**www.treccani.it**

# STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO

## I

## Filosofia greca e romana

### FILOSOFIA

Dal gr. φιλοσοφία «desiderio di sapere». Il termine indica un ambito disciplinare assai variegato e uno sviluppo storico tutt'altro che lineare. La definizione della f. occidentale è parte integrante della sua problematica, ed è riferita di epoca in epoca a sfere più o meno ampie della cultura in una varietà di significati.

Le origini greche della filosofia.

Non è semplice convenzione attribuire le origini della f., con Platone e Aristotele, all'ingenua «meraviglia» che l'Homo sapiens provò dinanzi ai fenomeni della natura: la motivazione viene dalla tradizione dossografica che attribuì ai presocratici gli esordi della f. greca. Ma Talete, Anassimene e Anassimandro di Mileto, Eraclito di Efeso, vissuti nelle città-Stato della Ionia, furono definiti «fisiologi» piuttosto che filosofi, perché identificarono l'ἀρχή, o principio delle cose, con un elemento fisico – l'acqua, l'aria, il fuoco – o con lo spazio infinito. Secondo la genealogia aristotelica, la «scuola italica» di Melisso e Parmenide di Elea intravide invece nel principio astratto dell'Uno le radici metafisiche della natura; mentre Empedocle di Agrigento assegnò l'origine del mondo fisico e i suoi cicli alla lotta tra bene e male. Nei frammenti dei loro poemi cosmogonici Sulla natura, come in quelli di Esiodo, la riflessione razionale reca l'impronta dei miti di origine orientale. Anche la sapienza di Pitagora appare ambivalente: la tradizione attribuì all'enigmatico maestro della scuola italica, vissuto nel 5° sec. a.C., una duplice personalità di «primo dei filosofi» ma anche di mago e sciamano, iniziato alla sapienza egizia, depositario di un sapere occulto adombrato in massime prudenziali e protetto da severe regole di segretezza. La ricerca moderna attribuisce invece a Filolao le intuizioni aritmetiche, geometriche e astronomiche della

scuola. Nella polis aristocratica di Crotone la consorteria politica dei pitagorici ebbe un ruolo dominante, ma fu dispersa dalle fazioni avverse. In un dialogo riferito da Cicerone, Pitagora paragona la vita umana a una fiera dove alcuni gareggiano, altri comprano e vendono, altri osservano e riflettono: sono le «rare persone che trascurano tutto il resto, studiano attentamente la natura e si chiamano amanti della sapienza, cioè filosofi». Platone derivò dai pitagorici il primato della matematica, la dottrina della metempsicosi, la cosmologia del Timeo. Aristotele discusse le dottrine di Filolao e dei «cosiddetti pitagorici» circa la natura del numero e le cause delle cose, ma criticò le loro dottrine cosmologiche circa il fuoco centrale e sulla musica astrale. I Detti aurei e una vasta letteratura apocrifa assicurarono al mito della prisca sapientia italica una vita autonoma, che si diffuse in varie forme nel mondo ellenistico, nella tradizione medievale, nella cultura del Rinascimento e riaffiorò nelle logge massoniche del Settecento.

Da Socrate ad Aristotele.

Socrate dette un'impronta nuova alla f., combattendo sul loro stesso terreno i sofisti mercenari che tra i secc. 4° e 3° affollavano le città della Grecia e della Magna Grecia. Con il suo insegnamento orale egli «accantonò l'indagine sulla natura, si dedicò all'etica, a ricercare l'universale e le definizioni». L'oracolo di Delfi lo definì «il più sapiente degli uomini […] perché riconobbe che la sua sapienza non aveva valore». La ricerca socratica verte sulla distinzione tra falsa e vera f., approfondisce la distinzione etica tra bene e male, mira a definire il concetto universale e culmina nell'ascesi, intesa come liberazione dell'anima dalla prigione del corpo e dalla vita stessa.

Essa proseguì, oltre Socrate, nei dialoghi in cui Platone sviluppò la propria concezione della f. come «amore della sapienza», simboleggiata nel mito di Eros, figlio della Povertà e dell'Ingegno, «filosofo, perché sta in mezzo tra il sapiente e l'ignorante». Per il Platone maturo, il metodo dialogico-dialettico eleva la mente alla contemplazione dei puri archetipi: la f., conoscenza razionale di idee, è adombrata nella simbologia dei miti. Il complesso itinerario speculativo della Repubblica riflette le vicende del potere in Atene e nelle poleis italiche, e si conclude in un'utopia politica illuminata dalla f.: ai mali del genere umano non vi sarà rimedio, «a meno che i filosofi non regnino negli Stati, o i re non facciano genuina f.».

Nei frammenti dei primi scritti di Aristotele – il Protrepticus e il dialogo Sulla filosofia – si definisce f. l'insegnamento dei presocratici, la cui storia critica è tracciata nel primo libro della Metafisica. Altrove Aristotele formulò varie definizioni della f. e della sua funzione nel sistema enciclopedico delle conoscenze. La sua netta distinzione tra teoria e prassi, scienza e tecnica, implica che filosofare significa usare in ogni campo un rigoroso criterio razionale di indagine su singoli problemi: per es., nella scienza politica, il

problema della giustizia distributiva o la natura delle varie costituzioni (Politica, 1279 b 12). L'esame razionale del filosofo giudica le questioni poste dalla pratica di governo; suo compito, secondo Aristotele, non è agire personalmente in politica, ma fungere da consigliere del principe, come egli stesso aveva tentato di fare alla corte macedone da tutore del giovane Alessandro, e più tardi a Siracusa. Più in generale spetta al filosofo lo studio dei principi propri di ciascuna scienza e l'articolazione delle varie scienze pratico-empiriche: psicologia, politica, etica, poetica, fisica, storia naturale. Il primato della f. fu fissato da questa sistemazione gerarchica, che premette al sistema del sapere l'Organon della logica sillogistica e una metafisica deduttiva («f. prima») senza escludere l'esperienza e l'induzione. Il metodo aristotelico consiste nella discussione critica delle opinioni dei predecessori; nell'uso di argomenti dialettici per risolvere le questioni; nella descrizione dettagliata dei fatti e nella ricerca delle cause; nel ricorso alle prove; nel fissare la nozione di essere in quanto essere, il concetto di sostanza, le distinzioni tra forma e materia, potenza e atto, tra le quattro cause. La fisica è «f. seconda» perché studia i moti terrestri e celesti, la generazione e corruzione nel mondo sublunare, la classificazione delle specie viventi. La psicologia definisce l'uomo «sinolo», un composto di materia e forma, in parte animale e in parte divino: psicologia, etica e teologia convergono nel distinguere la vita pratica dalla vita contemplativa, che è la forma più alta di filosofia: «se la ragione è divina nell'uomo, la vita secondo ragione è divina rispetto alla vita umana».

Dall'ellenismo alla tarda antichità.

L'alternativa aristotelica tra vita contemplativa e vita attiva fu discussa nel mondo antico da peripatetici come Teofrasto e Stratone, mentre nella scuola di Atene iniziarono i tentativi ricorrenti di conciliare la f. di Aristotele con quella di Platone. Nelle scuole ellenistiche fu formulato un canone eclettico di definizioni della f., rispettivamente come conoscenza dell'essere in quanto essere; conoscenza delle cose umane e divine; aspirazione dell'uomo a rendersi simile a Dio; preparazione alla morte; «arte delle arti e scienza delle scienze», o più semplicemente amore della sapienza. La distinzione platonica tra chi ama la verità e il saggio che ne fruisce, l'alternativa tra la f. come scelta di vita o come mero «discorso sulla f.» (Diogene Laerzio, Vite, VII, 41), diventarono luoghi comuni.

Tra l'età ellenistica e la tarda antichità si possono individuare tre atteggiamenti nei confronti della riflessione sulla f.: una tendenza etico-pratica, ben definita da Cicerone: «tutto ciò che la filosofia insegna si riferisce alla vita»; un'attività prevalentemente esegetica, volta all'esposizione e al commento dei testi; l'aspirazione mistica alla philosophia perennis che culminò nel 6° sec. d.C. nei sistemi neoplatonico-neopitagorici di Sinesio, Proclo, Giamblico, Plotino.

Una concezione della f. opposta e alternativa alla cultura dell'Accademia e del Peripato, delineata fin dal 4° sec. dagli atomisti Leucippo di Mileto e Democrito di Abdera, fu sviluppata ad Atene e a Roma dai loro seguaci, Epicuro e Lucrezio. Se il modello platonico-aristotelico della natura era zoomorfo e a sfondo organicista, quello degli atomisti è meccanico, materialistico, privo di finalità e di intenzionalità; le sue 'cause' si riducono al peso, al numero, alla misura, cioè all'ipotesi astratta di minutissimi corpuscoli indivisibili, tridimensionali, di varia forma, e alle leggi deterministiche che intervengono a regolare il moto degli «atomi» in caduta libera nello spazio e i loro urti fortuiti. Di qui le dottrine gnoseologiche, etiche, antropologiche degli atomisti: la negazione della metafisica, la riduzione degli dei a pallide larve disperse negli intermundia, l'incitamento a ignorare il terrore dei fenomeni naturali e la collera delle divinità. Nel De rerum natura di Lucrezio la genesi degli animali e dell'uomo dalla terra avviene per generazione spontanea, dallo stato di natura fino alla formazione della società e del linguaggio.

Epicuro insegnò nel «giardino» un'epistemologia fenomenista e un'etica ispirata al piacere (ἡδονή), inteso come emancipazione dal dolore, dalla superstizione e dalla paura. La f. atomistica fece scandalo: la dottrina del piacere prediletta dai 'porci del gregge di Epicuro' fu condannata dalle scuole avverse, esecrata dai padri della Chiesa, ma ebbe attenti esegeti nel sec. 17° tra gli adepti della nuova scienza corpuscolare e i moralisti libertini.

L'immagine 'ateniese' della f. fu dilatata in senso cosmopolitico dalla scuola stoica, sorta anch'essa in Atene, con Zenone e Cleante (3° sec. a.C.), mentre l'ideale della polis era in dissoluzione. Nella media e tarda Stoa la metafisica monista del logos universale, ragione e anima del mondo, includeva una logica deduttiva, un'etica e una politica. Le dottrine più caratteristiche dello stoicismo – la ragione seminale presente in tutti gli uomini, l'eudemonia (εὐδαιμονία) che pone i singoli in comunione con l'armonia universale, i cicli cosmici del «grande anno» – furono coltivate a Rodi da Posidonio e Panezio; le condivisero a Roma Cicerone, principe del foro, Seneca, precettore di Nerone, e il suo liberto Epitteto, l'imperatore Marco Aurelio: incarnazioni diverse del saggio stoico, in lotta contro le avversità, esperto nella «conoscenza delle cose umane e divine», dedito all'esercizio della ragione e alla «ascesi» che inizia all'arte di vivere secondo natura, a dominare le passioni e a prepararsi alla morte.

La tendenza delle varie scuole a trasformarsi in sette e a consolidare in dogmi le proprie dottrine suscitò come reazione il ritorno 'socratico' all'atteggiamento di dubbio e indifferenza, che lo scettico Pirrone praticò in Atene (3° sec. a.C.) e che fu poi teorizzato nell'Accademia platonica da Arcesilao e Carneade. Sottrarsi al dogmatismo dei metafisici e vivere in uno stato di indifferenza nei confronti delle opinioni altrui fu, per i primi scettici,

un impegno anzitutto morale volto a ottenere, nel dubbio, l'imperturbabilità dell'animo (ἀταραξία).

Gli Accademici approfondirono la confutazione logica della mentalità dogmatica mediante argomentazioni probabilistiche, sia negando le realtà nascoste al di là dei fenomeni sensibili, sia insistendo sui limiti della conoscenza e praticando la sospensione del giudizio (ἐποχή). Sesto Empirico (3° sec. d.C.) confutò sistematicamente le proposizioni di filosofi, matematici e studiosi di scienze, respingendo nei suoi «tropi» come dogmatica perfino la tesi dell'impossibilità della conoscenza. La sfida scettica di Sesto Empirico riaffiorò, dal Rinascimento al sec. 20°, nei più vari contesti teologici, nella riflessione epistemologica e nel metodo sperimentale.

Sotto l'impero di Augusto e dei suoi successori la pax romana e la simbiosi delle culture favorirono un clima di tolleranza, aperto al sincretismo etico-religioso che assimilò i culti misterici orientali, l'ermetismo egizio, le pratiche magiche. Una diffusa ricerca di salvezza ultraterrena influenzò le f. neoplatonizzanti e neopitagoriche di Apollonio di Tiana, Apuleio, Numenio, e i sistemi di Proclo, Giamblico, Plotino, Pofirio, teorici di una f. emanatista dell'essere, con al centro il tema del destino dell'anima, della sua decadenza nel mondo e del suo ritorno al sovrasensibile.

Un contributo essenziale venne a tale κοινή dalla cultura giudaica: la sintesi greco-ebraica di Filone di Alessandria interpretò il Logos ellenico in termini fideistici e l'associò all'esegesi allegorica delle scritture. Il messaggio cristiano raggiunse il centro dell'Impero, si diffuse tra tutti i ceti sociali ed entrò in competizione con le varie scuole filosofiche: i primi scrittori cristiani – Minucio Felice, Giustino, Eusebio – fecero l'apologia di un'unica vera f., non priva di echi pagani. Paolo mise in guardia i fedeli di Cristo dal contagio della f. profana, seguito da Tertulliano, Arnobio, Lattanzio; mentre i padri alessandrini Clemente e Origene proposero un corpus sincretistico di teologia dogmatica, derivato dal neoplatonismo.

Non meno influenti furono le dottrine degli gnostici, intese a fondere fede e scienza, e dei manichei, sostenitori di una ontologia dualistica del bene e del male.

Agostino, tentato da queste dottrine, ricercò la sua verità in interiore homine: Dio si rivelava nel profondo della coscienza, al culmine di un itinerario razionale di liberazione dagli errori e dal peccato. La vera f. non era dunque, come quella dei pagani, patrimonio individuale, ma condiviso dall'ecclesia degli eletti in lotta con la massa dei reprobi, fino al trionfo finale della «città celeste». L'escatologia di Agostino comprende la predisposizione dell'anima alla condanna o alla salvezza, il libero arbitrio, la grazia. L'esegesi delle scritture e la missione salvifica della Chiesa mirano al riscatto dal peccato di Adamo di cui ogni uomo è erede.

Affine ma meno sistematica è la dottrina pagano-cristiana di Boezio, dove il messaggio salvifico della f., personificata da una «donna di aspetto venerando», concerne i temi della fortuna, della felicità, del male, della provvidenza.

La filosofia medievale.

Agostino e Boezio furono tra i massimi ispiratori della f. medievale, dedita a definire, tramandare, commentare il corpus di una verità indiscutibile, frutto della rivelazione, dell'autorità e della tradizione. La f. e il sapere tecnico-scientifico greco-romano si ridussero a scarni compendi didattici. Nell'assiduo sforzo di conciliare in formule destinate alla preparazione dei chierici l'esegesi delle scritture ebraiche e l'eredità della metafisica antica, la scolastica non fu meno rissosa delle sette pagane.

Nei primi secoli prevalse la f. di Agostino, con l'aiuto di compilazioni neoplatonizzanti come il Liber de causis, il commento di Calcidio al Timeo di Platone, gli scritti mistici attribuiti a Dionigi Areopagita; seguì il sincretismo arabo-giudaico di Avicenna, Avicebron, Maimonide; una svolta decisa fu la ripresa dell'eredità di Aristotele da parte dei dotti islamici Alfarabi e Averroè, che aprirono la via alle traduzioni di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, autori di summae teologico-filosofiche ove la logica, l'epistemologia, l'antropologia, la fisica, la metafisica, la politica dello Stagirita si fusero sistematicamente con la dottrina della chiesa cattolica.

All'ipse dixit peripatetico, dominante nell'ordine di s. Domenico, reagirono i francescani Bonaventura e Duns Scoto, fedeli invece all'eredità agostiniana. Nei chiostri dei grandi ordini religiosi e nelle università – Parigi, Oxford, Coimbra, Bologna, Padova – furono dibattute per secoli sottili questioni logiche concernenti i concetti di sostanza, causa, materia, forma, anima, individuo.

La scolastica concepì la f. come ancilla theologiae, privilegiò la fides quaerens intellectum, dibatté senza tregua il problema degli universali logici – come i generi e le specie – rispetto agli enti reali. Questi problemi, essenziali per la teologia, orientarono le dispute di Alcuino, Anselmo d'Aosta, Bonaventura, Sigieri di Brabante, Tommaso d'Aquino e di molti altri dottori sull'eucarestia, l'esistenza e gli attributi di Dio, la natura e il destino dell'anima. La scolastica fu ricca di venature naturalistiche, occultistiche, magiche, simboliche, allegoriche, interessanti come testimonianze di una cultura.

La maturità e la crisi del formalismo scolastico furono segnate dall'insegnamento dialettico di Abelardo e dalla scepsi terminista del francescano inglese Occam, anche se ne furono epigoni la tarda sistemazione di Suárez e la neoscolastica cattolica del sec. 19°.

Dall'Umanesimo all'Illuminismo.

Nel sec. 15° la f. si rinnovò profondamente nella vita delle città italiane: i cancellieri umanisti fiorentini modellarono sui classici latini una tematica civile e politica, che si sviluppò dopo la caduta di Costantinopoli grazie alla rilettura dei codici greci. Le traduzioni e i commenti di Bessarione, Valla, Alberti, Poliziano, Pico della Mirandola, Ficino riportarono al centro della riflessione Platone e Aristotele dando vita a un sincretismo denso di elementi magico-esoterici, che permearono anche la rinascita della matematica, dell'astronomia, della medicina e delle arti.

Il platonismo geometrizzante fu lo sfondo della mistica cristiana del cardinal Cusano, mentre il fascino della magia e il sensismo furono condivisi da Telesio e Dalla Porta. Anche la riflessione dei domenicani ribelli Bruno e Campanella fu nutrita di simbologia esoterica e di temi astrologici, non estranei neppure a Keplero.

Il sapere pratico di viaggiatori, medici, ingegneri, matematici, naturalisti, artisti – come mostrano i manoscritti di Leonardo da Vinci – proseguì la corrosione del corpus aristotelico riguardo a circoscritti problemi di anatomia, meccanica, tassonomia. Lo scontro decisivo avvenne in astronomia: togliendo la Terra dal centro del mondo e proiettandola nei cieli, la rivoluzione di Copernico e Keplero provocò il crollo del sistema tolemaico, e Galileo ne estese le conseguenze distruttive all'intera f. peripatetica. Il metodo sillogistico fu messo in crisi in nome di assiomi tratti per via induttiva da «sensate esperienze e certe dimostrazioni». L'uso del cannocchiale giovò a rimuovere antichi dogmi: il modello geocentrico dell'Universo, l'incorruttibilità di cieli, la diversità dei moti e la perfezione del moto circolare, la metafisica della potenza e della forma.

La condanna ecclesiastica di Galileo e dell'ipotesi eliocentrica non riuscirono ad arrestare la diffusione di dottrine alternative: l'immagine platonizzante di una natura scritta in caratteri matematici, la struttura corpuscolare della materia, l'analisi dei fenomeni secondo il peso, il numero e la misura. Il nuovo corso nella f. ebbe al centro l'immagine del mondo fisico creata dal metodo sperimentale.

Francesco Bacone teorizzò il rigetto dell'autorità degli antichi filosofi e le suggestioni della magia, disegnò un «nuovo organo» di metodi logici induttivi e un nuovo assetto dell'enciclopedia del sapere, profetizzò l'avvento di un futuro regno dell'uomo fondato sull'utilità della scienza e sulla scoperta collegiale delle forze di natura.

Descartes, dopo aver sognato in gioventù una f. radicalmente nuova, creò la geometria analitica ed elaborò un metodo di ricerca fondato sulle sue regole, anzitutto in ottica, cosmologia, anatomia. Il suo principio del cogito ergo sum fu la premessa di una metafisica fondata sulla distinzione tra res cogitans e res extensa, destinata a sostituire l'intero edificio della f. scolastica secondo una metafora pregnante: «La f. è come un albero, le cui

radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze».

La sua fisica meccanicista era una variante della f. corpuscolare che, ricostruita ex novo da Gassendi su basi epicureo-lucreziane, fu condivisa dai filosofi naturali nei secc. 17° e 18°. I conflitti ideologici sorti dalla prima rivoluzione scientifica alimentarono f. scettiche, neopirroniane e libertine: Montaigne e Charron tracciarono un nuovo ideale del saggio.

Pascal, matematico, contrappose all'esprit de géométrie l'intuito etico dell'esprit de finesse che rivelava la nullità dell'uomo nel cosmo e invocava una mistica cristiana della salvezza.

Bayle elaborò sistematicamente argomenti scettici ironizzando sui conflitti tra le metafisiche, inclusi il dualismo cartesiano e l'originale variante panteistica del sistema di Spinoza.

Le ricerche analitiche di Locke attaccarono l'apriorismo di Descartes, le idee innate e la metafisica della sostanza, privilegiando l'approccio sperimentale con la verifica delle funzioni e dei limiti dell'intelletto. Il successo della sintesi newtoniana in fisica, ottica, astronomia, calcolo, indusse Locke a indicare nelle regulae philosophandi di Newton un modello esemplare di logica della scoperta induttiva.

Berkeley e Leibniz furono invece ostili a Newton: il primo mise in questione le astrazioni dell'ottica geometrica in nome di un idealismo soggettivo a sfondo teosofico; il secondo rivendicò contro Newton la priorità nell'invenzione del calcolo infinitesimale, merito di entrambi, e lo attaccò sul terreno dell'epistemologia e della fisica, rivolgendo accuse di materialismo e ateismo alla philosophia naturalis newtoniana. Al sensismo di Locke, Leibniz contrappose le idee innate, un nuovo concetto di sostanza, una logica combinatoria, l'idea di forza viva e il sistema fisico-metafisico della monadologia, intessuto di finalità provvidenziali.

La razionalità degli illuministi si ispirò al modello induttivo fornito dai Principia e dall'Ottica: Voltaire, gli enciclopedisti d'Alembert, Diderot, Condillac, Turgot, Condorcet trassero da Newton e Locke le premesse di una f. militante, volta alla critica radicale del cristianesimo e dell'Antico regime.

La critica scettica di Hume incalzò la metafisica nei suoi recessi più segreti demolendo il concetto di causa e il suo uso in fisica. Nella Aufklärung tedesca prevalse invece la f. di Leibniz, grazie soprattutto alla codificazione di Wolff, versione moderna dell'ontologia scolastica.

Mentre altri Aufklärer, come Reimarus, Thomasius, Crusius, Lessing, Mendelssohn insistevano su temi quali il diritto naturale e la laicizzazione della provvidenza, la scolastica leibniziano-wolfiana provocò il distacco del giovane Kant dalla metafisica dogmatica.

Egli prese atto della critica di Hume alla metafisica, e indicò nel metodo newtoniano la guida da seguire nell'analisi della ragione «pura». Ma la sua f. trascendentale trasformò i concetti newtoniani di tempo e spazio assoluto da realtà esterne a forme a priori della sensibilità. Ai giudizi sintetici a posteriori, propri della scienza della natura, Kant oppose il giudizio sintetico a priori, strumento di ricerca in cui il predicato, non contenuto nel soggetto, è estensivo della conoscenza e conduce a scoprire le forme a priori dell'intelletto: le categorie, funzioni dei giudizi, e le idee pure della ragione. La metafisica fu così ridotta a un'illusoria evasione dialettica, ma la «scienza pura della natura» era chiamata nuovamente a giustificare i titoli di legittimità delle singole scienze dinanzi al tribunale supremo della f., dove l'io trascendentale era «legislatore della natura», i fenomeni avevano il loro limite nell'enigma del noumeno, e le idee dell'anima, del mondo e di Dio venivano ridotte a principi puramente «regolativi». Questo estremo tentativo di restaurazione della f. era destinato a nutrire innumerevoli controversie sul ruolo privilegiato e autonomo del pensiero puro rispetto alle altre scienze. Kant portò a compimento il suo programma critico ammettendo in etica l'imperativo incondizionato del dovere, reintroducendo l'idea di finalità come massima di una fede trascendentale e come funzione del giudizio riflessivo nell'analisi del mondo vivente.

L'Ottocento.

Tra la Rivoluzione francese e l'invasione napoleonica la rinascita dell'idealismo in Germania ebbe uno sfondo culturale comune: il rifiuto della concezione illuministica della ragione, la reazione contro la mentalità scientifica, la nostalgia del naturalismo magico e la ricezione critica del panteismo di Spinoza, il recupero della religione in chiave speculativa, la ricerca di un gergo filosofico sui generis, la negazione della psicologia individualistica, un energico richiamo alla nazionalità. Gli schemi correnti tendono a semplificare le tensioni polemiche interne alla triade dei protagonisti della «f. classica tedesca», Fichte-Schelling-Hegel, la cui riflessione fu in realtà estremamente articolata, anche se essi condivisero la volontà faustiana di ricostruire ex novo l'intero sistema della conoscenza in nome dell'antico ideale di un sapere assoluto, dominato da un singolo filosofo. La formula kantiana dell'io trascendentale fu il punto di partenza al quale si ispirarono divergenti metafisiche del Geist, lo spirito universale immanente nella natura, nella storia e nella mente umana, controfigura speculativa della teologia luterana.

La dialettica fichtiana dell'io che pone sé stesso e si trova di fronte un non-io, da cui trapassa in un io e in un non-io limitati, traduce in formule astratte la tensione etica del filosofo, che affermò: «La scelta di una f. dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è

animato dallo spirito dell'uomo che lo fa suo». Le formule logico-metafisiche della sua «dottrina della scienza» furono in sincronia con il suo energico attivismo morale e con un radicalismo politico aperto al messaggio rivoluzionario, poi incline all'utopia platonizzante dello «Stato commerciale chiuso», all'idealizzazione della cultura germanica e al fervore patriottico dei Discorsi alla nazione tedesca.

Schelling, più versatile, passò dall'idealismo soggettivo alla f. della natura, poi alla f. dell'identità, infine alla radicale opposizione tra positivo e negativo; formule connesse ma distinte, su cui Hegel ironizzò: «Schelling ha sviluppato in pubblico i momenti della propria educazione filosofica, e ha segnato ciascun nuovo stadio con un nuovo trattato». La Naturphilosophie schellinghiana culminò nel panteismo, in una concezione mistica dell'Assoluto e nell'interpretazione della mitologia come insieme di simboli.

Hegel dedicò un saggio al confronto tra le filosofie di Schelling e di Fichte, e contrappose a entrambi il proprio metodo dialettico, strumento della ragione speculativa e di una reinterpretazione sistematica dei contenuti della coscienza, dalla percezione sensibile al sapere assoluto.

La costruzione del sistema fu preceduta da una serie di abbozzi e programmi: dall'idealizzazione della polis ellenica, in sintonia con il poeta Hölderlin, ai frammenti sull'amore e sulla religione; dalla reinterpretazione speculativa della vita di Gesù alla Logica di Jena e alla Fenomenologia dello spirito, si compie l'assimilazione di ogni 'fenomeno' della coscienza nel ritmo irrequieto della dialettica, simboleggiato da una metafora: «Il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro». La successione di figure dialettiche della Fenomenologia dispiega per mediazioni triadiche l'intero dramma dell'autocoscienza universale; poi, nell'assetto didattico della Propedeutica e nell'Enciclopedia, la fenomenologia diventa sezione di un processo più articolato che dal sapere immediato trapassa alla logica, alla f. della natura, alla f. dello spirito, e culmina nella sintesi suprema di religione, arte e filosofia, dove il pensiero è emulo dell'atto puro aristotelico. Così «ciascuna delle parti della f. è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in sé stesso [...] il tutto si pone come un circolo di circoli». Le lezioni degli anni berlinesi sull'estetica, sulla religione, sulla f. della storia universale, sulla storia della f. completarono un sistema onnicomprensivo che si considerava conclusivo: «La f. che è ultima nel tempo è insieme il risultato di tutte le precedenti e deve contenere i principi di tutte: essa è perciò la più sviluppata, ricca e concreta». L'ambigua formula «tutto ciò che è razionale è reale, e tutto ciò che è reale è razionale» sottende, nella Filosofia del diritto, l'autocelebrazione del filosofo come apologeta dello Stato prussiano, che è suprema incarnazione dello spirito assoluto. Secondo una suggestiva metafora, la funzione della f. appare esaurita: «La f. viene sempre troppo tardi; in quanto pensiero del mondo, essa appare soltanto

quando il reale ha compiuto il proprio processo di formazione [...]; quando la f. dipinge grigio su grigio, una manifestazione della vita è decrepita [...]. La nottola di Minerva si leva soltanto all'inizio del crepuscolo». Accreditando questa immagine crepuscolare di sé, il sistema hegeliano si espose ad accuse di panlogismo e di ciarlataneria e prefigurò gli esiti di un'ideologia violentemente conflittuale. Dal punto di vista delle scienze sperimentali, l'ambizione di ridurre tutti i concetti a triadi dialettiche apparve assurda e regressiva.

Dal punto di vista ideologico-politico i seguaci e i critici più immediati si divisero tra una 'destra' di epigoni conservatori e una 'sinistra' militante di pubblicisti consequenziari, rissosi, dediti a reinterpretare la dialettica in senso ateistico, materialistico, religiosamente e politicamente eversivo. Emarginati e perseguitati per le loro idee, Ruge, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx, Engels svilupparono fino alle conseguenze estreme la riflessione hegeliana sulla religione, sul diritto, sulla storia universale, riecheggiando ciascuno a suo modo la tesi della fine della filosofia. Bauer denunziò in un pamphlet l'ateismo implicito nella concezione hegeliana del cristianesimo. Feuerbach fondò la «f. dell'avvenire» sul concetto di alienazione, rovesciando la f. hegeliana della religione e della natura, anche alla luce della scepsi antimetafisica di Bayle, in un umanismo immanentistico e sentimentale.

Marx trasse da tali premesse conseguenze più radicali. Denunziò l'astrattezza dell'antropologia di Feuerbach, statica, ignara dei rapporti sociali e della prassi, affermando: «i filosofi si sono limitati e interpretare il mondo in modi diversi: si tratta ora di trasformarlo». Rimettere sui piedi la dialettica «rovesciata» di Hegel significava demistificare la sua dottrina «borghese» dello Stato e del diritto, viziata da una visione spiritualistica dei rapporti sociali, la cui vera realtà è di natura economica e materiale. Marx non rinunziò alla dialettica, che applicò alla critica dell'economia politica «classica» di Smith e Ricardo. La sua analisi dell'età capitalista configurò in termini di contraddizioni dialettiche le contrapposizioni reali tra borghesia e proletariato, individuo e Stato, capitale e lavoro. Il «rovesciamento della prassi» comportava un'azione rivoluzionaria volta a sovvertire lo Stato borghese, instaurare la dittatura del proletariato, preparare la futura società senza classi e l'estinzione dello Stato. In questo senso – affermò Engels – il proletariato era il vero erede della f. tedesca. Una versione aggiornata della f. della natura hegeliana fu il materialismo dialettico di Engels che, in simbiosi con il materialismo storico di Marx, si irrigidì nei dogmi dell'ideologia rivoluzionaria, che conobbe una lunga parabola di varianti e revisioni dal Manifesto del 1848 alla crisi di fine sec. 20°.

Tra gli altri contemporanei e avversari dell'idealismo, Kierkegaard oppose alla metafisica il senso del peccato e l'angoscia esistenziale.

Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer si confrontarono con l'eredità di Kant. Il primo pose al centro della sua riflessione il nesso tra morale e religione e coltivò temi pietistici fondati sul sentimento religioso, la rivelazione divina e la ricerca «ermeneutica» della verità.

Schopenhauer indicò nel principio di ragion sufficiente l'approccio a due livelli della realtà: la superficiale rappresentazione spazio-temporale dei fenomeni del mondo e la «volontà», che occupava il vuoto del noumeno kantiano. La sua metafisica ispirata alla mistica indiana assegnava alla f. il compito di lacerare «il velo di Maia» che occulta ai non iniziati l'energia irrazionale della volontà di cui si nutrono le arti, la poesia, la musica.

Il ritorno alla metafisica era presente anche in Herbart, che intese la f. come «elaborazione generale dei concetti», tramite l'analisi psicologica degli elementi «reali» più elementari della coscienza, nel quadro di un'epistemologia d'impronta empiristica. La crisi della dialettica idealistica e della Naturphilosophie romantica distrusse le illusioni egemoniche della 'scienza prima' riguardo ai progressi della ricerca in matematica, geometria, fisica, nelle scienze della natura e della vita, in psicologia e nelle scienze sociali.

In Germania il neoaristotelico Bolzano e cultori di epistemologia matematica, fisica, psicologica come Frege, Lotze, Fechner, Wundt, Helmholtz, Brentano, rifletterono variamente sulle linee di confine tra l'analisi filosofica e i linguaggi delle discipline sperimentali, che sottraevano alla cultura filosofica tradizionale sfere di ricerca sempre più ampie, mediante tecniche d'indagine ormai remote dalle loro originarie matrici 'filosofiche'.

Mentre nella cultura tedesca la gnoseologia kantiana seguitò a offrire un orizzonte relativamente omogeneo a scienziati, filosofi ed epistemologi, nella cultura inglese l'eredità empiristica di Bacone, Locke, Hume, sviluppata dai teorici scozzesi tardo-illuministi del common sense, si rinnovò nella riflessione epistemologica di Herschel, Brewster, Whewell, concordi nel privilegiare la sintesi newtoniana come paradigma di certezza in fisica, astronomia, ottica. Il metodo induttivo delle regulae philosophandi fu esteso alla ricerca delle leggi operanti nella mente umana, mediante l'analisi dell'associazione delle idee. Alla scienza della mente avrebbe fatto seguito una scienza positiva della società.

La Logica di Stuart Mill enuncia le regole dell'induzione e un programma di metodi d'indagine e prova da applicare alla fisica, alla psicologia, alla sociologia e alle altre scienze.

In etica, da Hutcheson, Hume, Bentham ai loro seguaci scozzesi la f. inglese elaborò la ricerca utilitarista della «massima felicità divisa nel maggior numero di individui», che includeva un programma di riforme

radicali: il suffragio universale, l'estensione dei diritti civili alle classi lavoratrici, la conquista delle libertà individuali nello Stato di diritto, una maggiore equità economica, l'emancipazione femminile.

Sul continente i caposcuola del positivismo furono alcuni studiosi formatisi nell'ambito di una singola disciplina scientifica: Comte, matematico e fisico, Spencer, ingegnere, Haeckel, zoologo. Comte teorizzò una f. del progresso fondato sulla successione delle culture, dall'età metafisica all'età razionale e all'età scientifica; estrapolò dalle varie discipline un metodo atto a formulare le leggi della convivenza sociale e la futura «religione dell'umanità».

Spencer elaborò una f. evolutiva che generalizzava l'ipotesi trasformistica proposta, nel frattempo, da Darwin entro il quadro nebuloso di un'evoluzione cosmica guidata da una forza inconoscibile. Haeckel contribuì a sua volta a divulgare l'evoluzione secondo la «legge biogenetica» (l'ontogenesi ricapitola la filogenesi) e sostenne che la soluzione di tutti «gli enigmi del mondo» consisteva in un rigoroso monismo materialistico. I vari sistemi «positivi», ben accolti dai naturalisti, suscitarono reazioni di segno opposto contro l'appiattimento in senso positivistico di discipline «umanistiche» tradizionali come l'antropologia, la psicologia, il diritto civile e criminale, la sociologia, la filologia, l'estetica.

La f. del socialismo ambì a diventare a sua volta «scientifica», enunciando le leggi economiche e sociali che avrebbero liberato l'umanità.

L'ipotesi di Darwin demolì le ultime illusioni fondate sul mito di Adamo; le leggi biologiche della lotta per la vita e della sopravvivenza dei più adatti furono sommariamente estese all'ambito storico-sociale.

Ne fu largamente influenzato il nichilismo paradossale ed estremo di Nietzsche, che rinnegò l'intera f. tedesca in nome di un'utopia ellenizzante, proclamò l'inferiorità dell'etica cristiana e la distruzione di tutti i valori, predisse l'avvento di una specie umana superiore, anticipando temi che sarebbero entrati a far parte dell'ideologia nazista.

Le filosofie del Novecento.

La sfida del positivismo aprì in Germania un'ampia discussione sui valori umanistici e sulla distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, che coinvolse neohegeliani come Dilthey, neokantiani come Natorp e Rickert, «filosofi della vita» come Simmel, che rivendicarono l'autonomia del sapere storico.

Max Weber, critico del marxismo e teorico della sociologia avalutativa, sostenne l'influenza determinante delle religioni nella vita economica.

In Italia la f. neoidealista di Gentile e Croce sviluppò contro il positivismo le formule teologizzanti dei neohegeliani napoletani, propose una «riforma

della dialettica» avversa al materialismo storico, e declassò a pseudoscienza il metodo sperimentale. Lo storicismo di Croce si configurò come una «f. dello spirito» volta a identificare, con Vico, la f. con la filologia, l'estetica, la storiografia. Gentile ridusse alla formula mistica dell'«atto puro» la logica, l'arte, la f., lo Stato; oppose al liberalismo di Croce la retorica paternalista del Risorgimento e la trasformò in apologia del regime fascista.

La rivoluzione relativistica del sec. 20° in fisica, la psicologia sperimentale di James, la psicologia del profondo di Freud e Jung contribuirono a sottrarre altro terreno ai filosofi, che reagirono secondo linee di tendenza contrastanti. Si cercò, in primo luogo, di reinterpretare i dati della ricerca scientifica all'interno di nuove sintesi spiritualistiche: James divulgò l'etica del pragmatismo; Bergson elaborò una f. dell'evoluzione creatrice, fondata sull'intuizione interiore e su uno «slancio vitale» di natura metafisica; Whitehead estrapolò dalla fisica una f. della natura; l'antropologo gesuita Teilhard de Chardin immaginò un «punto omega» al vertice dell'evoluzione cosmica.

Una seconda tendenza fu quella a rivendicare alla f. il compito di organon o di guida epistemologica in tutti i settori scientifici: è il caso di Frege e Russell che condussero su questo piano l'analisi dei fondamenti in matematica, di Wittgenstein e del Circolo di Vienna che elaborarono logiche neopositiviste, della gnoseologia analitica inglese e della fenomenologia pura del primo Husserl.

In terzo luogo, si rifiutò in blocco l'approccio scientifico, come esito estremo di una ὕβρις contro la natura e i poteri del creatore: il secondo Husserl denunciò l'oblio del «mondo della vita» e l'estrema crisi delle scienze europee; Heidegger descrisse l'inferno del mondo umano (Dasein) e lanciò un atto d'accusa contro l'intera metafisica occidentale fino a Kant e Hegel, contro l'universo della τέχνη, alla ricerca di un approccio iniziatico all'Essere tramite la poesia.

Si è diffuso un catastrofico senso di disperazione per lo status deviationis in cui versa il mondo moderno dopo la scoperta dell'energia nucleare e lo sfruttamento del Pianeta.

L'eco di nostalgie teologiche riaffiora in molte formule filosofiche recenti, dall'esistenzialismo allo strutturalismo, dal decostruzionismo alle magmatiche correnti postmoderne. La frammentazione delle correnti filosofiche è di tutte le epoche; ma la crescita delle discipline scientifiche, la crisi delle ideologie, l'avvento della cultura di massa hanno inflitto alla f. una radicale crisi d'identità.

La rinuncia a ogni rigore la riduce a un genere letterario eclettico, nei casi limite a una forma di intrattenimento edificante.

# PRESOCRATICI

I pensatori del primo periodo della filosofia greca, antecedente all'età socratico-platonica. Il termine si è imposto nell'uso soprattutto per effetto dell'opera di H. Diels, che intitolò la silloge delle testimonianze e dei frammenti di tali pensatori Fragmente der Vorsokratiker (la 1ª edizione è del 1903, cui sono seguite molte altre curate dopo la morte di Diels); la raccolta comprende i testi del più antico pensiero religioso greco, quelli della scuola ionica, quelli dell'eraclitismo e dell'eleatismo, quelli dei pluralisti, e infine, in appendice, quelli dei sofisti. Il termine p. ha d'altronde acquistato anche un senso non esclusivamente cronologico, ma pertinente al generale orientamento e contenuto delle dottrine di questi pensatori. P. è dunque, in questo senso, quella fase della riflessione antica, che pone in primo luogo il problema della natura, cercando di spiegare l'origine e l'essenza delle cose, mentre nella fase socratica è il problema dell'uomo che viene in primo piano (e da questo punto di vista si spiega come la designazione di p. possa apparire talora inadeguata se riferita ai sofisti).

Sono chiamati da Aristotele φυσιολόγοι («fisiologi ») i filosofi presocratici impegnati soprattutto nello studio della φύσις, della «natura», più che in quello dell'uomo.

## SCUOLA IONICA O DI MILETO

È così chiamato, con generica denominazione collettiva, il gruppo dei primi filosofi greci, nativi delle colonie ioniche sul litorale egeo dell'Asia Minore. In tale gruppo ha peraltro fisionomia organica e propria solo quello formato da Talete, Anassimandro e Anassimene, tutti e tre nativi di Mileto e costituenti, se non propriamente una scuola, almeno una continuata tradizione di pensiero (la cosiddetta "scuola di Mileto", fiorita tra la fine del sec. VII e la seconda metà del VI), onde s'inizia la stessa storia della filosofia greca e occidentale; giacché il pensatore che la dossografia annovera come quarto dei filosofi ionici, Eraclito di Efeso, si distingue in realtà fortemente dagli altri tre non tanto per ragioni geografiche e cronologiche (la sua acme cade intorno alla fine del sec. VI), quanto per la diversità di sostanza e di livello che il suo pensiero presenta rispetto a quello degli altri. Mentre infatti la speculazione ionica propriamente detta è essenzialmente una ricerca del principio materiale (acqua, illimitato. aria) di tutte le cose, la concezione eraclitea appare sullo stesso piano solo dal punto di vista di quella dossografia stoicizzante, che sopravvaluta in essa il principio del fuoco, in realtà soltanto simbolo materiale dell'assai più profonda intuizione del divenire. Meno propriamente "ionici" possono esser detti, infine, quei pensatori (quali Ideo d'Imera, Ippone, Diogene di Apollonia, ecc.) che in età

più tarda proseguirono la tradizione ionica della ricerca dell'unico principio materiale.

## TALETE

Filosofo (n. forse 624 o 623 a.C.m. tra 548 e 545 a.C.). Secondo la tradizione dossografica fu il più antico filosofo greco, fondatore della Scuola di Mileto, di cui avrebbero poi fatto parte Anassimandro e Anassimene, non legati da rapporti di discepolato ma da un comune atteggiamento nella ricerca. Poche e incerte le notizie sulla sua vita; inattendibili le attribuzioni delle opere di T., che fu considerato il primo dei Sette sapienti e viene rappresentato dalla tradizione come uno scienziato, distaccato dalla vita quotidiana, e insieme come un abile politico e uomo pratico. Un aneddoto narrato da Platone nel Teeteto ricorda come, assorto nella contemplazione degli astri, T. – archetipo del sapiente dedito alla pura speculazione teorica – fosse caduto in una buca, suscitando le risa della serva di origine tracia. Aristotele nella Politica racconta invece come T. – prevedendo un abbondante raccolto di olive – avesse comprato tutti i frantoi disponibili, ricavando una cospicua ricchezza. Entrambi gli aneddoti sembrano restituire una visione del sapiente elaborata più tardi dal pensiero greco, in partic. nel contesto della discussione circa il fine dell'uomo e la sua conquista della felicità. Aristotele, nella 'storia del pensiero' tracciata nella Metafisica considera T. come l'iniziatore della ricerca dell'ἀρχή*, del «principio», da cui tutte le cose si sarebbero generate. Tale principio, inteso in senso del tutto empirico, sarebbe secondo T. l'acqua, da cui tutte le altre cose avrebbero tratto origine. Quindi egli è da considerare come il primo «filosofo», nel senso in cui appunto vengono considerati «filosofi», nella tradizione greca, anche i primi indagatori delle scienze naturalistiche, matematiche, astronomiche, nell'ambito delle quali, del resto, gli vengono attribuiti molti teoremi e scoperte (secondo la tradizione, anche la predizione – negli anni della sua ἀκμή – dell'eclisse solare del 28 maggio 585, che coincise con la battaglia tra Medi e Lidi sul fiume Halys e che permette di collocare secondo alcuni le date di nascita e di morte rispettivamente tra 624 o 623 e 548 o 545 a.C.). Nessun frammento è superstite delle opere che gli vengono attribuite, e cioè una Ναυτικὴ ἀστρολογία, manuale di conoscenze astronomiche a uso dei navigatori, attribuito peraltro anche a Foco di Samo; un Περὶ ἀρχῶν («Sui principi»); un Περὶ τροπῆς («Sul solstizio»); un Περὶ ἰσημερίας («Sull'equinozio»).

* Αρχή

Dal gr. ἀρχή «principio, origine», termine il cui uso risale ai primordi della tradizione filosofica. La scuola ionica designa infatti con il nome di a. la sostanza primordiale, da cui pensa derivate tutte le cose. Il termine conserva però qui il suo originario significato temporale. Ma la priorità cronologica è insieme priorità di valore, in quanto il «principio» si presenta come più reale

di tutte le cose che ne derivano, e anzi come unica vera realtà, le cose particolari potendo anche apparire come sue apparenze transitorie. Il termine a. viene così ad assumere il significato più generale di «fondamento» o «ragion d'essere»: e già Platone parla, per es., di un «principio del divenire» e di un «principio del movimento» in senso essenzialmente ideale (per quanto dall'ordine ideale dipenda poi anche l'ordine temporale). Tuttavia la fortuna del termine è soprattutto legata all'opera di Aristotele. Questi, adopera il termine a., da un lato, come equivalente di αἰτία («causa»), dando anche il nome di «principi» ai momenti metafisici determinanti l'essere e il divenire delle cose, e consolidando così il significato più propriamente realistico e metafisico del termine (così si parlerà, per es., nel Medioevo di principium individuationis, per designare il fondamento metafisico dell'individualità del reale). Poiché, d'altra parte, l'ordine logico corrisponde all'ordine reale, e la dimostrazione delle verità scientifiche deve quindi partire da «principi», questi sono i fondamenti indimostrati che è necessario postulare all'inizio di ogni dimostrazione, ossia i «principi dell'apodissi», le «premesse immediate» che la conoscenza noetica fornisce, come punto di partenza, alla deduzione dianoetica. Con lo stesso nome Aristotele indica peraltro i principi che governano l'apodissi, in quanto determinano le supreme norme logiche a cui essa deve obbedire, i cosiddetti «principi logici», riassunti essenzialmente nella ἀρχή τῆς ἀντιφάσεως o principium contradictionis.

## ANASSIMANDRO DI MILETO

Filosofo greco, che fiorì a Mileto verso il 570 a. C. Proprio nella scuola di Mileto ebbe luogo il passaggio dal mito alla scienza, la creazione della scienza, in quanto all'influsso di singoli esseri spirituali dell'animismo primitivo si sostituisce l'opera di cause naturali, le leggi eterne e costanti della natura. E genialmente vi si afferma la maschia figura di Anassimandro, il diadoco e discepolo di Talete: a cominciare dall'ardita descrizione della terra abitata, in un quadro perfezionato poi da Ecateo, fino all'intuizione arditissima della nascita dell'uomo da antecedenti animali inferiori: attraverso le conoscenze astronomiche, onde non gli furono ignoti lo gnomone, i tropici e gli equinozî, i pianeti e le stelle fisse, l'inclinazione dello zodiaco, le eclissi solari e lunari, il sorgere e tramontare di alcune costellazioni.

Come costanti e immutabili sono le leggi della natura, così deve pure essere costante e immutabile la sostanza della natura stessa. Attenendosi a quello che appare ai nostri sensi, i quali vedono immutabilmente gli eterni contrari caldo-freddo, umido-asciutto, A.

pensa che appunto siffatti contrarî sono la sostanza immutabile delle cose di tutto il mondo. Egli adopera, primo, il termine principio (ἀσχή); il principio delle cose, dice, è l'ἄπειρον*, l'"infinito", che è eterno e imperituro, come gli eterni contrarî che lo costituiscono.

"Da quello onde viene la nascita delle cose, egli prosegue, in quello va anche la loro morte secondo la necessità. Esse pagano a vicenda il fio e la pena della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo" (fr. 9 Diels). Ossia: necessariamente nascono e muoiono i singoli fenomeni del mondo; con la medesima necessità il mondo intero nasce da un principio e muore nello stesso principio; gli esseri tutti sono affaticati da un fato ineluttabile, e la loro morte necessaria dimostra che la loro esistenza è una colpa.

Eterno, quindi, è anche il loro movimento, che ora, con le nascite, produce la separazione degli eterni contrarî, ora, con le morti, la loro unione, in infiniti mondi, che si succedono l'uno all'altro nel tempo infinito. Nel contrario umido, poi, si formano i primi animali, i pesci o animali simili a pesci; e da questi i primi uomini, giunti a pubertà, escono fuori: la prima concezione, in certo modo, evoluzionistica della nostra specie.

Enciclopedia italiana

di Aurelio Covotti

* apeiron

Traslitterazione del gr. ἄπειρον «illimitato, indeterminato, infinito». Termine con cui Anassimandro designa il principio (ἀρχή) di tutti gli esseri, ingenerato e imperituro, da cui ogni definita realtà particolare deriva e in cui si dissolve alla fine di ogni ciclo cosmico (framm. 9 Diels-Kranz). L’a. non risulta da una commistione di diversi elementi corporei, ognuno con particolari qualità, ma è la primitiva sostanza materiale in cui gli elementi non sono ancora differenziati. Nella successiva riflessione filosofica l’illimitato è stato inteso sia in senso positivo (come infinito inesauribile che trascende ogni limite, e quindi perfezione assoluta ), sia in senso negativo (materia prima priva di determinazioni, e quindi informe).

ANASSIMENE

Filosofo (585 o 584 - tra 528 e 524 a.C.).

Fu forse condiscepolo di Anassimandro e suo ideale successore nella scuola di Mileto. In stile semplice e piano, nel nativo dialetto ionico, diffuse

le conoscenze astronomiche della scuola ionica, dallo gnomone alle eclissi. Nell'ambito della ricerca dell᾽ἀρχή, ossia di quel «principio» delle cose che tutti i filosofi ionici indagano, A. lo individua – come Talete e a differenza di Anassimandro – in una delle cose particolari, ossia nell'aria. Si tratta tuttavia dell'elemento che meno sembra fornito di limite e di forma, e ciò dimostra che in qualche modo egli avrebbe tenuto presente la dottrina di Anassimandro. Dall'aria, secondo A., derivano tutte le cose e nell'aria tutte le cose si dissolvono: ciò avviene attraverso un duplice e antitetico processo di condensazione (che conduce alla generazione di venti, nuvole, acqua, terra, ecc.) e di rarefazione (che dà origine al fuoco). L'aria è sempre in movimento, e il caldo e il freddo non sono qualità a sé stanti, bensì effetti secondari del movimento: la concezione di A. costituisce quindi un passo importante verso una concezione interamente meccanicistica dell'Universo. L'aria è anche quel respiro che indica la vita del corpo organico e che secondo i primitivi è l'anima; così egli può considerare l'aria come principio promotore e conservatore della vita cosmica.

## La Scuola pitagorica

### PITAGORA

Matematico e filosofo ionico (vissuto 6°-5° sec. a.C.).

La vita.

La tradizione che riguarda P. è così strettamente connessa con quella concernente il pitagorismo* più antico che assai difficile è isolare, in essa, i dati che si possono considerare come costituenti autentici della fisionomia del pensatore ionico. È tuttavia possibile ricavare alcune indicazioni sicure da qualche autore antico o contemporaneo o di poco posteriore a P. stesso; Senofane allude ironicamente a P. come sostenitore della teoria della metempsicosi; Eraclito biasima la πολυμαθίη, cioè l'erudizione molteplice e superficiale di lui, come di alcune altre figure della cultura ellenica; Erodoto) parla invece con molto riguardo del «sapiente P.». Tutto ciò esclude, intanto, il sospetto che la sua figura possa dissolversi in quella d'un eroe eponimo della comunità pitagorica, e rende possibile considerare la tradizione concernente la vita di P. come fondata su un effettivo nucleo storico, per quanto non accettabile nella sua totalità; questa tradizione biografica ha infatti tratti spiccatamente leggendari, che risultano particolarmente evidenti nelle tarde Vite di Pitagora dei neoplatonici Porfirio e Giamblico, ma che sono già presenti nella dossografia più antica e quindi anche in Diogene Laerzio. Secondo questa tradizione P., figlio di Mnesarco, nacque a Samo nella prima metà del sec. 6° a.C. (stando ad Apollodoro, che colloca la sua ἀκμή nel 532-1, egli sarebbe nato nel 572-1); scolaro di Ferecide e di Anassimandro, si recò in Egitto per apprendervi la sapienza di quei

sacerdoti. Tornato a Samo, e trovata la sua patria sotto il governo del tiranno Policrate, si trasferì, sempre secondo la tradizione, nella colonia di Crotone nella Magna Grecia e vi fondò la sua comunità, diretta ad assicurare ai suoi membri il raggiungimento di traguardi essenzialmente etici e religiosi. L'esistenza di tale comunità è un fatto storico, e indiscusso è che essa si affermò anche al di fuori di Crotone, in altre città della Magna Grecia, acquistandovi il sopravvento in campo politico e orientando quindi il governo di tali città in senso aristocratico. Questo predominio fu peraltro interrotto da un moto di opposizione, che sembra si sia svolto in due fasi: la prima, che ebbe luogo quando P. era ancora in vita, costrinse questi a trasferirsi da Crotone a Metaponto, dove poco dopo morì (sul principio del 5° sec.); la seconda, più violenta, e assai posteriore (forse di quasi un secolo) alla prima, determinò la fine del pitagorismo crotoniate (un'altra tradizione unifica invece i due eventi, riportando anche il secondo all'età del primo).

L'insegnamento.

Quasi certamente P. non scrisse nulla e devono considerarsi spuri i Tre libri e i Versi aurei attribuitigli; secondo Giamblico (Vita di Pitagora, 199) fu infatti Filolao** il primo tra i pitagorici a rendere pubblici i suoi scritti. La tradizione più antica relativa a P. è costituita da pochi frammenti di Alcmeone, di Filolao e di Archita; tra le altre testimonianze, vanno ricordate quelle di Platone e di Aristotele, ma se il primo nomina P. una sola volta (Repubblica, 600 b, dove P. è indicato come il fondatore di un modello di vita, detto appunto pitagorico) e sembra implicitamente alludervi in un passaggio del Filebo (16 c), il secondo, parlando dei «cosiddetti Pitagorici» (οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι), mostra con questa formula quanto egli ritenga incerta e generica tale designazione. Limitandosi a quegli aspetti del più antico insegnamento pitagorico, che nella loro generalità si possono considerare sottratti alle controversie che investono gli sviluppi più tardi, è anzitutto evidente che il dettato pitagorico è anzitutto etico-religioso. I membri della comunità sono soggetti a norme rigorose: devono osservare il sacro silenzio e riconoscere l'autorità dogmatica della tradizione risalente a P. (l'ipse dixit, αὐτὸς ἔφα, è anzitutto una formula pitagorica), inoltre devono obbedire a regole pratiche. Il pitagorismo, infatti, è decisamente segnato dalla concezione dell'aldilà e dalla dottrina (propriamente pitagorica, più ancora che orfica) della metempsicosi, secondo cui le anime vivono varie esistenze corporee, trasferendosi in organismi umani o animali a seconda del maggiore o minore affrancamento dalle passioni corporee manifestato nell'esistenza precedente. Con tale idea è connesso il divieto di cibarsi di alcuni alimenti, in partic. di carne, per quanto a questo proposito la tradizione offra notizie molto divergenti. Ma non c'è dubbio che, oltre ai motivi etico-religiosi, siano impliciti già nel più antico pitagorismo interessi scientifici, in primo luogo per le ricerche matematiche e musicali. Diverse testimonianze, tra cui quella di Proclo, attestano come P. sia stato lo

‘scopritore’ del teorema che porta il suo nome e che in realtà era già noto agli antichi babilonesi; se è possibile che egli avesse elaborato una forma di filosofia nella quale i concetti di numero, armonia, uno e limite rappresentavano i fondamenti di una visione unitaria della realtà, non dimostrata appare invece la fondazione teorica della matematica come scienza autonoma e tanto meno la dimostrazione di teoremi particolari.

* Pitagorismo [dal gr. πυθαγορισμός].

La dottrina del matematico e filosofo greco Pitàgora di Samo (sec. 6° a. C.), la cui opera e il cui insegnamento non sono sempre distinguibili da quelli dei suoi immediati seguaci e di più tarde correnti dette pitagoriche. Nucleo centrale delle dottrine di Pitagora è il primato del numero come elemento costitutivo di tutte le cose (pari e dispari, determinato e indeterminato), fondamento dell’armonia della realtà: di qui lo sviluppo degli studî matematici concepiti anche come vie di purificazione spirituale. Il pitagorismo si delinea subito non solo come scuola filosofica, ma come orientamento mistico-religioso, organizzato in comunità con precise norme etiche: scopo ultimo della vita filosofica è la contemplazione dell’armonia del cosmo per risalire di qui al principio divino che regge il tutto e da cui l’anima umana, immortale, è partecipe (molte dottrine pitagoriche sono vicine alla tradizione orfica). Nella scuola pitagorica grande sviluppo hanno anche avuto gli studî astronomici che, in Filolao e Iceta, giungono a prospettare l’ipotesi di un fuoco centrale attorno al quale ruotano Terra e Anti-Terra, pianeti come gli altri (a questa intuizione pitagorica si riferirà Copernico).

** Filolào di Crotone.

Astronomo, matematico e filosofo della scuola pitagorica (n. 470 a. C. circa - m. tra la fine del 5º sec. e il principio del 4º a. C.). Sfuggito alle persecuzioni dei pitagorici di Crotone, riparò a Tebe dove fondò una scuola. "Tutto ciò che si conosce ha un numero e senza il numero non si potrebbe conoscere o pensare alcunché", dice un celebre frammento di Filolao. Perciò il numero è la legge del cosmo, e il limite (numero dispari) e l'illimitato (numero pari) sono i principî delle cose, accanto ai quali F. pose il "parimpari", cioè quell'unità che aggiunta al pari lo rende dispari e aggiunta al dispari lo rende pari. Di qui l'esaltazione della mistica decade, il numero 10, somma del parimpari, del primo pari, del primo dispari e del primo quadrato. Nel sistema cosmico di F. (chiamato nel Rinascimento ipotesi pitagorica, ed erroneamente creduto simile a quello copernicano), il cosmo è compreso tra l'Olimpo e un fuoco centrale immobile (che non è però il Sole). Fra l'Olimpo e il fuoco centrale ruotano dieci corpi celesti: primo e più esterno quello che porta le stelle fisse, poi i cinque pianeti allora conosciuti, e infine il Sole, la Luna, la Terra e l'Antiterra che è la più vicina al fuoco centrale, e che non si può mai vedere dalla Terra, perché quest'ultima è sempre rivolta verso l'Olimpo.

## SCUOLA ELEATICA

Scuola filosofica greca, fondata, secondo la tradizione, in Elea, nella Magna Grecia, da Senofane da Colofone, rapsodo ionico del 6° sec. a.C. Ma il suo maggior rappresentante e il vero fondatore della dottrina eleatica della realtà è Parmenide. Caratteristica fondamentale è la differenza profonda posta da Parmenide tra il mondo sensibile, molteplice e mutevole, regno del divenire e dell'apparenza (che quindi non si può dire che sia), e il mondo intelligibile, oggetto della ragione, il solo che esista e che quindi possa dirsi che 'è'. L''essere' così affermato come unica vera realtà in quanto esente da ogni possibile contraddittorietà fu progressivamente ontologizzato dai discepoli: da Zenone, con la dottrina dell'essere come Uno, e da Melisso, con il quale era ammessa, in linea di principio, la possibilità di una pluralità di realtà, qualora esse avessero avuto quelle caratteristiche che Melisso riconosceva come proprie del solo 'essere' parmenideo. Nel riconoscimento di questa possibilità sta la genesi del posteriore pluralismo e, in tal modo, l'e., soprattutto nel suo contrasto con l'eraclitismo, influenzò profondamente il corso ulteriore del pensiero greco.

## SENOFANE DI COLOFONE

Poeta e filosofo greco del sec. VI a. C. Nato, secondo Apollodoro, nell'olimpiade 50a (580-77), era ancora in vita a 92 anni (giusta il vanto espresso da lui medesimo: v. il fr. 8 Diels); stando ad altre notizie, avrebbe superato il secolo. Lasciò presto la nativa città dell'Asia Minore e passò la maggior parte della vita errando pel mondo greco e recitando versi, secondo la tradizione degli aedi; solo nella tarda vecchiaia si fermò ad Elea (Ελέα, Velia), colonia dei Focesi nella Magna Grecia e poi centro della tradizione filosofica che si disse perciò "eleatica", e che una corrente dossografica considerò inaugurata dallo stesso S. Scrisse elegie, di cui è superstite qualche ampio brano: minori frammenti restano dei Σίλλοι (Silli, cioè componimenti satirico-polemici, coi quali forse s'identificano le Παρῳδίαι, Parodie) e del Περὶ φύσεως (Intorno alla natura delle cose), in cui più propriamente erano esposte le sue concezioni filosofiche. Di due suoi poemi Fondazione di Colofone e Fondazione della colonia di Elea non si ha che la notizia.

La fisionomia mentale di S. si manifesta già nei brani superstiti delle elegie, in cui pure doveva esser meno prevalente il contenuto polemico e filosofico. Nel fr. 1 S. loda chi, nei simposî, racconta non "le lotte dei Titani e dei Giganti e dei Centauri, invenzioni degfi antichi", bensì cose serie, conformi al suo ideale della ἀρετή. E questo nuovo ideale di "virtù" è

tipicamente contrapposto all'antico, cioè all'ἀρετή omerica dell'aristocrazia greca, nel fr. 2, dove agli atleti, vincitori ad Olimpia, si contrappongono superbamente i rappresentanti dell'intelligenza, i σοφοί, ché "de" a forza degli uomini e dei cavalli è migliore la nostra sapienza". Alla σοφίη, l'abilità-eccellenza-sapienza", di cui, p. es., Pindaro è tipico banditore ancora un secolo più tardi, si sostituisce una σοφίη che può dirsi quella del primo "sofista" della Grecia, quando con tal nome si alluda all'aspetto della reazione contro i dati della tradizione religiosa, sociale, politica. Di questa σοφίη S. ha eccezionale senso ed orgoglio (anche nel fr. 8, contenente il già ricordato accenno autobiografico, i primi due versi andranno interpretati non come di consueto, "son già 67 anni che fanno errare qua e là il mio affanno per la terra ellenica" bensì, "son già 67 anni che diffondono il mio pensiero per la terra ellenica".

D'altra parte, questo atteggiamento di critica intellettualistica pone S. in contrasto con quella stessa tradizione rapsodico-aedica, che egli pure per certo aspetto continua nella sua professione di cantore girovago. Ma il rapsodo tradizionale è sostanzialmente un ripetitore di canti epici, che vede in Omero l'autore di ogni arte e scienza: S., che piuttosto recita versi suoi, si distacca dal gran maestro dell'Ellade anche sul piano del sapere. La polemica antiomerica si svolge precipuamente nei Silli: "tutti sono stati fin da principio a scuola da Omero"; e al pari di Omero è falso maestro Esiodo, appaiato al primo così come più tardi verso la fine del secolo, sarà per Eraclito, che per tale aspetto continua la polemica di S. pur senza simpatie per il suo stesso autore. La polemica antiomerica s'impernia principalmente su quella confutazione delle inadeguate idee del divino, che costituisce uno dei momenti tipici del pensiero senofaneo. Gli antichi poeti, infatti, raffigurano gli dei come cattivi uomini, mentre già è erroneo rappresentarli come uomini. "I mortali credono che gli dei nascano, che abbiano veste, voce, fisionomia come la loro"; ma anche gli animali, se potessero dipingere, si raffigurerebbero gli dei a loro immagine e somiglianza, così come gli Etiopi li rappresentano negri e camusi e i Traci coi capelli biondi e con gli occhi azzurri. Motivo fondamentale della concezione religiosa di S. è con ciò l'avversione a quell'antropomorfismo, di cui l'immoralità di certe rappresentazioni mitologiche e poetiche non è che una conseguenza: s'intende quindi come nella sua raffigurazione della divinità debbano intervenire piuttosto negazioni di attributi tradizionali che determinate posizioni di attributi nuovi. Ed ecco, nel Περὶ φύσεως, il "dio unico, massimo fra gli dei e fra gli uomini, non simile ai mortali né nell'aspetto né nel pensiero": dio che è "tutto sguardo, tutto pensiero, tutto orecchio", e che non ha bisogno di moto né di sforzo per esercitare il suo dominio sulle cose.

Se non si tien conto da un lato di tale carattere di negatività polemica, e quindi di relativa indeterminatezza, della concezione di S., e d'all'altro della sua generale impostazione arcaica, perciò eminentemente indifferenziata

rispetto alle seriori determinazioni dossografiche, non si sfugge alle difficoltà ermeneutiche su cui si è a lungo affaticata la critica. Vero è che la prima indeterminatezza è in fondo propria di ogni teologia, in quanto ogni avvicinamento al divino si svolge via negationis, per eliminazione di quelle limitatezze e deficienze che appaiono proprie del finito e dell'umano: ma S., che può dirsi il primo teologo dell'Occidente aggiunge a tale indeterminatezza quella caratteristica della mentalità arcaica, in cui convivono ancora indistinti i termini delle discriminazioni posteriori. Così, per quel che concerne il fr. 23, il fatto che il θεός vi si presenti da un lato come "uno" e dall'altro come "massimo tra gli dei e tra gli uomini" ha fatto chiedere ai critici se S. sia stato propriamente monoteista (la seconda formula persistendo solo per reminiscenza popolare letteraria), o se abbia invece voluto soltanto organizzar meglio il politeismo intorno a una divinità centrale e dominante. Ma già qualcuno (e anzitutto Eduard Meyer) ha avvertito come la distinzione fra monoteismo e politeismo abbia poco rilievo per la mentalità greca del tempo: e l'obiezione (Nestle) che ciò non valga per il "monista" S. è solo un riflesso dell'idea, come si vedrà assai discutibile, del suo "monismo" metafisico. Analogamente, nel fr. 24 οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ ξοεῖ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ᾽ ἀκούει è vano cercare la fonte (specie circa il rapporto del "vedere" e dell'"ascoltare" col νοεῖν, che è in generale, arcaicamente, il "percepire nella coscienza", l'"avvertire-pensare") di alcune formulazioni di Parmenide e di Epicarmo, che pur sembrano riecheggiarlo: quel che importa a S. non è già la determinazione precisa e positiva della divinità in quanto sintesi e totalità di vista, udito e pensiero, ma bensì l'esclusione dei limiti che ad essa pone la religiosità comune in quanto immagina i suoi poteri conoscitivi ristretti a quegli organi particolari in cui essi sì manifestano nell'uomo. Si è, insomma, sul piano mentale del bambino che apprende come "Dio veda oltre le mura", e che è con ciò meno primitivo di Omero, per cui p. es. Ares e Afrodite possono restar celati a tutti i numi, salvo che a Helios, il quale soltanto per la sua posizione "tutto vede e tutto sente".

Più delicato è il problema del fr. 25. Anzitutto è assai verosimile che esso sia immediatamente preceduto dal fr. 26, dov'è affermata l'immobilità di Dio, che "resta sempre nello stesso luogo", giacché "non gli si addice lo spostarsi or qua or là". Quel che importa, qui (sia per la mentalità primitiva di S., sia per il suo presunto nesso con l'eleatismo, su cui cfr. più oltre), è che l'immobilità è dimostrata non mercé quell'antitesi dell'essere al non essere che, creata da Parmenide, conduce poi attraverso Melisso alla negazione propriamente eleatica del divenire e del moto, ma solo con l'empirico rilievo dell'incongruenza di una concezione della divinità come tale che abbia bisogno di "andare or qua or là" (μετέρχεσθαι ἄλλοτε ἄλλῃ, che non è un astratto κινεῖσθαι) al pari di un comune mortale. Perché, d'altronde, questo "andar qua e là"? Anche qui non c'è che da presupporre,

come termine della polemica, il mondo omerico: per attuare i loro intenti, i numi vi si spostano da luogo a luogo, e non di rado è l'assenza, o il ritardo, che rende loro impossibile l'azione. S'intende allora benissimo qual'è lo "sforzo" di cui, nel fr. 26 (ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει), il dio senofaneo è esonerato: per compiere quel che deve compiere, esso non deve recarsi sul luogo: basta che ci pensi, ed è fatto. Resta bensì un punto oscuro: il κραδαίνει, descrivente l'azione che la divinità compie senza sforzo, solo pensandoci. Già il Reinhardt ha messo in rilievo l'insostenibilità dell'interpretazione di πάντα κραδαίνει come "fa vibrare l'universo", nel seriore senso stoico della mens che agitat molem: κταδαίνει può esser qui solo "scuote", nel senso dell'antica idea onde il divino fa tremare la terra. "In Omero Zeus ha bisogno solo di accennare col sopracciglio, per scuotere il grande Olimpo: al dio di S. basta il puro pensiero, per far tremare di fronte a sé l'universo". Ma era un πόνος, una "fatica", muovere il sopracciglio? E, se s'intende che squassi l'Olimpo Zeus, fratello di Posidone "scuotiterra", che senso ha, specie per il dio senofaneo, lo "scuotere tutte le cose"? Di fatto, proprio l'omericità di una simile intuizione la rende sospetta presso un avversario della religiosità omerica. La difficoltà sparisce bensì quando si pensi che il κραδαίνει non sia in realtà che un κρααίνει. Questo è di fatto il verbo che, nel linguaggio omerico, si contrappone tipicamente al νοεῖν come il "tradurre in atto" al "concepire l'intento": in quanto il "recare ad effetto" è funzione precipuamente divina rispetto alle intenzioni degli uomini, quel verbo designa propriamente tale funzione, mentre, in quanto la stessa vita divina è esemplata su quella umana, anche per essa vale la dualità dell'intenzione e dell'azione, del νοῆσαι e del χρῆναι. Ed ecco nettissima la distinzione tra le divinità omeriche e quella senofanea: mentre per le prime altro è il "concepir l'idea" e altro il "metterla in atto", la seconda "col solo pensare, e senza la fatica dell'intervenire, realizza tutto". E anche Empedocle, che nei primi versi del fr. 134 riprende senza dubbio la polemica di S. contro l'antropomorfismo negando che la divinità abbia membra umane e concependola solo come una "mente", non le attribuisce che un "percorrere coi veloci pensieri tutto l'universo": dove il motivo della velocilà con cui "si scaglia (ἀίσσει) il pensiero" è del resto già in Omero, ma proprio adoperato solo come termine di paragone per la rapidità con cui Era si muove per andare a tradurre in atto l'ordine di Zeus. Per Omero, insomma, la divinità prima pensa e poi agisce, e tutt'al più, agendo, è veloce "come" il pensiero: per chi combatte il suo antropomorfismo è lo stesso pensiero della divinità che "si muove" e "attua", con la velocità, e superiorità allo sforzo, che gli è propria. Così entrambi i motivi del brano costituito dai frammenti 26 e 25 di S. risultano chiari anche nel loro nesso.

Questa mentalità di tipo arcaico-empirico, che si è veduta fin qui presupposta dalla polemica e dalla dottrina religiosa di S., quadra d'altronde

anche con quegli elementi di teoria naturalistica e gnoseologica che si possono parimenti considerare come suoi, in quanto attestati da suoi frammenti autentici. La terra è principio e fine di tutto (; noi ne vediamo, sotto i piedi, il limite superiore, confinante con l'aria, ma al di sotto essa si estende all'infinito; più propriamente, tutte le cose non derivano che da terra e acqua. Quest'ultima, com'è noto, è concezione antichissima, di cui sono tracce già in Omero: ma S. cerca di riempirla di un contenuto nuovo, mostrando per es. come le nubi, i venti, le piogge e quindi anche i fiumi nascano dal mare (fr. 30). Ed ecco il frammento che con ogni probabilità ci spiega meglio il significato di questa considerazione senofanea della natura: "E quella che chiamano Iride, non è anch'essa di sua natura che una nube, purpurea e rossa e verde allo sguardo". L'interpretazione naturalistica dei fenomeni serve cioè, principalmente, come ausilio nella lotta contro il politeismo antropomorfico della fede comune: il suo spirito di empiria positivistica è soprattutto in funzione polemica della mitologia religiosa a cui si oppone. Parimenti, non conviene conferire eccessivo rigore alle osservazioni gnoseologiche di S., che sono anch'esse evidentemente legate alla polemica contro la religione volgare, contestando agli oppositori che su tali argomenti sia possibile aver nozioni dirette, cioè attinte alla visione stessa delle cose, e non soltanto "opinioni", cioè idee acquisite indirettamente per riflessione.

Anche a proposito di queste dottrine senofanee, d'altronde, il mancato o non sufficiente avvertimento del loro carattere empirico e polemico, e la sovrapposizione del dossografico all'autentico, hanno posto non di rado la critica in difficoltà. A questo proposito, il dato dossografico più importante è, com'è noto, quello concernente il "monismo" metafisico di S., e la conseguente sua inaugurazione dell'eleatismo, poi condotto a massimo fiore dal suo "scolaro" Parmenide. Ma basta esaminare i documenti più antichi e validi di questa tradizione, e cioè gli accenni di Platone e di Aristotele, per notare come siano poco probanti. Il primo, che parla della "stirpe eleatica, iniziantesi con S. e ancor prima", è assai vago; il secondo, che del resto accenna nello stesso brano a Parmenide, Melisso e Zenone in forme che la critica più recente ha riconosciute inadeguate per tutti e tre, mostra di congetturare su dati mnemonici (in dieci righe s'incontrano tre "sembra" e un "si dice"). D'altra parte, è proprio a questo testo aristotelico che risale la considerazione di S. come "primo unizzatore" sia pure attenuata con l'avvertenza che egli "non chiarì affatto" il senso di tale unità, e che "verosimilmente, considerando la totalità del cielo, disse l'uno essere il dio". Anche quando si ammetta che questa ambigua e oscura frase aristotelica contenga qualcosa di più che un'arbitraria estensione ontologica di quella tesi dell'unità teologica, che sola ci è nota per documenti diretti, si dovrà concludere che a S. non può legittimamente ascriversi altro che una generica tendenza verso l'unità. Analoghe osservazioni valgono per tutti i restanti dati

dossografici concernenti questo "monismo" senofaneo, e che, quando non riecheggiano semplicemente il testo (e forse la confusione) di Aristotele, modernizzano ancora più il suo pensiero, formulandolo attraverso termini che presuppongono la problematica, parmenidea e zenoniana, dell'"ente" e dell'"uno".

E di fatto questa critica quadra anche con ciò che deriva da un esame della raffigurazione tiadizionale di S. come padre dell'eleatismo. Qui ha avuto importanza decisiva l'interpretazione parmenidea del Reinhardt (op. cit.), il quale, mostrando come il pensiero del massimo rappresentante dell'eleatismo nasca da un'impostazione affatto nuova e originale del problema logico-ontologico, ha insieme chiarito come esso non presupponga affatto, per la sua genesi, il monismo teologico, e presuntivamente ontologico, di S. Approfondendo questa interpretazione, la critica più recente (v. parmenide) ha messo in luce il sostrato propriamente arcaicolinguistico della logica ed ontologia parmenidea, e quindi segnata più nettamente la distinzione tra la sua forma mentis e quella di S. Ma per ciò stesso ha reso vano anche il paradossale capovolgimento della tesi tradizionale, che il Reinhardt compiva in quanto considerava Parmenide non solo indipendente da S. ma addirittura suo maestro (stabilitosi nella tarda vecchiaia ad Elea, S. avrebbe appreso da lui a ragionare in senso dialettico-metafisico). Questo capovolgimento, che non ha mai persuaso la critica, è del resto basato non solo su un troppo fiducioso accoglimento della tradizione dossografica (già sopra esaminata) circa la presunta metafisica di S., ma anche, e soprattutto, su ciò che a proposito di tale "metafisica" e del suo carattere "dialettico" dice lo pseudoaristotelico De Melisso Xenophane Gorgia. Nei capitoli 3 e 4, questo scritto attribuisce infatti a un pensatore non nominato, ma che taluni elementi, e la coincidenza con altri dati di Simplicio han fatto identificare con S., anche un'asserzione circa la natura né finita né infinita, né mobile né immobile, di Dio. Ma questa asserzione quadrerebbe piuttosto con la nota mentalità "dialettica" e antinomica di Zenone. (E a Zenone era invero attribuita, fino a circa un secolo fa, quella stessa parte dello scritto, il quale s'intitolava allora De Xenophane Zenone Gorgia). Del resto, se il riferimento della terza parte dello scritto a Gorgia è sempre stato fuori discussione, ed oggi certo è il fatto che la prima concerna non S. ma Melisso, ciò non esclude affatto che il riferimento della seconda a S. piuttosto che a Zenone non possa essere rimesso in discussione. Da studiare nuovamente, comunque, è anche l'ipotesi che fu già dibattuta nella prima metà dell'Ottocento, e cioè che nel brano siano mescolate tesi senofanee con tesi zenoniane. In ogni modo, già il Diels, in base all'evidente incompatibilità di un'asserzione della parallela finità e infinità, moto e quiete del divino con le parole stesse di S., considerava ciò come errore dell'anonimo autore dello scritto, e faceva dipendere da esso anche l'analogo accenno che s'incontra nella già citata pagina di Simplicio, sia pure inserito

in mezzo a una citazione teofrastea. Ma il Reinhardt ha mostrato come tanto l'Anonimo quanto Simplicio dipendano da Teofrasto, la figura del S. "metafisico-dialettico" risultando così convalidata dalla più autorevole dossografia peripatetica. Contro quest'ultima conclusione basta d'altronde ricordare (Zeller, Covotti) come Teofrasto non dica tanto che S. teorizzò il dio-uno come "né finito né infinito né mobile né immoto", quanto che "S. non pose il dio-uno né come finito né come infinito né come mobile né come immoto". Non si tratta, cioè, che di quella "mancanza di precisazioni", e cioè indeterminatezza arcaica, che già, come s'è visto, imputava a S. Aristotele. L'Anonimo interpretò il passo teofrasteo nell'altro senso: donde la genesi del S. antinomico, e le polemiche che ancora duravano al tempo di Simplicio. Così anche il fondamento più cospicuo della tesi reinhardtiana del S. metafisico-dialettico si manifesta insussistente.

Infine, anche gli accenni gnoseologici, di cui si è cercato di segnalare il carattere empirico-polemico, sono stati, sulla base dell'interpretazione datane da Sesto Empirico, spesso accentuati e sistematizzati in una sorta di negazione scettica della possibilità del conoscere, onde l'uomo rimarrebbe condannato al mero δόκος, cioè alla semplice "impressione soggettiva" sulle cose, a lui eternamente celate nella loro oggettività. Ma è noto come la dossografia di Sesto Empirico, tendendo a trovare dappertutto precursori e testimonî del verbo scettico, imponga molto spesso al pensiero antico una patina seriore. D'altronde, come questo δόκος senofaneo non ha niente a che vedere col relativisrno soggettivistico più tardi prospettato e lamentato dagli scettici, così neppure è paragonabile alla δόξα di Parmenide: l'analogia attrae naturalmente chi si ponga dal punto di vista della tradizionale collocazione di S. a capo dell'eleatismo, ma viene a cadere per chiunque si renda conto della genesi affatto originale della δόξα nel pensiero parmenideo. Quest'ultima dottrina è infatti direttamente determinata da quella tipica impostazione linguistica, onde nasce l'antitesi parmenidea del "non è" all'"è" e tutta la sua problematica; mentre in S. (nonostante che il contrario sia stato affermato - ma solo in base alla "dialettica" dello scritto pseudaristotelico - da A. Rivaud e ripetuto da A. Rey e da R. Mondolfo) non s'incontra alcuna traccia d'influenza arcaica del linguaggio nella determinazione della verità-realtà. Commisurata, quindi, a quella grande lotta fra le esigenze del linguaggio e quelle della visione mentale, che determina la genesi e l'evoluzione della logica greca, si può dire che la mentalità senofanea sta senz'altro dalla parte della contemplazione: il che conferma da più vasto angolo visuale la nota interpretazione data da H. Fraenkel al fr. 34. Anche i fr. 18 e 36 consuonano con questo ideale della scienza e verità, che corrisponde alla contrapposizione del "celato" al "palese", comune alla cultura greca del tempo: tanto si conosce quanto effettivamente si vede, e finché non si è veduto non si può che congetturare. Ancora immune delle angoscie linguistiche di Eraclito e di Parmenide, S. non

può temere che il correttamente espresso si opponga all'esattamente veduto e la visione diretta resta quindi per lui l'unica veste ideale della verità.

Enciclopedia italiana

di Guido Calogero

## PARMENIDE

Pensatore (6°-5° sec. a.C.). È il massimo rappresentante della scuola eleatica. La sua ἀκμή (quarantesimo anno dell'età, considerato dagli antichi dossografi come culmine della vita e dell'attività filosofica) è collocata da Apollodoro nella 49a olimpiade (504-1 a.C.). Allievo, secondo una tradizione che la storiografia moderna ha spesso messo in dubbio e talvolta rovesciato, di Senofane di Colofone, elaborò, nel suo poema in esametri Περὶ φύσεως («Intorno alla natura»), la dottrina eleatica dell'essere, di importanza capitale nella storia del pensiero greco. In scavi condotti a Velia (Elea) si sono rinvenute, in momenti diversi, una testa e un'erma acefala (1° sec. d.C.) recante il nome di P.: si tratterebbe del primo ritratto sicuramente parmenideo (rappresentante di un tipo ampiamente documentato) finora pervenutoci, scoperto insieme ad altre erme e a una statua, relative a medici attivi a Elea. Nell'epigrafe, P. è indicato come Οὐλιάδης φυσικός: il primo attributo è da connettere probabilmente con il culto di Apollo Οὔλιος, divinità salutare, e sembra qualificare P. come capostipite ideale della scuola medica eleate.

Il poema Περὶ φύσεως. I frammenti dell'opera che sono pervenuti presentano notevoli difficoltà ermeneutiche, accresciute dal fatto che poco vantaggio deriva dalle interpretazioni antiche che a essa si riferiscono. Già Platone, infatti, che per P. ha la più grande reverenza, vede spesso le sue dottrine in una luce più generale, per cui vengono talvolta a fondersi con quelle di Melisso di Samo. Aristotele, nemico acerrimo della dottrina eleatica dell'essere, non si attarda troppo a definire, nell'esposizione storica contenuta nel libro I della Metafisica, le particolari divergenze teoriche dei rappresentanti di quella scuola, per quanto le sue poche indicazioni rimangano d'importanza essenziale, e siano utilmente ampliate, in qualche punto, da Teofrasto. Più tardi l'interpretazione (come per es. nel neoplatonismo e nei commentatori che ne dipendono, come Simplicio) si rivela sempre più deformata secondo gl'interessi teorici delle scuole, che a loro volta continuavano certi aspetti dell'eleatismo.

Il poema si apre con un'introduzione, che ci è pervenuta quasi per intero e che descrive in forma allegorica come l'autore giunga, condotto dal carro delle Eliadi, di fronte alla dea reggitrice del mondo (Δίκη, la Giustizia), e sia da essa esortato alla conoscenza tanto del vero sapere, quanto delle «opinioni dei mortali». Alla conoscenza delle verità corrisponde la parte più

propriamente positiva e metafisica della concezione parmenidea. Per accedere a essa P. prescrive che si percorra la via della Persuasione, compagna della Verità, e cioè quella nella quale si adopera soltanto l'«essere»* e l'«è», e si esclude rigorosamente il «non essere» e il «non è». Affermare che «il non essere è» è infatti immediatamente contraddittorio, e costituisce la prima e principale via dell'errore; ma da evitare è anche la seconda via dell'errore, costituita dalla contemporanea affermazione dell'essere e del non essere. Il valore di quest'«essere» si chiarisce quando si tenga presente la determinazione che se ne dà: il νοεῖν, il «pensare», è inseparabile «da quell'essere in cui si trova espresso». E ciò spiega a un tempo l'origine ideale della concezione parmenidea dell'ente e il vero significato della sua identificazione dell'ente con il pensiero. Quest'«essere» – che non è (come per lungo tempo si è interpretato) «espresso e manifestato» nel pensiero, ma anzi proprio forma espressiva e manifestante di questo stesso pensiero – non poteva non ridursi, nel suo motivo originario, all'«essere» astraibile come forma comune di tutti gli «è» costituenti le singole affermazioni empiriche. Si comprende così tutta la genesi ideale, e al tempo stesso il cardine, del pensiero di P., il quale parte dal rilievo delle molteplicità delle singole designazioni delle cose, rispetto all'unità dell'essere con cui esse si predicano e si affermano. Ma le singole cose non sono soltanto particolari, di fronte all'unità dell'essere: sono anche contraddittorie, perché ciascuna di esse «è» in un modo in quanto «non è» in un altro, e quindi mescola insieme contraddittoriamente l'essere e il non essere. Propriamente vero, e quindi reale, è soltanto «ciò che è» senz'altra determinazione: l'«ente» (τὸ ἐόν). S'intende, d'altra parte, che l'«ente», di cui così P. scopre la natura in base a un'analisi della natura logico-verbale del pensiero, non è per lui un «essere» ideale o logico, che perciò si distingue dall'«essere» reale, ma è anzi, in virtù dell'originaria indistinzione delle sfere ontologica, logica e linguistica propria della mentalità arcaica, la stessa realtà nella sua più vera e solida forma: e può così essere definito come non nato né perituro; non interiormente diverso o diviso, e perciò tutto compatto e pieno; non mobile; e, infine, neppure infinito, perché l'infinità è imperfezione, e quindi definito nella più perfetta forma geometrica, quella della sfera; tutti questi attributi sono dedotti da P. in base a quella che egli chiama la κρίσις dell'ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν («distinzione dell'è dal non è»): l'esclusione, cioè, di ogni predicazione di non «essere» che venga a contraddire la purezza della predicazione dell'«essere». La stessa tipica indistinzione tra sfera logico-verbale e sfera ontologica si ripete a proposito di quel mondo «secondo opinione» (κατὰ δόξαν) la cui dottrina P. fa seguire, nella seconda parte del suo poema, alla teoria del mondo «secondo verità» (κατὰ ἀλήθειαν), cioè dell'ente. Tale dottrina, centrata sull'opposizione luce-tenebre, riprende largamente e reinterpreta motivi tipici della cosmologia precedente. Nel campo della geometria si deve a lui una critica dei concetti geometrici fondamentali; oltre alla distinzione delle

linee in rette, curve e miste (che a lui è attribuita da Proclo, nel commento di Euclide), sembra che gli si debba l'osservazione che le definizioni negative (come quella euclidea del punto come «ciò che non ha parti») sono quelle che maggiormente convengono ai principi. Una certa tradizione riconduce a P. le nozioni puramente razionali degli enti geometrici (punto, linea, superficie); così, per es., il concetto di linea sarebbe, per P., quello di pura lunghezza senza larghezza, in opposizione alla concezione pitagorica di linea costituita da punti monadi, che risponde a una conoscenza empirica non ancora razionalizzata.

L'influenza di Pamenide. Enorme è stato l'influsso esercitato dalle dottrine parmenidee. Direttamente, esse pongono (mostrandone l'esigenza nella stessa sua soluzione negativa) tutti i problemi fondamentali della logica e della dialettica (rapporto di essere e non-essere, affermazione e negazione, positivo e negativo, essere esistenziale ed essere predicativo), su cui poi si affatica tutto il grande pensiero logico greco, dalla sofistica alla dialettica socratica e da Platone ad Aristotele. Indirettamente (e cioè attraverso la concezione di Melisso, che diverge dalle posizioni parmenidee non tanto perché nega la finità dell'ente quanto perché trasferisce il carattere costitutivo della realtà dall'indeterminatezza assoluta dell'essere escludente il non essere all'immobile costanza temporale della determinazione) esse fondano il concetto eleatico della realtà-verità come eternamente immutabile, e stabilisce quell'antitesi di eleatismo ed eraclitismo che ha poi così grande influsso sui sistemi pluralistici di Empedocle, Anassagora e Democrito e sull'idealismo aristotelico, platonico e neoplatonico.

Lessico

* Essere.

Della genesi del concetto di e. si considera primo autore Parmenide: ma in realtà questi parlò piuttosto dell''ente' (τὸ ἐόν «ciò che è») e non diede mai valore ontologico alla sostantivazione del verbo εἶναι. Tuttavia, il processo che condusse Parmenide dalla sfera delle affermazioni-negazioni particolari, in cui ogni 'è' si accompagna a un 'non è', all'asserzione dell'unico 'ente', è quello stesso che più tardi, attraverso l'astrazione da ogni contenuto determinato del pensiero, portò all'idea generalissima dell''essere', come concetto di estensione massima e comprensione minima. Di questo 'essere', che in tal modo è il più vuoto e povero di tutti i concetti, già Aristotele aveva fatto in certo senso giustizia, quando aveva parlato dei molti significati in cui può usarsi la sua predicazione. Il concetto dell'e. è ripreso e approfondito nella speculazione medievale, che lo riferisce innanzitutto a Dio come 'lo stesso e.' o 'totalità dell'e.'. Da Dio, e. semplicissimo come puro atto di esistere, in cui coincidono essenza ed esistenza, sono distinte le creature, in cui v'è distinzione, e composizione, di

essenza (e. come potenza) ed esistenza (e. come atto). L'e. dunque non ha lo stesso significato nel creatore e nelle creature: l'e. di queste è una partecipazione 'analogica' all'e. di quello.

Nel pensiero moderno il concetto di e. assume particolare rilievo in filosofie come quella di B. Spinoza, dove e. indica l'e. di Dio (e insieme delle cose) nella sua necessità, o altresì in quella hegeliana, dove s'inserisce in una critica globale della metafisica classica dell'essere. Nella prima metà del 19° sec. A. Rosmini pose nel concetto dell'e. il fondamento ontologico di ogni realtà particolare; nella seconda metà del secolo, con l'affermazione del positivismo, il concetto dell'e. rimase in ombra, per essere poi ripreso negli ultimi due decenni di quel secolo e nel successivo dalla filosofia neoscolastica e dal neohegelismo. Presente nella fenomenologia di E. Husserl, il problema dell'e. ha un particolare rilievo nell'esistenzialismo, specialmente nel pensiero di M. Heidegger, K. Jaspers e J.-P. Sartre.

Apparenza

La famiglia di termini ricollegabili alla nozione di apparenza (φαινόμενον; φαίνεσθαι; ecc.), connessa a quella di «opinione» (δόξα) e contrapposta a «verità», è presente nei filosofi presocratici, tra i quali Parmenide parla della «via dell'opinione» e delle «cose apparenti» come alternativa alla via dell'«essere» e della «verità».

Enciclopedia italiana

di Goffredo COPPOLA - Guido CALOGERO - Federigo ENRIQUES -

PARMENIDE (Παρμενίδης, Parmenĭdes) di Elea. - Pensatore greco, massimo rappresentante della scuola eleatica. La sua acme (quarantesimo anno dell'età, considerato dagli antichi dossografi come culmine della vita e dell'attività filosofica) è collocata da Apollodoro nel 500 a. C. Scolaro, secondo la tradizione, di Senofane di Colofone fondatore della scuola eleatica, elaborò, nel suo poema Intorno alla natura, la dottrina eleatica dell'essere, d'importanza capitale nella storia del pensiero greco.

I frammenti del Περὶ φύσεως sono raccolti, con vers. tedesca e insieme con le testimonianze, in H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, 4ª ed., Berlino 1922, pp. 138-65. (L'ediz. è decisamente superiore a tutte le precedenti; la versione e l'interpretazione risentono alquanto dell'atteggiamento mentale del Diels, filologo grandissimo ma non grande interprete filosofico. La sua versione resta peraltro ancora oggi punto di partenza per la discussione ulteriore). Buone versioni italiane mancano: di scarsissimo valore critico sono quelle di M. Cardini, Gli Eleati, Lanciano s. a.

e M. Untersteiner, Parmenide, Torino 1925. La loro interpretazione ha offerto sempre difficoltà grandissime, accresciute dal fatto che poco vantaggio deriva dalle interpretazioni antiche che ad esse si riferiscono. Già Platone, infatti, che per P. ha la più grande reverenza (egli adopera a suo proposito il famoso saluto omerico di Elena a Priamo, "venerando e formidabile") e che molto si affatica intorno ai suoi problemi, vede spesso le sue dottrine in quella luce più generica, onde esse vengono senz'altro a fondersi con quelle di Melisso (v.). E Aristotele, nemico acerrimo della dottrina eleatica dell'essere, non si attarda troppo a definire, nell'esposizione storica contenuta nel libro I della Metafisica, le particolari divergenze teoriche dei rappresentanti di quella scuola, per quanto le sue poche indicazioni rimangano d'importanza essenziale, e siano utilmente ampliate, in qualche punto, da Teofrasto. Più tardi l'interpretazione (come, p. es., nel neoplatonismo e nei commentatori che ne dipendono, come Simplicio) riesce sempre più deformata secondo gl'interessi teorici delle scuole, che a loro volta continuavano certi aspetti dell'eleatismo.

Secondo l'interpretazione tradizionale, P., scolaro di Senofane, continua la sua dottrina teologica dell'unico Dio nella dottrina ontologica dell'unico ente. Il Reinhardt (v. Bibl.) ha negato recisamente questa dipendenza, ed ha anzi cercato di stabilire la dipendenza inversa: Senofane, cioè, giunto in tarda età ad Elea, avrebbe subito l'influsso del giovine P., e dato alla sua libera critica religiosa e scientifica quella incongrua veste dialettica, di cui resterebbero le tracce nella parte dello pseudoaristotelico De Melisso, Xenophane, Gorgia, dedicata all'esposizione delle sue dottrine. Se assai poco accettabile è questo capovolgimento del Reinhardt, certo è invece il carattere, da lui così messo in miglior luce, di profonda indipendenza e novità che contraddistingue la concezione di P. rispetto a quella di Senofane, e che rende la semplice deduzione storica del primo dal secondo quasi completamente inutile per comprendere la genesi del suo pensiero. L'unico motivo di comunanza tra i due pensatori consiste infatti nel predicato di unità, pertinente tanto al dio di Senofane quanto all'ente di P. Ma l'idea dell'unità, propria del reale più vero ed originario, è comune anche a tutta la speculazione ionica, e non spiega nulla in particolare. Giustamente, quindi, la critica più moderna ha cercato di comprendere la genesi interiore del pensiero di P. solo tentando di approfondire la diretta interpretazione, assai complicata e difficile, dei suoi frammenti.

Il poema si apre con una introduzione, che ci è pervenuta quasi per intero (framm. 1 Diels) e che descrive in forma allegorica come l'autore giunga, condotto dal carro delle Eliadi, di fronte alla dea reggitrice del mondo, e sia da essa esortato alla conoscenza tanto del vero sapere ("l'incrollabile cuore della ben rotonda Verità"), quanto delle "opinioni dei mortali". Alla conoscenza della verità corrisponde la parte propriamente positiva e metafisica della concezione parmenidea. Per accedere ad essa, i

framm. 4, 6 e 7 prescrivono che si percorra la "via della Persuasione, compagna della Verità", e cioè quella nella quale si adopera soltanto l'essere" e l'"è", e si esclude rigorosamente il "non essere" e il "non è". Affermare che "il non essere è" è infatti immediatamente contraddittorio, e costituisce la prima e principale via dell'errore; ma da evitare è anche la seconda via dell'errore, costituita dalla contemporanea affermazione dell'essere e del non essere. Per intendere tutto ciò è necessario capire esattamente il significato dell'"essere" e del "non essere", di cui parla in questi luoghi Parmenide. Se l'"essere" fosse qui, senz'altro, l'"ente" i cui predicati ontologici vengono elencati nel frammento 8, non si capirebbe in che senso si dovesse evitare accuratamente il pericolo di negarlo. Aveva mai alcun greco, prima di P., affermato il "non-ente" o negato l'"ente"? L'avrebbe bensì, più tardi, fatto Gorgia (v.), ma proprio in quanto non affermava cosa a cui credesse ma sosteneva un paradosso, dedicato appunto a capovolgere ironicamente la posizione eleatica. Il valore di quest'"essere" si chiarisce invece quando si tenga presente la determinazione che ne dà lo stesso framm. 8, designando ai versi 35-36 il νοεῖν, il "pensare", come inseparabile "da quell'essere in cui si trova espresso". E ciò spiega ad un tempo l'origine ideale della concezione parmenidea dell'ente e il vero significato di quella sedicente sua identificazione dell'ente col pensiero, che è stata interpretata e valutata in così diversi modi, ma non mai propriamente discussa e criticamente accertata.

Sotto l'influsso, infatti, di un'interpretazione inammissibile del precedente verso 34, e del fraintendimento neoplatonico del framm. 5, non si vedeva come quest'"essere", che non era già (come capovolgendo si traduceva) "espresso e manifestato" nel pensiero ma anzi proprio forma espressiva e manifestante di questo stesso pensiero, non potesse non ridursi, nel suo motivo originario, all'"essere" astraibile come forma comune di tutti gli "è" costituenti le singole affermazioni empiriche. Osservazione, questa, che invece rende comprensibile tutta la genesi ideale, e l'interiore organismo, del pensiero di P. Il quale parte dal rilievo della molteplicità delle singole designazioni delle cose rispetto all'unità dell'essere con cui esse si predicano e s'affermano. Ma le singole cose non sono soltanto particolari di fronte all'unità dell'essere: sono anche contraddittorie, perché ciascuna di esse "è" in un modo in quanto "non è" in un altro, e quindi mescola insieme contraddittoriamente l'essere e il non essere. Propriamente vero, e quindi reale, è soltanto "ciò che è", senz'altra determinazione: l'"ente" (τὸ ἐόν). Ecco compresa la genesi ideale dell'"ente" parmenideo, e insieme quella delle "vie dell'errore" come metodi in cui, pensata la verità nelle sue determinazioni empiriche, si giunge alla contraddittoria asserzione del "non-essere". Compiuta in forma estrema e universale, e cioè negante affatto l'opposto essere, quell'asserzione costituisce la prima e più assurda via dell'errore (e il richiamo parmenideo influisce ancora sul vecchio Platone); affiancata

all'asserzione dell'essere, essa dà luogo alla seconda e più comune via dell'errore, percorsa da ogni "opinione" umana asserente il particolare e quindi sommante insieme essere e non essere, e tipicamente rappresentata da Eraclito (se contro questo suo grande contemporaneo, com'è assai probabile e congruo, e come quindi non è necessario negare col Reinhardt, è particolarmente diretta da P. la seconda parte del framm. 6).

S'intende, d'altra parte, che l'"ente", di cui così P. scopre la natura in base a un'analisi della natura logico-verbale del pensiero, non è per lui un "essere" ideale o logico che perciò si distingue dall'"essere" reale, ma è anzi, in virtù dell'originaria indistinzione delle sfere ontologica, logica e linguistica propria della mentalità arcaica, la stessa realtà nella sua più vera e solida forma: e può così esser definito (nel framm. 8) come non nato né perituro (e anzi neppure appartenente al passato e al futuro, ma solo all'eterno presente del νῦν, giacché, se se ne afferma l'"è", deve negarsene il "fu" e il "sarà": contro ciò che poi dirà Melisso); non interiormente diverso o diviso, e perciò tutto compatto e pieno; non mobile; e, infine, neppure infinito, perché l'infinità è imperfezione, e quindi definito nella più perfetta forma geometrica, quella della sfera (attributo, quest'ultimo, tipico per la singolare tendenza del pensiero greco verso il finito, ma insieme problematico per il carattere di assolutezza dell'ente parmenideo, che doveva escludere da sé ogni non essere, cioè ogni negazione e determinazione, e quindi logicamente respinto da Melisso). Tutti questi attributi sono dedotti da P. in base a quella che egli chiama (fr. 8, vv. 15-16) la κρίσις dell'ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, la "distinzione dell'è dal non è": l'esclusione, cioè, di ogni predicazione di "non essere", che venga a contraddire la purezza della predicazione dell'"essere". Che i predicati che risultano da tale controllo logico-verbale abbiano poi per P. immediato valore ontologico, non deve sorprendere quando si pensi al carattere primitivo di questo pensiero, come, in genere, di tutto il pensiero presofistico, non ancora giunto, come si è detto, alla distinzione dell'ontologia dalla logica-gnoseologia e quindi portato a considerare il vero come reale e il reale come vero. Questo è, anzi, proprio il solo significato legittimo della cosiddetta identità parmenidea di essere e pensiero: identità che non esiste nel senso di un'adeguazione e dissoluzione mistica del pensiero nell'essere (né avrebbe potuto, perché per tale riflessa identificazione sarebbe stata necessaria una precedente distinzione), ma esiste bensì nel senso della primitiva e irriflessa unità, onde ciò che si controlla "vero" nel pensiero e nella parola viene sentito come senz'altro "reale". Di qui il lato di verità anche delle interpretazioni materialistiche" del pensiero parmenideo, che puntando sull'attributo di "pienezza" del suo ente definiscono questo come materia che riempie l'universo, e gli negano perciò quel carattere di razionalità metafisica, onde il Hegel poteva dire che con P. la filosofia si era alzata per la prima volta nella sfera dell'ideale. Certo, P. pensò il suo ente come pieno e quindi come

esistente e resistente nel senso più concreto della parola (per quanto non pensasse mai di poterlo vedere e toccare, dopo tutti i suoi sforzi per distinguere il mondo intelligibile della verità dal mondo sensibile dell'opinione). Ma va anche avvertito che il "pieno" di P. è, con tipico sdoppiamento, ἐόν πᾶν ἔμπλεον ἐόντος, "ente tutto pieno di ente", cioè "ente senza scissione alcuna"; e che mentre si comprende bene come P. sia giunto dall'esigenza logico-verbale di non contraddire in alcun modo il "ciò che è" col "ciò che non è" all'intuizione ontologica dell'ente tutto indifferenziato e omogeneo e compatto, non si potrebbe assolutamente capire com'egli fosse potuto giungere, all'inverso, dall'idea del pieno materiale alla definizione del puro ente che esclude da sé il non-ente. Più tardi, il sofista Licofrone (v.), per eliminare la difficoltà del "giudizio identico", diretta erede della posizione parmenidea nel campo specifico della logica socratica del giudizio, proponeva, tipicamente, l'abolizione dell'ἐστίν, dell'essere predicativo, e l'uso esclusivo di predicati verbali. Ciò era, ormai, anacronistico: ma è certo che se la lingua greca non avesse posseduto quell'elemento logico-verbale, non sarebbe mai nato il concetto parmenideo dell'ente.

La stessa tipica indistinzione tra sfera logico-verbale e sfera ontologica si ripete a proposito di quel mondo "secondo opinione" (κατὰ δόξαν) la cui dottrina P. fa seguire, nella seconda parte del suo poema, alla teoria del mondo "secondo verità" (κατὰ ἀλήθειαν), cioè dell'ente. Circa la relazione fra queste due dottrine si è molto discusso, anche per le difficoltà d'interpretazione dei versi del proemio che accennano ad essa (fr. 1, v. 29 segg.). E mentre prima si tendeva a considerare la dottrina "secondo opinione" come vera e propria teoria ipotetica del mondo empirico, quale avrebbe potuto essere, se non fosse stata vera la dottrina dell'ente, il Reinhardt ha giustamente dimostrato l'incongruenza di un simile rapporto, che spezzerebbe l'unità del pensiero parmenideo. E ha interpretato la dottrina dell'opinione come semplice dottrina dell'errore, in cui l'uomo incorre quando, obbedendo alla conoscenza sensibile, crede alle forme particolari delle cose e deve quindi, per spiegarle, mescolare il non-essere all'essere: dottrina gnoseologica dell'errore, che peraltro assume un colorito ontologico in quanto, per spiegare l'erronea genesi delle altrui cosmologie, ne riprende e percorre i concreti aspetti. Il che è vero, ma va anch'esso integrato con l'osservazione dell'unità ancora indistinta che in P. lega linguistica, logica ed ontologia, e che fa sì che persino l'errore logico-verbale assuma, nella sua possibilità e nella sua attuazione, un aspetto di realtà: altrimenti non si giustificherebbero quegli aspetti d'indiscussa oggettività, che pur presenta questa parmenidea dottrina dell'empirico, e nel cui rilievo è il motivo di verità delle altre interpretazioni. Anche la teoria dell'errore, in quanto "vera", viene ad essere in certa guisa "reale": e le molteplici forme del mondo opinato sono per P. gli stessi "nomi" (ὀνόματα: v. fr. 8, 38 segg. e fr.

19) che sommandosi, come predicati particolari, alla pura asserzione dell'"è" producono la determinazione, e quindi la contraddittoria sintesi dell'essere e del non essere. In questa concreta determinazione, essere e non essere assumono l'aspetto di elementi fisici (luce e tenebre, o caldo e freddo), la cui sintesi dà origine ai singoli aspetti sensibili del reale. Così anche l'interpretazione della dottrina dell'opinione conferma la genesi logico-verbale del pensiero parmenideo, e insieme l'originaria e primitiva connessione onde quel carattere logico-verbale è in esso ancora affatto connaturato col carattere propriamente reale di ciò che è.

Enorme è stato l'influsso esercitato da questo pensiero. Direttamente, esso pone (mostrandone l'esigenza nella stessa sua soluzione negativa) tutti i problemi fondamentali della logica e della dialettica (rapporto di essere e non-essere, affermazione e negazione, positivo e negativo, essere esistenziale ed essere predicativo), su cui poi si affatica tutto il grande pensiero logico greco, dalla sofistica alla socratica e da Platone ad Aristotele. Indirettamente (e cioè attraverso la concezione di Melisso, che essa determina ma che ne diverge non tanto perché nega la finità dell'ente quanto perché trasferisce il carattere costitutivo della realtà dall'indeterminatezza assoluta dell'essere escludente il non essere all'immobile costanza temporale della determinazione) esso fonda il concetto eleatico della realtà-verità come eternamente immutabile, e stabilisce quell'antitesi di eleatismo ed eraclitismo che ha poi così grande influsso sui sistemi pluralistici di Empedocle, Anassagora e Democrito e sull'idealismo aristotelico, platonico e neoplatonico.

Parmenide e la geometria. - P. si è occupato anche della critica dei concetti geometrici; infatti Proclo, nel commento all'Euclide, dice che egli distingueva le linee in tre specie: rette, curve e miste. Lo stesso Proclo dice che la definizione I, 1 dell'Euclide "il punto è ciò che non ha parti" è conforme al criterio di P., per cui le definizioni negative convengono ai principî. Questa notizia conferma l'interpretazione di F. Enriques del framm. 2, per cui l'Eleate avrebbe designato come "cosa che non cade sotto i sensi (ἀπεόντα), da considerare presente al pensiero" la superficie senza spessore la quale "non separa l'ente (lo spazio) dalla connessione coll'ente, né staccandolo da tutte le parti affatto regolarmente (come nel caso di una superficie chiusa), né congiungendo (due spazî contigui di cui sia termine comune)".

Seguendo questa interpretazione il concetto puramente razionale degli enti geometrici (punto, linea, superficie), che P. Tannery ha riconosciuto affermarsi con i famosi argomenti di Zenone in polemica con la concezione monadica dei Pitagorici (punto esteso, linea formata di punti, ecc.), dovrebbe farsi risalire a Parmenide.

# Zenone di Elea

Pensatore greco del sec. V a. C. Scolaro di Parmenide, fu uno dei principali rappresentanti della scuola eleatica. Secondo Apollodoro la sua acme cadrebbe tra il 464 e il 460 a. C.; egli sarebbe quindi nato al principio del secolo (tale datazione sembra peraltro influenzata anche dalla regola, consueta agli antichi cronografi, secondo la quale, come l'acme è posta nel quarantesimo anno della vita, così un quarantennio è regolarmente interposto fra maestro e scolaro: regola che si trova infatti applicata, nella cronologia della scuola eleatica, tanto per il rapporto tra Parmenide e Z. quanto per quello tra Senofane e Parmenide). Della sua vita nulla è noto, salvo la tragica fine, variamente riferita dalle diverse fonti, in cui egli sarebbe incorso per avere cospirato contro un tiranno, che lo fece morire fra tormenti da lui coraggiosamente affrontati.

Quanto alla sua opera e alla sua dottrina, la testimonianza più antica e importante è quella contenuta nel Parmenide platonico, in cui si parla di uno "scritto" composto da Z. per "venire in aiuto" del suo maestro Parmenide. In tale scritto, dice Platone, Z. non sostiene una tesi diversa da quella di Parmenide, ma giunge alla stessa conclusione per via differente. Se infatti Parmenide mira, nel suo poema, a dimostrare che la sola realtà esente da contraddizioni è "ciò che è", l'"ente", nella sua indipendenza da ogni predicazione particolare, Z. tende a contrapporre agli argomenti del senso comune, che nel monismo parmenideo vede paradossalmente negata ogni evidenza e molteplicità fenomemca, la tesi che non minori assurdi derivano dalla stessa presupposizione di tale molteplicità.

Questa testimonianza platonica è da tener presente per intendere il significato storico delle famose argomentazioni zenoniane contro la molteplicità e il movimento, delle quali è tanto vivo il ricordo nella tradizione, quanto povera la documentazione diretta. Risulta da essa, anzitutto, che fondamentale caratteristica della polemica zenoniana è la deduzione degli assurdi derivanti dal presupposto della molteplicità: e giacché anche i pochi frammenti originali di Z. che ci sono pervenuti si riferiscono quasi tutti a tale polemica contro la molteplicità, è metodologicamente ovvio che l'interpretazione e ricostruzione di quest'ultima debba precedere e condizionare l'intendimento di quella negazione del moto, che ci è nota quasi esclusivamente attraverso notizie e confutazioni altrui.

In questo senso, massimamente istruttivo è il fr. 3: "Se le cose son molte, è necessario che sian tante quante sono, e né più né meno di tante. Ma se sono tante quante sono, sono finite di numero. Se le cose sono molte, sono infinite: infatti in mezzo a esse ce ne sono sempre altre, e altre ancora in mezzo a queste. Così le cose sono infinite". È questo l'unico degli argomenti di Z. che sia superstite nella sua integrità, e mostra evidenti le

caratteristiche tanto strutturali quanto sostanziali che dovevano contraddistinguerli. La struttura è quella della reductio ad absurdum, fondata sulla possibilità di ricavare due conclusioni tra loro contraddittorie dalla stessa premessa, e quindi intesa a dimostrare l'incongruenza della premessa medesima. Nella sua sostanza, l'argomentazione è d'altronde basata su quella che modernamente si direbbe la dialettica dell'estensione spaziale, ogni elemento della quale per un verso esclude da sé tutto ciò che da esso è altro, e per un verso lo implica invece in sé, come elemento necessario per la propria delimitazione. Così, qui, Z. scopre come una molteplicità di cose, prospettata visivamente nello spazio, sia da un lato numericamente finita, dovendo comunque essere tanto grande quant'è, e dall'altro numericamente infinita, anzi infinitamente accrescentesi, perché per essere molti è necessario essere distinti, e a tale fine occorrono realtà distinguenti, le quali d'altronde si moltiplicano all'infinito, perché anche quel che distingue dev'essere distinto da ciò che esso distingue. Sostanzialmente analoga (per quanto possa discutersi la precisa ricostruzione dell'argomento, in questo caso solo assai parzialmente conservato nei fr. 1 e 2) sembra poi anche la parallela dimostrazione, che dal medesimo presupposto della molteplicità doveva dedurre un'antinomia simile alla precedente, per quanto imperniata non più sul motivo dell'infinità numerica, nel senso della grandezza discreta (ἄπειρον κατὰ πλῆθος), ma su quello dell'infinità estensiva, nel senso della grandezza continua (ἄπειρον κατὰ μέγεθος).

Si vede con ciò come Z. difenda la negazione parmenidea della realtà apparente trasferendo sul piano visivo, intuitivo dello spazio quell'antinomicità che dal maestro era invece prospettata nell'ambito dell'enunciazione logico-linguistica: per Parmenide infatti la contraddittorietà delle cose singole deriva dalla circostanza che ciascuna di esse "è" quella che è in quanto "non è" altra, e quindi unisce in sé l'essere e il non essere (v. parmenide); per Z. essa deriva dal fatto che ciascuna di esse sta e non sta nel suo limite spaziale. E s'intende anche, allora, come Hegel possa poi dire che nei dilemmi di Z. è già anticipato il contenuto delle antinomie kantiane: tanto negli uni quanto nelle altre è infatti sempre sostanzialmente lo stesso principio dialettico, che, prospettato nel suo momento di antinomicità, è sentito come sintomo di assurdità o di errore. Per singolare combinazione, d'altronde, Z. è già chiamato da Aristotele "inventore della dialettica" nell'originario ed etimologico significato del termine, in quanto il suo accettare la premessa avversaria e il suo dimostrarne dilemmaticamente l'assurdo appare quale primo grande esempio dell'"arte dialettica", cioè della tecnica del "dialogare" discutendo e confutando abilmente l'interlocutore. Si può quindi dire che l'ulteriore corso della storia finisce col giustificare la definizione aristotelica di Z. "inventore della dialettica" in un più profondo senso, che non sarebbe stato inteso né

da Aristotele né da Z., perché per l'uno la parola aveva un valore diverso e per l'altro non ne aveva ancora.

D'altra parte, quando Z. prospetta obiettivamente le "molte cose" per scoprirne l'assurdo, quel che egli anzitutto considera non è la loro molteplicità complessiva, ma l'elemento singolo di tale molteplicità: ed è appunto la condizione di questo elemento, costretto a essere quel singolo elemento che è ma per ciò stesso anche ad avere accanto una realtà delimitante e distinguente, che, rinnovandosi per ogni altro elemento e per le realtà che li distinguono, conduce all'antinomia della finità e infinità numerica del molteplice. Col medesimo procedimento ideale, del resto, Z. dimostra altrove un'eguale assurda compresenza di limitatezza e illimitatezza nella stessa totalità dello spazio. "Se lo spazio c'è, sarà in qualche luogo: tutto quel che c'è è infatti in qualche luogo. Ma quel che è in qualche luogo è anche nello spazio. Lo spazio sarà quindi nello spazio, e così all'infinito. Dunque lo spazio non c'è". Quel che vale per il minimo vale, cioè, anche per il massimo. Ma allora tale strumento ideale può investire anche l'unica realtà verace, in quanto prende figura innanzi all'occhio del contemplante. Già in Parmenide, di fatto, alla trasposizione di "ciò che è" dalla sfera logico-linguistica in quella visivo-intuitiva segue subito la sua conformazione in realtà finita e autosufficiente, ma d'altro lato l'esclusione di ogni "non è" reagisce a tale motivo imponendo a "quel che è" la dinamica repulsione di qualsiasi alterità e limite. E in Melisso quest'ultimo motivo acquista il sopravvento, conducendo a invertire senz'altro in infinità la parmenidea finità dell'ente. Si può quindi dire che Z. dimostra contraddittorio l'apparente proprio facendo vedere che possiede insieme i caratteri del reale parmenideo e del reale melissiano.

Lo stesso atteggiamento ideale si manifesta del resto intrinseco anche agli argomenti contro il moto, per quanto almeno di genuino è dato in essi effettivamente cogliere al dilà delle interpretazioni critiche di Aristotele (essi ci sono noti infatti solo attraverso la disamina che questi ne compie nella Fisica) e delle innumerevoli deformazioni seriori (incerto, per es., resta l'inquadramento polemico di tali argomenti, che, secondo alcune versioni, avrebbero dovuto far parte della generale deduzione delle antinomie derivanti dal presupposto della molteplicità, e secondo altre, invece, avrebbero dovuto costituire un'indipendente dimostrazione e contrario dell'immobilità dell'ente unico). Nel primo argomento Z. sostiene che un mobile A non potrà mai pervenire dal punto B al punto C, perché prima dovrà giungere al punto D, intermedio tra B e C, e prima ancora al punto E, intermedio tra B e D, e così via all'infinito (è l'argomento detto della "dicotomia", perché basato sulla progressiva "bipartizione" delle distanze). Nel secondo (l'"Achille") Z. sostiene che il veloce Achille non raggiungerà mai la tartaruga, se questa abbia un iniziale vantaggio: perché prima dovrà superare questa distanza, ma nel frattempo la tartaruga avrà acquistato un

vantaggio nuovo, rinnovandosi quindi la situazione di prima, e così all'infinito; il vantaggio della tartaruga diminuirà sempre, con ritmo proporzionale alla differenza fra le due velocità, ma non si ridurrà mai a zero. Nel terzo argomento (la "freccia") è detto che la freccia, la quale sembra muoversi, in realtà non si muove, perché in ciascun momento del tempo si trova in un certo spazio eguale ad essa: e ciò che sta in uno spazio pari a sé, è fermo. Infine il quarto argomento (lo "stadio"), paragonato il movimento di alcuni punti rispetto a certi punti fermi col movimento che essi stessi manifestano rispetto ad altri punti che si muovono in direzione contraria, ne deduce che un certo tempo è uguale alla metà di sé stesso. Ora, se si prescinde da quest'ultimo argomento (che colpisce l'idea del moto solo in quanto se ne presupponga l'assolutezza, e cioè non si avverta la relatività dei suoi valori), è facile vedere come nelle prime due aporie l'irraggiungibilità del termine a cui il moto dovrebbe condurre sia sostenuta mercé un accrescimento all'infinito della distanza, che è analogo a quello già messo in atto nella dimostrazione dell'infinità del molteplice. E nella terza Z. cristallizza ciò che dovrebbe muoversi nella tipica immobilità spaziotemporale propria dell'ente parmenideo, che è e sta così com'è contemplato: fermata dallo sguardo in qualsiasi istante del suo percorso, la freccia zenoniana è nel νῦν, nell'"adesso", al pari dell'ente parmenideo, e chiusa in quel puro presente non ha tempo per muoversi nello spazio, non avendo spazio per muoversi nel tempo.

Il bizzarro destino di Z. è dunque quello di credere aporia* esclusiva dei "molti" quella che in realtà è anzitutto l'aporia stessa dell'"uno". Scolaro di Parmenide, per cui l'attributo di ἕν designa ancora indistintamente l'essere "unico" e l'essere "unitario", e preoccupato di combattere l'antiparmenideismo corrente, che alludendo alla "realtà unica" adopera quell'attributo in modo non meno generico, egli non sa infatti ancora distinguere i diversi possibili valori dell'ἕν, e in particolare quello per cui esso indica il singolo elemento del molteplice, l'"unità discreta" del numero, da quello per cui esso invece significa l'unità-totalità, che o risolve in sé ogni molteplice o da sé affatto l'esclude. Combatte, così, per l'uno contro il molteplice, e colpisce in realtà l'uno elemento del molteplice, senza accorgersi come la contraddittorietà che rinfaccia a questo piccolo uno possa venire ugualmente rinfacciata anche a quel grande uno. S'intende allora come Aristotele, che prepara la soluzione dei problemi dell'essere distinguendo quei varî significati della sua enunciazione che convivono indifferenziati nell'ὄν parmenideo, affronti analogamente i problemi dell'unità sceverando anzitutto quei diversi valori dell'ἕν, che né Z. né gli zenoniani sono capaci di distinguere; e come poi altri più tardi interpreti, che sentono ovvia la differenza dell'uno dall'uno ma non possiedono la capacità storica di restituirsi al livello mentale di Z. e alla sua indistinzione arcaica, possano dubitare se oltre al secondo, o in luogo di esso, egli neghi il primo,

e giungere alle più bizzarre asserzioni e confusioni. La paradossale situazione dello scolaro di Parmenide nei riguardi del maestro è d'altronde avvertita subito dallo spirito ironico di Gorgia, che la sfrutta mostrando, nel suo scritto Su quel che non è, come l'ente parmenideo venga annientato dagli stessi argomenti elaborati da Z. per dissolvere il molteplice. E quando più tardi i Megarici, eredi del verbo e del metodo zenoniano, muovono pericolosi argomenti contro le "idee" di Platone, questi reagisce col Parmenide rinnovandovi su piano più alto e complesso l'ironia gorgiana, e cioè facendo svolgere a Z., chiamato ad ammaestrare Socrate inesperto difensore delle "idee", un'esercitazione dialettica che procedendo col suo caratteristico metodo giunge a sommergere proprio l'ente e l'uno in uno smisurato abisso di contraddizioni. Anche la posteriore fortuna delle sue idee contribuisce quindi a far ravvisare in Z. il tipico scolaro zelante, che per difendere ad ogni patto il maestro costruisce le armi stesse che saranno rivolte contro la sua teoria.

* APORIA (gr. ἀπορία "difficoltà"). - Nella filosofia greca, è termine tecnico usato per indicare la difficoltà logica in cui incorre un processo speculativo, che non sembra perciò ammettere, almeno immediatamente, alcuna soluzione. Come chiarimento di tale difficoltà, che si scopra in una dottrina, l'aporia vale quindi anche come mezzo di opposizione polemica. Celebri, fra le altre, le aporie che contro il concetto del movimento sollevò Zenone di Elea

## Melisso

Filosofo greco della scuola eleatica, vissuto nel sec. V a. C. Dovette anche rivestire, nella sua patria, importanti cariche politiche: l'unica notizia precisa concerne il comando della flotta samia, che egli aveva durante la battaglia in cui questa vinse quella ateniese, nel 441-40. E da tale notizia deriva l'assegnazione, compiuta da Apollodoro, della sua acme (cioè del quarantesimo anno della sua vita) all'Olimpiade 84ª (444-1 a. C.).

Della sua opera in prosa ionica Sulla natura o sull'ente ci sono stati conservati da Simplicio, nei suoi commentarî alla Fisica e al De caelo di Aristotele, dieci frammenti (editi da A. Covotti in Studi italiani di filologia classica, VI, Firenze 1898, pp. 213-27, e, insieme con le testimonianze e col brano dello pseudoaristotelico De Melisso Xenophane Gorgia, concernente Melisso, da H. Diels in Fragmente der Vorsokratiker, I, 48 ed., Berlino 1922, pp, 176-93). Salvo il settimo e l'ottavo, di notevole ampiezza, i frammenti sono assai brevi: è possibile tuttavia desumerne, anche con l'aiuto del brano del De Melisso, un'immagine abbastanza precisa del pensiero melissiano. Su di esso ha sempre gravato la sfortuna dello sfavorevole giudizio di

Aristotele, che trattando, nel primo libro della Metafisica, della scuola eleatica, considera Melisso come rozzo e pedestre seguace di Parmenide: giudizio sostanzialmente perpetuatosi nella critica moderna, concorde con l'antica tradizione anche nel vedere in Zenone il più autentico continuatore del massimo pensatore eleatico. In realtà, mentre la difesa zenoniana di Parmenide apre la via alla crisi dell'eleatismo, offrendo inconsapevolmente le migliori armi dialettiche ai suoi stessi avversarî, la concezione di Melisso rappresenta la più sistematica e coerente trascrizione ontologica del pensiero parmenideo, nel quale logica e ontologia erano ancora fuse in un'unità indifferenziata. Al presente extratemporale dell'ente parmenideo (che non "fu" né "sarà" appunto perché "è") Melisso sostituisce l'eternità temporale (che fu, è, e sarà sempre); e all'infinità temporale che così attribuisce all'ente può accompagnare quell'infinità spaziale, che costituisce il più tipico elemento di distinzione del suo ente da quello, finito, di Parmenide, e la cui giustificazione è stata oggetto di molte controversie critiche. Non avendo più che predicati negativi (infinità temporale e spaziale, assenza di ogni diversità e divisione, ecc.), l'ente melissiano è quindi anche più coerente, nella sua superiorità a ogni determinazione empirica, di quello parmenideo. D'altra parte, nella concezione ormai soltanto ontologica di Melisso non vive più quel motivo determinante dell'eleatismo parmenideo, che aveva fatto sorgere il suo ente dall'esperienza logico-verbale della necessaria determinatezza, contraddicente in sé l'essere col non essere, di ogni singolo nome e predicato, in contrasto con l'assoluta universalità e non contraddittorietà dell'essere che ne compie l'affermazione. Così s'intende com'egli possa dire che se le singole realtà empiriche mantenessero immutata nel tempo la propria forma, sarebbero vere alla pari dell'ente: carattere costitutivo della realtà-verità non è cioè più, per lui, l'assoluta non contraddittorietà propria dell'indeterminato, ma l'eterna costanza nella determinazione (per Parmenide, l'eternità non avrebbe salvato il determinato dalla contraddizione, e quindi dall'irrealtà). Ora, proprio questa è la forma nella quale l'eleatismo agisce sul pensiero posteriore, presentando a esso l'esigenza dell'eterna durata del mondo assoluto rispetto al divenire che ne deriva nell'empirico. Quando Empedocle, Anassagora, Democrito, Platone conciliano eleatismo ed eraclitismo attribuendo l'immobile eternità del primo agli elementi, o ai principi ideali, del divenire eracliteo che se ne genera, essi obbediscono (più o meno consapevolmente) non tanto all'eleatismo di Parmenide, quanto a quello di Melisso.

## ERACLITO

Filosofo, tra i più significativi del periodo presocratico.

Il cronografo Apollodoro, basandosi su presunti rapporti di E. con Dario d’Istaspe e con gli eleati, pone la sua akmé nella 69ª olimpiade (504-501

a.C.): egli verrebbe così a essere di quarant'anni più giovane di Senofane e contemporaneo di Parmenide, che almeno nella storia delle idee E. dovette precedere se, come la storiografia è incline a pensare, l'eleate polemizza con le dottrine eraclitee nel frammento in cui attacca coloro per i quali «l'essere e il non essere sono ritenuti identici, per cui di tutte le cose il cammino è reversibile» (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, 28B 6). Le notizie circa la vita di E. sono piuttosto incerte e spesso confuse dalla sua fama di uomo altero e sprezzante; discendente da nobile famiglia efesia, nella quale si tramandava la dignità sacerdotale di βασιλεύς, E. avrebbe disdegnato, secondo la tradizione, questa carica, cedendola al fratello minore. La sua avversione per la democrazia, di cui sarebbe espressione il rifiuto di redigere la nuova costituzione di Efeso, sembra confermata da alcuni passaggi della sua opera in cui spesso si sottolinea l'antitesi tra «i migliori» da una parte e «i più» dall'altra. Secondo Diogene Laerzio, che ne traccia una leggendaria biografia nelle Vite (IX, 1-17), il disprezzo verso i suoi concittadini avrebbe spinto E. a ritirarsi nell'ultimo periodo della sua vita nel tempio di Artemide, dove il suo scritto sarebbe stato depositato come dono votivo e così sottratto alla conoscenza della stolta moltitudine. Lo scritto ebbe però una rapida diffusione nelle colonie dell'Asia Minore e in Magna Grecia, se è vero che il poema di Parmenide, composto circa dieci anni più tardi, contiene il riferimento polemico alle dottrine eraclitee cui si è accennato. Incline a esprimere il suo pensiero con enigmatica solennità, E. ricevette dalla tradizione l'epiteto di «tenebroso» (σκοτεινός) e fu già nell'antichità caratterizzato come il «filosofo piangente», di contro al «sorridente» Democrito. Lo scritto in cui E. espose, in prosa ionica, le sue concezioni, era intitolato Περὶ φύσεως («Intorno alla natura») e doveva, stando alla tradizione, esser diviso in tre parti (περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός), ma né titolo né partizione risalgono all'autore. Se ne conserva un centinaio di frammenti, che gli editori hanno tentato a lungo di riordinare, cercando di ricostruire lo schema originario dell'opera. I risultati si sono però rivelati insoddisfacenti, tanto che H. Diels decise di stampare i frammenti (fatta eccezione per i primi due, che si collocano chiaramente all'inizio dell'opera) raggruppandoli secondo gli autori che li avevano tramandati, disponendo questi ultimi in ordine alfabetico. In tal modo emergeva una mappa precisa dei contesti in cui i contenuti dell'opera eraclitea erano stati trasmessi alla posterità, risultando fortemente influenzati dagli interessi particolari di ciascuno. Più che riallacciarsi alla precedente speculazione della scuola di Mileto, E. sembra affrontare quel complesso di problemi che alla nascente riflessione filosofica erano posti dall'arcaica convinzione di un'immediata corrispondenza tra la realtà, il pensiero che la conosce e il linguaggio che la esprime. «Nome» e «natura» sono quindi aspetti egualmente oggettivi di ciascuna realtà, e se «l'arco (βιός) ha per nome vita (βίος) e per opera morte», come si dice nel framm. 48, ciò vuol dire che la realtà stessa dell'arco è intrinsecamente

contraddittoria. Questo modo di argomentare mostra come l'unità degli opposti sia il tema fondamentale della filosofia di Eraclito. Ciascuna realtà non può essere sé stessa se non opponendosi alle altre, in un'eterna guerra che è origine di tutte le cose, il Logos del mondo. Che poi in questa filosofia, anche per la sua opposizione a quella di Parmenide, si accentuassero motivi tendenti a presentare il mondo come un perpetuo divenire (il famoso πάντα ῥεῖ, «tutto scorre», che non si legge nei frammenti di E.) e che questo divenire fosse tradotto in una cosmologia incentrata nell'idea del fuoco come principio, è questione che riguarda piuttosto la storia dell'eraclitismo e delle sue interpretazioni. Il motivo dell'universale concordia discors, della «bellissima armonia» che nasce dalla discordia, in antitesi con l'ontologia eleatica, è uno dei temi centrali della storia della metafisica classica.

ERACLITO ('Ηράκλειτος, Heraclītus) di Efeso. - Filosofo greco, tra ì più significativi del periodo presocratico. Secondo la ricostruzione dell'antico cronografo Apollodoro, che si basa sui presunti rapporti di E. con Dario d'Istaspe e con gli Eleati, la sua acme (cioè, secondo l'uso convenzionale, il quarantesimo anno della vita) cadrebbe nella 69ª olimpiade (504-501 a. C.): egli sarebbe così di quarant'anni più giovane di Senofane, che cita, e contemporaneo di Parmenide, contro cui polemizza o che contro di lui polemizza. Ma essendo egualmente ricostruite, in Apollodoro, anche le datazioni degli Eleati, non si può attribuire a questa determinazione cronologica che un valore approssimativo. Assai meno attendibili, d'altronde, sono le indicazioni di altri cronografi, che farebbero discendere l'acme di E. al 460-59 o al 456-55. La precisa datazione di E. resta con ciò incerta, e non si può quindi a priori escludere la tesi del Reinhardt, che, per varî motivi (altrimenti discutibili: cfr. su ciò più oltre), lo considera posteriore a Parmenide e contemporaneo di Alcmeone e di Ippaso.

Nato di nobile famiglia efesia, nella quale, fin da Androclo fondatore della città stessa, si tramandava la dignità sacerdotale di Βασιλεύς, E. avrebbe disdegnato, secondo la tradizione, questa carica, cedendola al fratello minore. Ma il suo animo d'aristocratico restò saldo, e la sua avversione al popolo si esasperò in seguito al bando che esso inflisse al suo amico Ermodoro (fr. 121 Diels; e cfr. ermodoro d'efeso). Superbo, solitario, sdegnoso dei più e anche di coloro che l'avevano preceduto nella via del sapere (Omero, Esiodo, Archiloco, Pitagora, Senofane, Ecateo non si salvano dalle sue aspre parole), incline a esprimere il suo pensiero con ieratica ed esoterica solennità, ebbe dalla tradizione l'epiteto di "tenebroso" (σκοτεινός) e fu da essa tipizzato come il "filosofo piangente", di fronte al "sorridente" Democrito.

Lo scritto in cui E. espose, in prosa ionica, le sue concezioni, portava nell'antichità il titolo Περὶ φύδεως ("Intorno alla natura") e doveva, stando

alla tradizione, esser diviso in tre parti (περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός): ma né titolo né partizione risalivano all'autore. Ci sono rimasti oltre un centinaio di frammenti, che gli editori hanno tentato a lungo di riordinare, mirando a ricostruire con essi lo schema originario dell'opera. Ma i risultati sono stati sempre cosi incerti e disparati che l'ultimo e miglior editore, il Diels (Fragmente der Vorsokratiker) decise utilmente di non accoglierne nessuno e di stampare i frammenti (fatta eccezione per ì primi due, riferentisi chiaramente all'inizio dell'opera) raggruppandoli secondo gli autori da cui erano citati e disponendo questi ultimi semplicemente in serie alfabetica. Nella sua apparente estrinsecità, questo metodo fu in realtà assai utile alla critica eraclitea, perché richiamò l'attenzione sul problema della varia provenienza dei frammenti e quindi del vario spirito con cui fossero stati scelti e interpretati. Si estese, cioè, anche al campo della citazione stessa dei frammenti quell'indagine dei motivi e delle correnti dossografiche, che dal Diels era già stata magistralmente compiuta (nei Doxographi) nel campo della tradizione storico-letteraria delle dottrine, e nel caso di E., per cui l'analisi dei frammenti è di gran lunga più importante che quella della tradizione dossografica stricto sensu, questo metodo diede buoni frutti, avviando alla soluzione delle infinite difficoltà che alla comprensione storica offriva la misteriosa figura del filosofo.

Alla critica dell'Ottocento (che dal fascino eracliteo fu largamente attratta) la figura dell'Efesio si presentava infatti con le più contrastanti caratteristiche. Da una parte, teorico del fuoco come principio del mondo, fonte onde tutto nasce e in cui tutto torna, e con ciò primo autore della dottrina, poi così largamente sfruttata dagli stoici, delle conflagrazioni universali segnanti i grandi anni del mondo, E. si manifestava parente degli altri filosofi ionici della scuola di Mileto, Talete, Anassimandro, Anassimene, che pure si erano posti il problema dell'ἀρχή ?delle cose e l'avevano risolto in maniera egualmente ilozoistica ed egualmente basata (almeno nel più acuto di essi, in Anassimandro) sull'idea di m eterno circolo delle cose. Ma, d'altra parte, se E. non fosse stato che un ilozoista ionico, non si sarebbe più inteso quell'elemento originale della sua dottrina del divenire, per cui egli, e non altri, aveva pure assunto, nella tradizione, il rango di grande oppositore della dottrina eleatica dell'essere. Tra l'acqua di Talete e il "tutto scorre" di E., il contrasto era evidente. Veniva così in primo piano, a sua volta, tutta l'altra serie dei frammenti eraclitei, rivelante in ieratico linguaggio una realtà che è una solo in quanto si scinde e manifesta nel molteplice, che esiste determinatamente solo in quanto si contrappone ad altro, che è solo divenendo e che diviene solo perché il generarsi degli opposti è segno della sua profonda unità e concordia discors. Di fronte a questo più alto E., l'E. teorizzatore del fuoco delle conflagrazioni universali e della particolare cosmogonia ionica restava d'altronde come un residuo insoluto; né era rimedio sufficiente quello di attribuire alla dottrina del fuoco un valore

puramente simbolico, secondo il quale E. avesse innalzato ad ἀρχή del mondo l'elemento materiale che, nella sua mobilità incessante, avesse meglio significato nella natura la legge del divenire eterno.

La soluzione di questo fondamentale contrasto (che nelle molte interpretazioni eraclitee assunse poi fisionomie varie) è stata raggiunta, o almeno avviata, da quando, soprattutto per opera del Reinhardt, si è cominciato a dubitare dell'attendibilità storica della tradizione che, stralciando frasi di E. e dandone interpretazimi di cui è talora facile avvertire l'arbitrio, vide in E. il precursore della dottrina stoica del fuoco e delle conflagrazioni. Questa tradizione, risalente nella sostanza al padre della Chiesa Ippolito il quale, nel IX libro della sua Refutatio omnium haereseon, combatté l'eresia di Noeto accusandola di rinnovare, nella dottrina dell'identità delle tre persone divine, gli errori pagani di E., è in realtà così arbitraria che legge, p. es., in alcuni frammenti eraclitei allusioni specifiche al giudizio universale e alla risurrezione, vedendo nel fuoco dell'Efesio il fuoco dell'inferno. Di qui l'illazione, confortata da molte altre osservazioni particolari (quale, p. es., quella dell'inconsistenza della tradizione che attribuisce a E. una speciale teoria dell'anno del mondo), che non solo l'interpretazione d'Ippolito rappresenti un fraintendimento di E. quale appariva attraverso lo stoicismo, ma che lo stesso stoicismo abbia, trasformando ai suoi fini le dottrine dell'Efesio, contribuito a che nella tradizione dossografica l'E. stoico si sostituisse all'E. storico. In E. rimane dunque essenziale (la storia vien qui a dar ragione alle preferenze teoriche) quella concezione dell'unità degli opposti, della concordia del discorde, che ne ha creato veramente la fama. Al pari di Parmenide, E. s'accorge come principio del mondo sia la diversità, onde ogni cosa è in un modo in quanto non è in un altro, e in quanto c'è qualche altra cosa che non è come essa e che ad essa si oppone. Ma mentre Parmenide, non potendo ammettere che le cose siano insieme e non siano, che quel che per un verso è ente sia per altro verso, nello stesso tempo, non ente, finisce col vedere in questa antinomia delle cose la loro costitutiva contraddittorietà e irrealtà, e nega quindi senz'altro il mondo delle cose di fronte alla realtà dell'unico ente, E. vede in questo stesso contrasto delle cose il segno della loro più profonda e metafisica realtà. Di qui il suo concetto fondamentale della "guerra, madre di tutte le cose", onde tutto nasce opponendosi ad altro, e tutto è uno, solo manifestandosi nell'infinita molteplicità. Pur nelle varie, e spesso discordanti, forme che questo concetto assume, e delle quali non è qui possibile far cenno, costante resta l'idea che la legge del mondo, la sua "ragione" (quella che egli chiama appunto λόγος, o, altrimenti, l'εν σοφόν), non sia che l'universale relazione onde ciascuna cosa si distingue e oppone ad altra. Per Parmenide, riferirsi, opporsi, è non essere: per E., essere è, sempre, riferirsi e opporsi. Di qui la tesi del Reinhardt, che E. presupponga Parmenide, contraria alla più comune idea che Parmenide combatta E. Ma come non

regge l'esclusione, tentata dal Reinhardt, di ogni polemica antieraclitea in Parmenide, così non è necessario pensare che, per risolvere il principio dell'opposizione, E. avesse avuto bisogno di conoscerlo nell'Eleate. Parimenti, non sembra necessario escludere, col Reinhardt, anche la celebre teoria del "tutto scorre" (πάντα ῥεῖ), onde non è possibile tuffarsi due volte nello stesso fiume perché esso non è in realtà, la seconda volta, lo stesso fiume, considerandola come non genuinamente eraclitea, allo stesso modo che quella stoicizzata del fuoco. L'eterno flusso del divenire, in realtà, era rappresentazione da una parte ben consona con quella dell'eterno generarsi delle cose per antitesi (allo stesso modo che l'unità eleatica, scevra di contraddizione, era insieme immobilità eterna) e dall'altra direttamente presupposta nell'eraclitismo o nell'antieraclitismo dell'età sofistica e platonica, come p. es., tipicamente, nell'eracliteo Cratilo, che la portava insieme all'acme e alla crisi.

## I FISICI POSTERIORI

### Empedocle

Filosofo greco di Agrigento (5° sec. a.C.).

Profeta, taumaturgo, medico (gli si attribuisce la scoperta del labirinto dell’orecchio interno), poeta, oratore, fu forse il maestro di Gorgia. Caduto in disgrazia presso i suoi concittadini, dovette abbandonare la patria, e morì nel Peloponneso. Secondo una leggenda si gettò nel cratere dell’Etna per far credere, con la sua sparizione, di essere stato assunto tra gli dei; ma il cratere, rigettando uno dei suoi sandali bronzei, palesò la verità. Due scritti gli vengono attribuiti con certezza: Περὶ φύσεως (trad. it. Sulla natura) e Καθαρμοί (trad. it. Purificazioni o Carme lustrale). In questi scritti egli formulò per primo la teoria dei quattro elementi o «radici» (ῥιζώματα) di tutte le cose: terra, acqua, aria, fuoco. Alla terra sono ricondotti i solidi, all’acqua i liquidi, all’aria e al fuoco gli aeriformi. Tali radici sono anche collegate a figure della mitologia: a Zeus il fuoco, a Era l’aria, a Nesti l’acqua e a Edoneo la terra. Secondo l’esigenza della ragione fatta valere dagli eleati, gli elementi sono originari, eterni, immutabili, sia essi sia le due forze antitetiche cui sono sottoposti, l’Amicizia (Φιλία), che unisce, e il Dissidio (Νεῖκος), che separa; mutevoli, secondo l’esigenza eraclitea, sono le cose sensibili che risultano dalla varia combinazione degli elementi sotto l’azione contrastante di quelle due forze. In tal modo E. tenta una via media che possa rendere ragione sia del persistere dell’essere (in base al principio eleatico che nulla nasce e nulla perisce) cui soddisfano gli elementi, sia il divenire dei fenomeni, cui soddisfa la vicenda ciclica animata dalla composizione di Φιλία e Νεῖκος; essi originano mescolanze e dissoluzioni di elementi eterni che gli uomini chiamano nascite e morti: «Un’altra cosa dirò. Non v’è nascita d’alcuna delle cose / mortali, né termine di morte funesta; /

ma solo mescersi e dissolversi di sostanze commiste / v'è e fra gli uomini ha nome di nascita».

Quando opera solo Φιλία, i quattro elementi sono perfettamente unificati nello Sfero o Uno, e non esiste il mondo («Ma d'ogni parte uguale e per tutto infinito, / Sfero rotondo che di sua avvolgente solitudine gode»), che, d'altra parte, non esiste neppure quando opera solo il Dissidio, ché allora i quattro elementi sono assolutamente separati. L'esserci delle cose è determinato dalla contemporanea azione antitetica dei due principi, e si realizza in periodi cosmici delimitati da momenti di assoluto dominio dell'uno e dell'altro: «A vicenda predominano in ricorrente ciclo / e fra loro si struggono e si accrescono nella vicenda del destino. / Son dunque questi [gli elementi] che sono, e passando gli uni attraverso gli altri / divengono uomini e stirpi ferine / talora per l'amicizia convenendo in unità d'armonia / talaltra invece separatamente ognuno portati dall'inimicizia della Contesa, / finché dopo essersi accresciuti nell'unità del tutto, ancora s'inabissano».

Sulla base di questa dottrina, infine, E. enunciò la sua gnoseologia, secondo cui il simile si conosce con il simile (la terra con la terra che è in noi, il fuoco con il fuoco, ecc.). Dalle cose emanano gli effluvi che passano attraverso i pori degli elementi; il processo conoscitivo così originato termina nel pensiero, anch'esso spiegato in quanto corporeo, mediante il sangue; il cuore «nei flutti del pulsante sangue si nutre, / dove massimamente è ciò che pensiero è detto dai mortali / perché il sangue che rifluisce nei precordi è per gli uomini il pensiero». Come poi questa filosofia naturalistica si accordasse con le concezioni profondamente religiose (influenzate dall'orfismo e dal pitagorismo) espresse nelle Purificazioni, questione in merito alla quale si parla di aporie di E., è problema lungamente dibattuto dagli interpreti. Tuttavia la frizione fra naturalismo da un lato e tendenze orfico-pitagoriche dall'altro può essere resa meno stridente ricalibrando la concezione stessa di naturalismo presocratico come non escludente un approccio 'religioso' – si è accennato all'identificazione empedoclea fra dèi ed elementi – che si risolve appunto in una concezione naturalistica del divino. Vicina al ritmo ciclico della vicenda cosmologica appare, in tale prospettiva, anche la dottrina della metempsicosi esposta nelle Purificazioni, ove il purificarsi mediante reincarnazioni successive consente di disciogliersi nella purezza degli dèi (ossia degli elementi) al di fuori dei cicli di nascite e morti.

## ANASSAGORA

Filosofo greco, nato di nobile stirpe a Clazomene, nell'Asia Minore. La sua vita si estende, all'incirca, fra il 499-8 e il 428-7 a. C.

Nella speculazione precedente alla sua s'era avuta l'opposizione fondamentale tra la fisica ionica, che vedeva le cose tutte affaticate da movimento incessante, e l'immobilità dell'essere voluta dagli eleati, pei quali le cose nel loro movimento sono mere nostre parvenze. Dopo la critica fatta da Melisso ad Empedocle, il quale s'accordava in questo con la scuola ionica, il problema si poneva, perciò, chiaramente: com'è possibile che le molteplici cose, le quali si vedono in continuo cambiamento, siano nondimeno sempre simili a sé stesse?

Anassagora riconosce che le cose si mutano tutte le une nelle altre, onde ogni cosa nasce da ogni cosa; riconosce pure che nulla nasce dal nulla, né perisce nel nulla, e una cosa può aumentare di grandezza solo da una cosa simile ad essa. Ma se questo è vero, egli conclude, deve necessariamente già ogni cosa essere contenuta in ogni cosa. Come sarebbe altrimenti possibile che nascano e crescano i capelli da ciò che non è capelli, e nasca e cresca la carne da ciò che non è carne, nel nostro nutrimento giornaliero, dall'uno e identico pane?

Dunque: in ogni cosa vi è una parte di ogni cosa, e a principio tutte le cose erano insieme. E ciò è possibile, perché le cose sono infinitamente piccole, e il piccolissimo non esiste. E se le cose si presentano differenti le une dalle altre, ciò avviene perché quello che in ciascuna cosa è in maggiore quantità, questo è ed era ciascuna cosa nel modo più chiaro". Nel linguaggio filosofico aristotelico e in quello posteriore le piccolissime parti simili a ogni cosa e da cui tutto si crea sono dette ὁμοιομερῆ o ὁμοιομέρειαι (omeomerie).

Il problema melisseo è, quindi, risoluto: il mutamento delle cose, le une nelle altre, è apparente: in realtà vi è solo la riunione di parti simili e la separazione di parti simili. "Riguardo al nascere e al perire i Greci non hanno una giusta opinione. Nessuna cosa nasce e nessuna cosa perisce, ma ogni cosa si compone insieme da cose già esistenti e da cose già esistenti si scioglie. E così dovrebbero giustamente chiamare il nascere una riunione, il morire una separazione".

Per la verità della sua intuizione Anassagora aggiunge essere un fatto, che da ogni cosa si vede nascere ogni cosa, e che dal nulla non nasce nulla. Perciò può dedurne: "Stando così le cose è necessario che molteplici cose e di ogni specie siano contenute in tutte le cose" (fr. 4). Solo la debolezza dei nostri sensi non ci lascia vedere queste particelle infinitamente piccole: omeomerie invisibili, dirà Aristotele.

"Da principio, adunque, tutte le cose erano insieme per moltitudine e piccolezza infinite, poiché anche il piccolo era infinito". Di qui seguiva necessariamente la negazione del vuoto. E Anassagora la comprovava con la nota esperienza degli otri. Quindi da principio uno stato di quiete. Donde, perciò, il movimento?

È questa una delle intuizioni più felici di Anassagora. È l'intelletto, il νοῦς, il principio del movimento, il supremo ordinatore del mondo. Siamo, tuttavia, lontani dall'intelletto "pensiero di pensiero" di Aristotele. Questo intelletto è "la più leggiera e la più pura di tutte le cose". "E quando l'intelletto ebbe dato origine al movimento, allora principiò la separazione delle cose tutte messe in movimento: e quante cose mosse l'intelletto, tante si separarono fra loro; e mosse e separate le cose, la rivoluzione cosmica ne fece anche maggiore la separazione". "E le rimanenti cose hanno tutte parte di ogni cosa. L'intelletto solo è infinito e ha forza propria, e non è mescolato a nessuna cosa, ma sta solo di per sé stesso".

Il mondo anassagoreo, nato, così, per opera dell'intelletto dal miscuglio informe originario, ha vita eterna. Ma se non ha luogo una successione infinita di mondi, come voleva principalmente Eraclito, nondimeno, con geniale visione, per Anassagora si formano nell'infinita mescolanza di tutte le cose, contemporaneamente, infiniti mondi.

"E vi si formano gli uomini e gli altri animali che hanno un'anima: e questi uomini possiedono e città abitate e campi coltivati allo stesso modo che presso di noi: e hanno anche il sole e la luna e le rimanenti stelle come presso di noi: e la loro terra produce loro molte cose e d'ogni genere, delle quali essi portano a casa il meglio e vivono di esse".

In questa formazione d'infiniti mondi di cose, le quali tutte "e intendono e hanno piacere e dolore", "la moltitudine di queste cose non è possibile sapere né per mezzo della ragione in precedenza, né dopo per mezzo dell'esperienza".

Una folla di problemi si affaccia, quindi, alla mente dello scienziato rispetto "al mondo sempre giovane dell'immortale natura", e di fronte agli afisici di Elea, come li chiama Aristotele, ben poté Anassagora essere chiamato il fisicissimo, ὁ φυσικώτατος: se pure non sfugge anche lui all'amarulentus Timone: "e dicono vi sia stato una volta Anassagora, prode eroe Intelletto".

## DEMOCRITO DI ABDERA

Filosofo (Abdera, Tracia, tra il 470 e il 457 a.C. – ivi, forse tra il 360 e il 350 a.C.).

La vita e le opere. Secondo le testimonianze meno incerte della tradizione che lo riguarda, D. compì lunghi viaggi in Oriente: forse si trattenne in Egitto, poi, ritornato ad Abdera (vi sarebbe morto a 109 anni), iniziò la sua attività scientifica di insegnante e di scrittore. Dedicò la sua vita alle ricerche scientifiche, facendo oggetto dei suoi studi sia il mondo della natura sia quello umano, e precorrendo Aristotele nell’ampiezza degli

interessi scientifici, nell'amore della ricerca empirica e nell'estensione della produzione letteraria. Diogene Laerzio ha trasmesso un catalogo degli scritti democritei che, in ultima istanza, risale a Callimaco, il quale li divide in gran parte in tetralogie, ordinamento attribuito a Trasillo, ma con origini più antiche. Dei numerosi scritti, di etica, matematica, letteratura e musica, sono pervenuti soltanto circa trecento frammenti.

L'atomismo.

Discepolo di Leucippo, D. ne ha sviluppato rigorosamente la concezione atomistica, abbandonando però il grossolano empirismo fisico del maestro e mirando a una spiegazione metafisica della realtà. Il monismo eleatico rappresentato da Parmenide era giunto, a causa del suo razionalismo, a condannare come privi di realtà lo spazio vuoto, la molteplicità, il movimento, il mutamento, la genesi e la distruzione, il divenire in generale; in tal modo tutto il mondo dell'esperienza sensibile era ridotto a un tessuto di parvenze. Contro il monismo di Parmenide, gli atomisti tentano di dar ragione dei mutamenti delle cose senza ricorrere ai processi di genesi e di distruzione, ossia valendosi del concetto del movimento spaziale di realtà molteplici. I reali, che con i loro raggruppamenti costituiscono tutte le cose concrete, devono essere indivisibili (atomi): infatti, se l'essere è divisibile, e non si pone un termine a tale divisibilità, esso si ridurrebbe al nulla. Gli atomi risultano indivisibili non per la loro estrema piccolezza, ma perché non contengono vuoto. Essi, inoltre, sono idealmente divisibili, ma non fisicamente, dal momento che sono duri, solidi, quindi impenetrabili. In virtù della loro indivisibilità, gli atomi si avvicinano all'Essere di Parmenide, di cui possiedono anche gli altri caratteri essenziali: sono infatti ingenerati, imperituri, immutabili e privi di qualità sensibili. Se tutti gli atomi hanno una stessa natura, affinché costituiscano una pluralità, occorre che siano moltiplicati e frammentati dal vuoto che l'eleatismo aveva identificato con il Non-essere. Il Non-essere esiste non meno dell'Essere e insieme, Essere (il pieno) e Non-essere (il vuoto), costituiscono i due principi di tutte le cose. Poiché l'essere è una pluralità in forza del Non-essere, ossia del vuoto, gli atomi possono distinguersi tra loro soltanto per le differenze che il vuoto può produrre nel pieno, ossia per le loro proprietà spaziali, geometriche: la figura, l'ordinamento e la posizione. Attraverso i raggruppamenti degli atomi si formano tutte le cose, che si dissolvono a causa delle loro divisioni. Per dare ragione di tali processi, ai quali si riduce ogni apparenza di genesi e di distruzione, è necessario ammettere il movimento spaziale che gli eleati negavano perché implicante il vuoto. D. concepisce il movimento in modo rigidamente meccanico: il pieno, quando si trova nel vuoto, continua nel suo movimento ingenerato ed eterno, del quale non si deve chiedere ragione proprio perché esso è primitivo ed è sempre avvenuto. Gli atomi, che sono infiniti, muovendosi in tutte le direzioni nel vuoto, anch'esso infinito, si incontrano, dando origine a un movimento vorticoso che determina

raggruppamenti di elementi simili per qualità geometriche. In tal modo si formano i cosiddetti elementi (fuoco, aria, acqua, terra), le sostanze complesse e i mondi, che sono infiniti perché tali sono lo spazio e gli atomi. Il principio di vita è l'anima, che è incorporea perché risulta di atomi di fuoco, sottili, lisci, sferici, mobilissimi, capaci di attraversare e di muovere ogni cosa, anche il corpo. L'anima è diffusa in tutto l'organismo ed è mortale perché si dissolve con il corpo.

La gnoseologia.

Identificando l'essere con il corpo, D. riconduce tutti i processi conoscitivi, sia percettivi sia intellettuali, a movimenti spaziali di atomi corporei. Per interpretare le percezioni D. si avvale della teoria degli eidola o immaginette. La sensazione avviene quando effluvi di atomi (gli eidola) incontrano pori appropriati a loro. Gli eidola, come motori esterni, determinano il movimento dell'anima e quindi dal senso dipende il pensiero, anch'esso moto atomico. Le mutevoli qualità sensibili, tuttavia, non possiedono oggettività, il mondo del divenire e del mutamento esiste come apparenza; l'unica vera realtà oggettiva è costituita dal vuoto e dagli atomi. Le qualità sensibili delle cose, che mostrano differenze qualitative e mutamenti, esistono non in natura ma per convenzione, ossia hanno esistenza soggettiva in quanto relative ai sensi percepenti. La conoscenza oggettiva è quella razionale, che è diretta alle esigenze del pensiero e permette di penetrare nell'intima natura della realtà.

L'etica.

Il pensiero etico di D. presenta lo stesso carattere razionalistico proprio della gnoseologia. Secondo D. la felicità dipende dalla conoscenza del bene, l'ignoranza del bene costituisce il principio delle colpe. La condizione più importante della felicità umana è la saggezza pratica o prudenza, la ragione educata ed esercitata. Il bene e il vero sono comuni a tutti gli uomini, pertanto l'intelletto deve stabilire che cosa sia il bene, ossia deve fissare le condizioni da cui dipende la felicità umana, le quali devono essere interne all'anima, perché in essa risiedono la felicità e l'infelicità. La felicità risiede pertanto nella salda, sicura letizia dell'anima, che è misura e armonia. Il saggio non persegue i piaceri corporei, i beni esteriori, l'utilità materiale, ma è diretto dalle norme della propria ragione e si astiene dalle colpe per dovere, non per timore delle leggi, anche se esse risultano necessarie perché sia garantita la stabilità e il buon ordinamento dello Stato.

ATOMISMO

ATOMISMO

Concezione metafisica secondo la quale l'intera realtà è composta di «atomi», cioè di particelle indivisibili. Nelle teorie fisiche dell'antichità, il ricorso a una concezione corpuscolare della materia, con cui si può far

cominciare la storia dell'a., rispose all'esigenza di spiegare alcuni fenomeni, come quello della condensazione e della rarefazione e quello della combinazione e della risoluzione di elementi diversi nei misti. Nella più antica dottrina atomistica, quella di Leucippo* e Democrito, l'atomo era concepito come una quantità minima, non ulteriormente divisibile. Gli atomi, tutti diversi per forma e grandezza, si differenziano anche fra di loro per ordine e posizione; unendosi e disunendosi nel vuoto, a causa del vorticoso movimento originario, determinano la nascita e la morte di tutte le cose e, variamente disponendosi, ne generano la diversità.

In seguito l'a. fu ripreso da Epicuro, il quale dotò gli atomi di un intrinseco impulso al moto e concepì la loro aggregazione come provocata da una casuale «deviazione» (clinamen) rispetto al moto di caduta verticale.

L'a. di Epicuro passò nell'ambiente romano attraverso Lucrezio. Tuttavia va notato che la fisica atomistica degli antichi si congiunse alla più generica dottrina del «minimo naturale», secondo la quale per ciascuno degli elementi e dei composti vi è una particella minima al di là della quale l'elemento stesso o il composto cambia la propria natura. Tale dottrina era stata accennata già nella Fisica di Aristotele (che tuttavia polemizza sempre contro l'a. democriteo).

Nel Medioevo restano scarse tracce dell'a. antico, dal momento che prevale una fisica essenzialmente qualitativa: una dottrina genericamente atomistica (legata al Timeo di Platone, a dossografie di Macrobio, alla scienza araba e a qualche suggestione lucreziana) si ritrova in Guglielmo di Conches, in cui prevale sempre una concezione qualitativa dei primi corpuscoli indivisibili costitutivi dei quattro elementi. In seguito il trionfo della fisica aristotelica e la facile associazione polemica dell'a. con l'epicureismo (inteso come materialismo e immoralismo) fa perdere ogni traccia di atomismo.

Nel Rinascimento la riscoperta di Lucrezio e di Epicuro (tramite Diogene Laerzio, che faceva anche conoscere l'a. democriteo) riporta l'a. in voga negli ambienti della nuova filosofia (Bruno) e della nuova scienza (Bacone, Galilei).

Nei secc. 16° e 17° la dottrina atomistica non sempre raggiunge una formulazione rigorosamente 'quantitativa', restando ancora legata al problema del «minimo naturale», come, per es., in Scaligero e nei 'chimici'.

Tuttavia nel sec. 17° la concezione atomistica si fa più precisa per merito in particolare di Galilei, di Descartes e di Gassendi, che si può considerare, per quel secolo, il suo più coerente difensore (anche se con la costante preoccupazione di conciliare l'epicureismo con le fondamentali 'verità' della teologia naturale). L'a. offriva allora una generale concezione del mondo capace di eliminare la fisica aristotelica e di avanzare una «ipotesi» valida alla spiegazione ultima dei fenomeni naturali nella forma

democrito-epicurea. In seguito il problema atomistico si sposterà sempre più sul terreno della scienza sperimentale.

L'atomismo nella speculazione araba. Nell'ambito della teologia islamica, fu elaborato un insieme di dottrine fisiche secondo le quali il mondo è composto di atomi, cui sopravvengono accidenti in istanti di tempo nello spazio. Le trasformazioni naturali, la vita in tutti i suoi fenomeni e la stessa creazione sono così interpretabili come il risultato della composizione e scomposizione da parte di Dio degli atomi e dei loro accidenti. Tali dottrine non costituiscono un corpus organico di testi, ma nell'insieme danno vita a una fisica atomista che ha quale principale conseguenza, più marcata nella teologia asharita (al-Ashʿarī*) più attenuata in quella dei mu'taziliti* , la critica dell'idea fisico-metafisica di natura, ossia di leggi necessarie poste a governare il mondo minerale, vegetale, animale. A muovere gli atomi è Dio, che non è tenuto a farlo sempre nello stesso modo. Le ipotesi avanzate sull'origine della dottrina sono diverse: la visione brahmanica vaiśeṣika, l'a. greco – che ne costituisce la fonte più probabile –, lo stoicismo, le idee platoniche, la materia plotiniana.

## SCIENZA GRECO-ROMANA. LA FILOSOFIA DELLA NATURA TRA VI E V SECOLO

Storia della Scienza (2001)

di Giulio Lucchetta

### La filosofia della Natura tra VI e V secolo

Sommario: 1. Problemi di metodo. 2. Le fonti dossografiche e Aristotele. 3. Aristotele e il corpus cosmologico dei milesi. 4. Gli effetti degli schemi di Aristotele. 5. Il programma di Aristotele: recuperare un orizzonte naturale. 6. L'impatto con le teorie naturalistiche dei componenti minimi. 7. Una questione spinosa: l'autómaton. □ Bibliografia.

#### 1. Problemi di metodo

Nel Libro I della Metafisica, Aristotele traccia un excursus storico sulle dottrine filosofiche precedenti, offrendo alcuni parametri per la loro identificazione, non ultimo quello geografico: alla filosofia ionica, i milesi Talete, Anassimandro e Anassimene, più Eraclito di Efeso, fece seguito quella italica (pitagorici, eleati ed Empedocle) secondo il mutamento di rotta dell'espansione coloniale greca, dopo la caduta di Mileto nel 494. Ad Atene la filosofia entrò più tardi, con Anassagora, proveniente dalla costa dell'Asia

Minore, e Archelao; isolate rimangono invece le figure degli atomisti: Leucippo, che probabilmente soggiornò ad Elea, e Democrito.

In assenza, spesso, di opere sicuramente attribuibili a tali autori e, invece, di fronte alla massa di informazioni che su di loro circolavano presso gli eruditi dell'antichità, H. Diels nella seconda metà dell'Ottocento, trovò opportuno rifarsi alla tradizione dossografica risalente a Teofrasto e, quindi, allo stesso Aristotele per dare luogo nei primi anni del XX sec. alla stesura di un'edizione sistematica dei frammenti dei e sui presocratici, con varie revisioni, fino a quella, del 1951, di W. Kranz. Se l'intento era quello di collegare i vari elenchi di autori e dottrine in un'unica raccolta, ampliata da successivi rinvenimenti di citazioni e testimonianze, il risultato fu però l'istituzione di una rigida periodizzazione nella storia della filosofia che prendeva avvio dalla categoria storiografica dei 'presocratici'. Distinguendo per ciascun autore le citazioni esplicite dalle testimonianze, l'edizione Diels-Kranz si caratterizzò per un secco taglio tematico, creando una netta distinzione nella filosofia prima e dopo Socrate, quasi vi fosse un cambiamento di rotta sui contenuti e sui modi d'indagine tra le scuole pre- e postsocratiche. Aristotele motivava tale cambiamento sostenendo che, dopo Socrate, non si poteva più elaborare alcuna conoscenza senza ricorrere alla mediazione del concetto. Secondo un certo modello di storiografia standard, all'indagine sulla Natura si sostituirebbe quella sull'uomo e sul suo ambiente, la pólis, il che, se porta a connotare come naturalistico il campo d'indagine dei presocratici, trascura il fatto che tale connotazione potrebbe essere casuale; potrebbe, cioè, dipendere dai criteri di scelta di questo o quell'autore, Aristotele soprattutto, nel presentare i presocratici. Tanto più che del loro pensiero spesso non ci è pervenuto lo sviluppo originale, ma soltanto singole tesi incastonate come citazioni all'interno delle altrui argomentazioni. Così, pure il carattere di omogeneità all'interno dei gruppi di pensatori, che spesso ha indotto a parlare fuori luogo di scuole presocratiche, potrebbe derivare dall'organicità nel redigere tali antologie di frammenti: si trovano titoli convenzionali, attribuiti e ripetuti per le opere; si confondono i luoghi o si avvicinano le date di nascita a causa di affinità dottrinali; s'inventano poco probabili viaggi, incontri o rapporti di discepolato. Sembra che i dati biografici siano una veste troppo stretta data l'urgenza di collegare i contenuti che di volta in volta preme far emergere. Tutto ciò favorisce l'idea che le autentiche e mature personalità filosofiche siano postsocratiche; vantano autonomia e originalità di pensiero o perché le loro opere lo confermano o perché, come Socrate stesso, godono di biografi ufficiali di sicura competenza.

Tra gli autori di cui si è conservata esclusivamente la fama, si ricorda Talete (624/623-548/545), concordemente detto 'il primo' dai dossografi, che gli attribuiscono indagini di tipo naturalistico svolte con un'impostazione non mitologica né fatalistica. Gli si attribuisce la nozione di

protoelemento, l'acqua, come causa costitutiva interna di tutte le cose; gli si attribuisce l'uso della geometria e del calcolo matematico per misurare l'altezza delle piramidi o la distanza delle navi avvistate in mare; esperto di astronomia, sembra avesse previsto un'eclissi; si narra inoltre della sua caduta in un pozzo perché camminava osservando le stelle. Questo racconto, riportato da molti a partire da Platone (Theaetetus), sembra riunire molte delle sparse dottrine attribuitegli; l'osservazione astronomica si attuava infatti nei pozzi, sul cui fondo l'acqua rifletteva una determinata porzione di cielo permettendo l'esame e la misurazione del movimento delle stelle e, forse, quella stessa osservazione dell'eclissi, che tanto spazio ha avuto nell'aneddotica attribuitagli. Certamente attorno al personaggio sono state costruite delle leggende e alcune attribuzioni sembrano costruite proprio per caratterizzarlo quale primo e fondatore, come quella che, riportata da Diogene Laerzio (forse verso la metà del III sec. d.C.), gli attribuisce il merito di avere istituito il calendario avendo fissato le stagioni e diviso l'anno in 365 giorni.

Nel caso di Anassimandro (610-547) possediamo un solo frammento di una certa importanza. La fonte, Simplicio, parla di una Natura infinita (phýsin ápeiron) assunta da Anassimandro come principio e poi cita: «da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità (katà tò chreón); poiché essi pagano l'uno all'altro la pena (díkēn) e l'espiazione (tísin) dell'ingiustizia (adikías) secondo l'ordine del tempo (katà tèn toú chrónou táxin)».

L'uso di alcuni termini tratti dall'ambito giuridico ha indotto a pensare che il tempo agisca come un agente divino che scandisce, all'interno dell'Infinito, il venire all'esistenza e il perire di sistemi organizzati di enti. Due dossografi, Plutarco e Ippolito di Roma (inizio III sec. d.C.), oltre a Simplicio, narrano concordemente, pur con particolari diversi, come ciò avvenga, in che cosa consista l'Infinito e come si organizzino gli esseri: Anassimandro, avendo posto come primo non più un elemento materiale, ma l'Infinito «eterno e immutabile», sosterrebbe che nell'Infinito si attua il movimento in virtù del quale gli esseri si staccano. Secondo la scansione sopra riportata, questo movimento, eterno anch'esso, realizza il decreto del tempo, dando luogo ai cieli (ouranoús) e al loro ordinamento. Si attua così una prima distinzione tra il caldo e il freddo, che dà luogo alla disposizione degli elementi nel Cosmo: all'esterno una sfera di fiamma; poi a mano a mano, a cerchi concentrici si separano i diversi cieli, o 'sfere', ossia la sfera del Sole, quella della Luna e quella delle stelle, e la Terra sulla quale cresce l'aria come una corteccia intorno all'albero. Rimane un interrogativo riguardo alla forma della Terra, che non si può risolvere in base alle poche informazioni disponibili. È chiaro che l'immagine della corteccia dell'albero rimanda alla sezione di un tronco, dove si possono osservare i cerchi concentrici descritti da Anassimandro come i cieli; è anche evidente che la

sezione dell'albero si collega armonicamente al frammento che indica la Terra «simile a un tronco di colonna». Per di più Ippolito, nel brano appena parafrasato, ci informa che la Terra ha «la forma ricurva (gyrón) sferica, simile a una colonna di pietra», di cui una faccia è abitata; essa è sospesa, senza essere sostenuta da nulla, poiché ha eguale distanza da ogni cosa. Ma da un'attenta analisi lessicale delle testimonianze su Anassimandro, si è visto che i termini 'sfera' e 'sferico' che compaiono assai spesso, risultano essere sovrapposizioni dei dossografi, soprattutto di Diogene Laerzio.

Attenendoci alla descrizione della Terra a forma di tamburo, risulta in - com patibile la scoperta attribuitagli dell'uso dello gnomone, il cui funzionamento dovrebbe implicare l'assunto della sfericità della Terra, dati per paralleli i raggi solari. Per risolvere questa contraddizione basterebbe affermare una posizione del Sole decisamente ravvicinata e sostenere l'assunto opposto, cioè che i raggi solari arrivino divergenti sulla superficie terrestre; ciò permetterebbe la lettura dei dati dello gnomone anche col presupposto di una Terra piatta. In mancanza di testi di controllo, gli studiosi hanno dovuto lavorare con le interpretazioni. È stato anche ipotizzato che la forma della Terra non risultasse né piatta né sferica, bensì concava; d'altronde tale è il significato del termine gyrós con cui Diels corresse il testo tràdito hyrgos. Tutto ciò ha delle conseguenze anche sull'attribuzione ad Anassimandro di una carta geografica; egli avrebbe osato per primo disegnare la Terra abitata. La fonte, riportata da Agatemero, è il geografo Eratostene, che ci assicura di una collaborazione con Ecateo di Mileto per perfezionare la carta a scopi pratici. Tale supposizione lasciava però scettico Erodoto, ai cui occhi la schematica geometrizzazione dell'intera ecumene risultava inutile per l'orientamento; egli racconta, infatti, un episodio su Aristagora di Mileto e il suo fallito tentativo di convincere, attraverso l'uso della mappa, Cleomene, re di Sparta, a liberare la Ionia dai Persiani (Historiae). In effetti, per la descrizione di territori o di viaggi, gli strumenti più affidabili rimasero per un lungo periodo i peripli e gli itinerari stesi dai logografi; d'altra parte, affinché il ricorso a una raffigurazione geografica (pínax) fosse efficace, si richiedeva un interscambio di esperienze tra scienziati e la possibilità di accedere a un numero notevole di informazioni, che potevano essere offerte soltanto da memorie di viaggi e di navigazioni accumulate da diverse generazioni; e ciò non soltanto per raffigurare, ma anche per controllare quanto non era esperibile dal disegnatore.

Tutto questo era possibile nella biblioteca di Alessandria, di cui Eratostene era appunto direttore. Invece a Mileto il solitario Anassimandro, alla luce delle sue conoscenze astronomiche, potrebbe aver raffigurato l'intera ecumene a continuazione della propria mappa cosmica, in una sorta di rap-presentazione globale che comprendesse i luoghi della Terra, i cerchi delle stelle, della Luna e del Sole, nell'intento di racchiudere il suo kósmos

geometrico in un'unica icona modernizzante l'ouranós mitico. Una prova ci viene non da testimonianze su Anassimandro, ma da una tavoletta d'argilla mesopotamica del British Museum, che conserva la rappresentazione del Cosmo mitologico babilonese. Divulgatore presso i Greci ne potrebbe essere stato Ferecide di Siro, contemporaneo di Talete, il quale in effetti in un paesaggio affine ambientò lo scambio di doni di nozze tra Zas e Ctonia. Il mondo raffigurato nella mappa babilonese mostrerebbe affinità non soltanto con quello di Ferecide, ma anche con quello di Anassimandro: è circolare e circondato dal fiume Amaro, tendenzialmente piatto ma circoscritto da catene montuose, mitologiche vette inaccessibili, che limitano la vista del Sole. Si tratta di una rappresentazione concava della superficie terrestre che comporta la rinuncia ad attribuire ad Anassimandro la scoperta dell'eclittica; l'inclinazione sarebbe invece corretta per quanto riguarda il percorso giornaliero del Sole, che durante il tragitto notturno si limiterebbe a passare oltre le montagne che bordano il disco terrestre. La mancanza di testi anassimandrei a conferma è curiosamente surrogata dal rinvenimento in Anassimene di una concezione del Cosmo in cui la traiettoria circolare delle stelle non le conduce sotto la Terra piatta, sostenuta dall'aria, ma si limita a farle ruotare lungo il suo perimetro esterno, come se facessimo girare un berretto attorno al capo; si dice che il Sole sparisce ai nostri occhi non perché passa all'altro emisfero, ma perché il suo tragitto lo porta dietro le parti più alte della Terra.

Sulla personalità del terzo filosofo di Mileto, Anassimene, non ci sono indizi dossografici sufficienti né univoci, sia per le date di nascita e di morte, sia per il suo discepolato, svolto per alcuni presso Anassimandro, ma per altri presso Parmenide. L'intera questione trova eco nel De caelo, dove Aristotele parla della tesi sostenuta da coloro che ritengono che la Terra sia piatta e abbia forma di tamburo, e portano come argomento di ciò il fatto che il Sole, al tramontare e al sorgere, si mostra nascosto dalla Terra secondo una linea retta e non curva; giacché se la Terra fosse sferica la linea lungo la quale essa taglia il Sole dovrebbe essere curva. Ma essi non tengono conto della distanza che c'è tra il Sole e la Terra, e della grandezza della circonferenza terrestre.

Analoghe difficoltà si hanno nel definire con tratto univoco la personalità di Eraclito (VI-V sec.), sul cui conto ci sono pervenute un numero considerevole di testimonianze, causa tuttavia di non minori problemi. Il suo linguaggio criptico e allusivo, che rendeva arduo penetrarne la dottrina, gli valse infatti l'appellativo di 'oscuro', favorendo un'intensa manipolazione ermeneutica anche perché nel vigore evocativo del suo eloquio molti scorgevano un'allettante provocazione. Al contrario di Talete, i problemi legati alla ricostruzione del pensiero di Eraclito derivano, paradossalmente, come detto, dall'abbondanza di frammenti. Le fonti sono le più disparate: oltre agli abituali dossografi, quali Plutarco, Aezio (I-II sec.), Sesto Empirico

(140/160-220/230), Ippolito e Diogene Laerzio, troviamo infatti testimoni di estrazione culturale diversa – quali Marco Aurelio (121- 180) e Clemente Alessandrino (145/150 ca.-211/217 ca.) – segno evidente del fatto che il suo parlare pregnante non ha mai smesso di affascinare i lettori.

Anche a proposito di Empedocle (V sec. a.C.) la questione è ancora aperta; quanto ci è pervenuto dei suoi scritti non smentisce i resoconti dello Stagirita, ma ne evidenzia la natura parziale. Se, infatti, le posizioni naturalistiche più volte riprese nei testi di Aristotele trovano conferma nei versi del poema Sulla natura, Empedocle sembra invece spingersi ben oltre nell'altra sua opera, Purificazioni, fino a seguire il viaggio delle anime nell'oltretomba, una «caverna coperta», «dove Uccisione e Odio e le altre stirpi delle Sciagure/ aridi Morbi, Putrefazioni e i liquidi che sono prodotti/ scorrono nel buio per i prati di Ate».

Altra è la legge che lì vige:

È vaticinio della Necessità, antico decreto degli dèi/ ed eterno, suggellato da vasti giuramenti:/ se qualcuno criminosamente contamina le sue mani con un delitto/ o se qualcuno per la Contesa abbia peccato giurando un falso giuramento,/ i demoni che hanno avuto in sorte una vita longeva,/ tre volte diecimila stagioni lontano dai beati vadano errando/ nascendo sotto ogni forma di creatura mortale nel corso del tempo/ mutando i penosi sentieri della vita./ L'impeto dell'etere invero li spinge nel mare,/ il mare li rigetta sul suolo terrestre, la terra nei raggi/ del sole splendente, che a sua volta li getta nei vortici dell'etere:/ogni elemento li accoglie da un altro, ma tutti li odiano./ Anch'io sono uno di questi, esule dal dio e vagante/ per aver dato fiducia alla furente Contesa.

Si tratta della dottrina della metempsicosi, mutuata da un passo della Teogonia di Esiodo in cui si descriveva semplicemente la sospensione dalla vita beata del nume spergiuro che «giace senza respiro» sulle acque dello Stige (keῖtai nḗytmos) per un anno (Theogonia). Anche in Empedocle la punizione si attua sempre lungo il parametro 'tempo', ma non è senza respiro; piuttosto, i numi sono costretti a vivere in corpi ora vegetali, ora animali, infine umani. E dal processo trasmigratorio non è escluso lo stesso Empedocle, che non manca di annoverarsi tra tali divinità maledette e di sé ammette che: «Un tempo io fui già fanciullo e fanciulla,/ arbusto, uccello e muto pesce che salta fuori dal mare». Durante tale frequentazione di vari livelli di vita, si possono creare, almeno per qualcuno, situazioni conviviali con gli dèi: «tra gli altri immortali abitando, e mangiando/ delle angosce umane non più partecipi, indistruttibili».

Questa felice condizione pare diventare una sorta di apprendistato per le élites, ma non soltanto: «Alla fine indovini, poeti e medici/ e principi diventano fra gli uomini che popolano la Terra,/ donde rigermogliano dèi, massimi per onore» ). Tutto ciò avviene in un qualche tempo e in un qualche

luogo al di fuori della vita umana, e se è tra i mortali che gli dèi devono rinascere, ciò sta anche a testimoniare il reciproco scambio tra le dimensioni dell'esistenza, descritto nel poema Sulla Natura: «A vicenda predominano [gli elementi] nel ciclo ricorrente,/ periscono l'uno nell'altro e si accrescono nella vicenda del loro destino». La sovranità del ciclo generativo della Natura – a cui tutti sottostanno, divinità comprese – è assoluta: «E quante forme immortali vi sono/ [...] nell'Odio esse sono tutte diverse di forma e separate/ ma si riuniscono nella Concordia e si desiderano reciprocamente./ E da queste infatti quante cose furono, sono e saranno, germinarono, gli alberi, gli uomini e le donne,/ le belve, gli uccelli e i pesci che abitano nell'acqua,/ e gli dèi dalla lunga vita massimamente onorati».

Il divino convivio come condizione per la formazione della classe dirigente o per la rinascita di altre divinità, ci rimanda alla dottrina dell'immortalità dell'anima in Platone; gli studiosi, concordemente, lo riconoscono come un'eredità orfica elaborata all'interno della scuola pitagorica, canalizzatasi poi in Empedocle e in diversi dialoghi di Platone. Di tale nucleo dottrinale Aristotele non poteva non essere a conoscenza, sebbene un fuggevole accenno ai «miti pitagorici » sia rimasto solamente nel De anima. Analogamente, su Empedocle lo Stagirita si impegna a espungere ogni affermazione non strettamente correlata al divenire materiale degli enti naturali; la personalità del presocratico ne esce così mediata, ma non falsata, avallando in un certo senso l'ipotesi, ora in discussione, ma che tanta fortuna ha avuto tra i dossografi, di una sua doppia produzione, ora in veste di naturalista ora in quella di emulo degli sciamani.

2. Le fonti dossografiche e Aristotele

Al vertice della tradizione dossografica troviamo Le opinioni dei fisici di Teofrasto, che scorporò, integrandoli a uso del Liceo, i capitoli aristotelici sulle dottrine dei presocratici. Aristotele è, sì, fonte primaria dei presocratici, ma allo stesso tempo fonte infedele, perché l'interpretazione aristotelica, nel tentativo di penetrare e capire le tesi dei suoi predecessori, ne offre una visione parziale e le appiattisce cronologicamente, omologandole all'interno del proprio orizzonte concettuale. Non si può certo dire che quelle di Aristotele siano citazioni e, spesso, la personalità del singolo autore, così come emerge dal contesto aristotelico, mal si adatta al ritratto desumibile da altre attendibili fonti o dai pochi passi autentici rimasti. Aristotele, in effetti, ha ricostruito la storia del pensiero filosofico facendo uso di proprie categorie, sia di pensiero sia linguistiche. Secondo alcuni studiosi la sua intenzione era quella di creare un quadro storico attraverso l'esposizione delle opinioni maggiormente accreditate, la cui discussione potesse avallare le sue posizioni, attraverso un'abile strategia dialettica. Tutto ciò ha finito con il riportare i predecessori e Aristotele su un piano comune di dibattito, e questo, naturalmente, non ha favorito una lettura storica del pensiero ma

probabilmente ha reso possibile la prima identificazione di una tradizione filosofica.

Difficilmente si sarebbero potute trovare ragioni per mettere insieme i racconti umoristici su Talete, la mistica della setta pitagorica, l'oscuro eloquio di Eraclito e l'afflato poetico di Parmenide verso l'essere, in una sorta di continuum dottrinale, e altrettanto difficilmente vi si sarebbero potute riconoscere eventuali radici di un nascente interesse naturalistico. Aristotele si rivela perciò un interlocutore insostituibile nel rapporto con i presocratici. La sua prospettiva naturalistica ha consentito di avviare una complessa discussione sui temi cosmologici, che Platone non era riuscito a ricomporre in modo così completo, ponendoli all'interno di una specifica cornice ontologica definibile come 'natura', dentro la quale ha impiegato categorie quali 'naturale' e 'naturalismo'; egli ha delineato, infatti, un metodo specifico per accedere alla conoscenza delle cause materiali degli avvenimenti naturali. Bisogna tuttavia notare che la connotazione naturalistica di questa tradizione di pensiero, che tanta fortuna riscuoterà in ambito storiografico, è meramente occasionale, essendo strumentale all'ambito di ricerca della Fisica e della Metafisica; e in altri testi, come nel De anima, non avrà occasione di sorgere.

3. Aristotele e il 'corpus' cosmologico dei milesi

Aristotele pone in questi termini la questione cosmologica nei suoi albori a Mileto:

sulla questione se ci debba essere un unico principio, o se debbano essere molti, e quanti, e sulla loro specie, non tutti dicono la stessa cosa. Talete, iniziatore di tale tipo di indagine, sostiene che esso è l'acqua (perciò egli asseriva che anche la terra galleggia sull'acqua), e forse questa sua opinione gli fu suggerita dall'osservazione che è umido ciò di cui ogni cosa si alimenta [...]. Anzi vi sono alcuni i quali ritengono che anche gli antichissimi, che vissero molto prima dell'attuale generazione e che per primi teologizzarono, ebbero questa concezione della Natura: essi, infatti, rappresentarono Oceano e Teti come genitori del divenire, e il giuramento degli dèi come eseguito su un'acqua [...]. Se, però, una siffatta opinione sulla Natura sia davvero primitiva e antica non si può dire con certezza; di Talete, invece si dice che in tal senso egli abbia detto qualcosa di simile parlando della prima causa; quanto a Ippone, [...] Anassimene e Diogene, invece pongono l'aria come anteriore all'acqua, e come principio fondamentale dei corpi semplici. (Metaphysica)

Aristotele parla dunque di Talete, nella Metafisica, come di colui che per primo indicò il principio nell'acqua e, subito, gli accosta il mito; osserva infatti che coloro che parlavano il linguaggio del mito avevano indicato lo stesso principio quando «rappresentarono Oceano e Teti come genitori del divenire (tẽs genéseōs patéras)». Tale rimando al mito vale per coloro che,

rimasti ancorati a quel linguaggio e a quella cultura, credono di poter vedere nei racconti degli antichissimi queste entità materiali, di cui ormai sempre più si parla. Insomma, è una delle tante vie interpretative che chi frequenta il mito a volte adotta, senza escludere le altre. L'intento di Aristotele è comunque quello di sviluppare un'indagine sui motivi naturalistici; questa catena ideale di sviluppi e di opposizioni tra i filosofi milesi finisce infatti per delineare un'idea di progresso per quell'indagine naturalistica che tanto gli sta a cuore, e il suo impegno di fronte a un sapere così 'aleatorio' e frammentario è principalmente votato a dargli quel senso di completezza che si può avere integrandolo all'interno di un comune campo di ricerca. I passi su Talete nel Libro I della Metafisica offrono un chiaro esempio di tale intervento: l'affermazione originale del galleggiamento della Terra sull'acqua, per esempio, è svolta, spiegata e motivata, ma sempre attraverso le deduzioni dello Stagirita.

Ci si potrebbe chiedere perché, vista una tale necessità di integrazione, Aristotele abbia scelto di cominciare da Talete e non direttamente da altri pensatori, quali Parmenide o Eraclito, le cui opere e dottrine erano meglio conosciute. E la risposta potrebbe essere legata al fatto che egli era alla ricerca di una tradizione autorevole, dunque non poteva che considerare come punto di partenza uno dei sette sapienti, padri putativi e fondatori di tutto ciò che aveva valore ed era stato istituzionalizzato nella società greca. Una spiegazione alternativa prevede il ricorso a Ippia, il sofista dalla memoria prodigiosa che aveva già redatto elenchi di fatti e di personaggi notevoli, e che è citato tra l'altro anche da Diogene Laerzio per una tesi attribuita a Talete; era inoltre ben conosciuto da Platone, che ne fece un personaggio dei suoi dialoghi. Si ipotizza che uno dei cataloghi di Ippia possa essere stato il manuale di riferimento per la genealogia filosofica aristotelica, e se così fosse, anche l'operazione di Aristotele andrebbe considerata in modo diverso, non più al vertice della tradizione dossografica.

Il confronto serrato tra i presocratici implica l'adozione di categorie improprie; così, Talete diventa l'archēgós (il primo) dei filosofi, Anassimene e Diogene decidono che l'aria è málist'archén ('più principio') dell'acqua. Il sospetto è che Aristotele voglia presentare i vari pensatori come tappe obbligate verso un punto d'arrivo che è la teoria naturalistica delle quattro cause, delle quali almeno tre erano, a suo dire, già a conoscenza dei presocratici. Le giustificazioni che danno conto dell'adozione di un elemento piuttosto che di un altro, per esempio, sono interpolazioni aristoteliche, così come l'attribuzione del termine archḗ: tutto ciò è segno di un preciso disegno di traduzione concettuale. Per capire che cosa Talete potesse significare con l'attribuzione all'acqua del galleggiamento della Terra, Aristotele propone il confronto con il mito e ne deduce l'identità di funzione tra la coppia Oceano/Teti e l'acqua: l'essere artefici del divenire. Nel rimando ai fondamenti, tipico delle cosmologie orientali, Talete non va oltre il

sostegno dell'acqua e per questo Aristotele si sente autorizzato ad applicare all'acqua di Talete il termine tecnico di 'principio'. Quasi a evitare poi che il ricorso all'infinito vanifichi la ricerca dell'archḗ, egli propone la soluzione di Anassimandro per il quale l'infinito stesso è principio (Physica, III, 203 b 3); esso è archḗ in quanto regge ogni cosa, addirittura è detto avvolgere il tutto.

L'applicazione del termine archḗ alle tesi cosmologiche di Talete offre, dunque, la possibilità ad Aristotele di avvicinare le tesi milesie a qualsiasi altra cosmologia, allo scopo di far 'dialogare' principî altrimenti incommensurabili; presi come 'acqua' o 'aria', come 'infinito' o 'numero', essi non avrebbero nulla in comune, il confronto critico però diventa possibile avendoli ricondotti a un'unica categoria.

4. Gli effetti degli schemi di Aristotele

I poeti-teologi

Si è visto che, nonostante tutti i pregiudizi attribuibili ad Aristotele, gli va riconosciuta anche l'onestà intellettuale di aver accennato a uno sviluppo filosofico divergente dalla linea da lui imboccata; forse è il carattere stesso del dibattito filosofico inaugurato da Platone, a cui lo Stagirita rimane legato, che gl'impedisce di mantenere il silenzio su così interessanti antagonisti, gli antichissimi che preferirono parlare di Oceano, del suo matrimonio con Teti, oppure, come fanno alcuni filosofi, di Amore:

Mi pare che ciascuno di essi ci racconti un mito, come se fossimo dei bambini. Uno [Ferecide di Siro] dice che gli enti sono tre e che talvolta alcuni di essi si combattono in qualche modo vicendevolmente, mentre altre volte, divenuti amici, fanno nozze e figli e li nutrono. Un altro, invece, [Archelao] afferma che sono due, l'umido e il secco o il caldo e il freddo, e li fa coabitare e congiungere in matrimonio. La nostra stirpe eleatica, invece, che trae inizio da Senofonte e ancor prima, convinta che quelle che sono chiamate "tutte le cose" sono un solo essere, su questa base racconta i suoi miti. Ma alcune Muse di Ionia [Eraclito] e successivamente di Sicilia [Empedocle] pensarono che la posizione più salda consistesse nell'intrecciare entrambe le tesi e nel dire che l'essere è molteplice e uno ed è tenuto insieme da odio e da amicizia. "Discordando sempre concorda", dicono infatti le più sostenute di tono [Eraclito], mentre quelle più molli [Empedocle] hanno allentato la tensione di questo sempre essere così e affermano che a turno il tutto ora è uno e amico per opera di Afrodite, ora invece è molteplice e in guerra con sé stesso a causa di una certa contesa. (Sophista)

Dunque Platone non fa che seguire Ippia nell'assemblare filosofi a poeti intessendo ardite connessioni per homología; obiettivo platonico, realizzato anche nel Protagora o nel Teeteto, è di rendere plausibile la paradossale

sovrapposizione di Eraclito non tanto con i sofisti ma, con la complicità di Orfeo e di Esiodo, con Omero che manifestamente avversava.

Anche Aristotele, nella Metafisica, evoca il fronte dei poeti teologi quando chiama in causa Esiodo; egli, però, sta proseguendo con costanza lungo il filo di un ben preciso confronto tematico a proposito dell'identità e della diversità tra i principî per le cose corruttibili e incorruttibili:

Quelli come Esiodo e tutti i teologi si sono preoccupati di dire soltanto cose che per essi fossero plausibili, ma si sono poco curati di noi. Essi hanno stabilito che i principî sono dèi e derivano dagli dèi, e hanno detto che coloro che non hanno gustato nettare e ambrosia sono diventati mortali. È chiaro che essi sapevano che cosa volevano dire questi nomi; tuttavia dell'azione di queste cause hanno parlato in modo che va al di là delle nostre capacità. (Metaphysica).

Il problema è quindi legato al significato, non più traducibile, che hanno entità, quali 'nettare' e 'ambrosia', a cui venivano dati dei nomi particolari ma la cui funzione non risulta in alcun modo riconoscibile, smarrita all'interno delle descrizioni metaforiche del mondo. D'altronde, questo era il modo ereditato, secondo Aristotele, direttamente dal linguaggio dei poeti, che tendeva alla personificazione:

I poeti antichi hanno detto qualcosa che s'avvicina alla dottrina secondo la quale il bene avanza con il procedere della Natura, nella misura in cui affermano che hanno regnato e governato non quelli che sono venuti per primi, come la notte e il Caos o l'oceano, ma Zeus; senonché a costoro è accaduto di dire cose del genere perché fanno mutare quelli che governano le cose. D'altra parte, altri tra essi, che parlano in modo misto e non dicono ogni cosa in termini mitici, come Ferecide e alcuni altri, hanno posto il primo progenitore come quello che è migliore, e così hanno fatto i Maghi e alcuni dei sapienti posteriori, come Empedocle e Anassagora, che hanno posto l'uno come elemento l'amicizia, l'altro come principio l'intelletto.

Possiamo, allora, intuire come non tutti, all'interno della corrente dei teologi, si fossero adeguati a questo costume, perché vi fu chi – come Ferecide e i Maghi – sviluppò un genere di argomentazione che mescolava lógos a mïthos, assai simile a quello proprio dei più evoluti tra i presocratici.

La ricostruzione aristotelica delle difformità tra i primi pensatori – sintetizzata nella prima parte della Tav. I – finisce con il mettere in evidenza la vicinanza tra Empedocle e la tradizione poetico-magica: a essa alludeva lo stesso Platone, ma ora Aristotele la evidenzia come tradizione dottrinale alternativa.

Sulla base di un riscontro dei testi a disposizione, il legame ventilato tra Esiodo, Parmenide ed Empedocle appare meno improbabile.

Pur nella diversità tra i rispettivi poemi – orientati ora a descrivere una teogonia, ora una cosmogonia, ora una cosmologia – si possono rilevare sorprendenti costanti e innegabili riprese. Indubbiamente la folla di divinità, descritte dalla Musa a Esiodo nel loro generarsi le une dalle altre, non appare negli altri due poemi, quantunque in quello empedocleo si riproponga il movimento convulso della generazione. Nel racconto di Esiodo nel passaggio di consegne da Urano a Crono fino a Zeus, viena posta in primo piano la difficoltà del potere dýnamis) a imporsi come principio regolatore, confuso com'è con quello spontaneamente generativo. La stessa generazione in Empedocle non comporta l'ordinamento naturale delle cose, dato che le sue prime forme spontanee si rivelano esse pure confuse e disordinate; per Parmenide, invece, parlare di un divenire anche ordinato degli enti significa cominciare da tutt'altro lógos, ben diverso da quello che riguarda l'organizzazione dell'essere. Ma in tutti e tre i poemi la conoscenza di questa visione totalizzante del mondo e dei suoi principî generativi e regolativi implica una prospettiva cosmica non desumibile dall'esperienza umana, che si realizza piuttosto attraverso un viaggio, un'uscita dell'osservatore dai limiti fisici del mondo grazie al rapimento da parte di alcune dee. Si realizzano in questo modo le condizioni per questo colloquio con la divinità, in cui, secondo Esiodo (Theogonia) ed Empedocle (, sono rivelate ai mortali le cose che per i mortali furono e saranno, oltre a quelle che già sono. Parmenide sembra differenziarsi; immerso completamente nell'evidenza del discorso rivelativo, fa sua la 'atemporalità' con la quale la dea gli descrive la totalità dell'essere e afferma l'inadeguatezza del linguaggio dei mortali che connotano l'essere nella molteplicità dei tempi verbali, cioè usando il passato e il futuro, quando adeguato sarebbe soltanto il presente. Ma del fatto che esista lo iato tra i due linguaggi è convinto lo stesso Empedocle, che pure opera la scelta terminologica opposta; ben consapevole dei limiti delle parole, egli fa sua l'imprecisione del linguaggio dei mortali allo scopo di comunicare loro quanto ha appreso in altro modo, in altro luogo, magari in altra vita. Comunque, pur nelle differenze dei registri, in tutti è presente Eros: è lo stesso Aristotele e, prima di lui, Platone così come, secoli dopo, Plutarco a notarlo; curiosamente questa era l'unica divinità che Esiodo caratterizzava solo come funzione, in quanto causa dei legami generativi ma non generante essa stessa. Con tale prerogativa immutata riappare nel contesto di Empedocle e in quello di Parmenide, che sempre meno spazio concedevano a personificazioni mitiche.

Parmenide

All'interno della classificazione aristotelica chi sembra perdere la propria identità è proprio Parmenide, non perché non trovi un luogo dove collocarsi, bensì perché potrebbe apparire in più di una posizione. Aristotele lo cita in compagnia di Esiodo e pertanto si potrebbe essere tentati di avvicinarlo ai poeti-teologi; la sua tesi dell'unità dell'essere, introdotta nel Libro I della

Fisica, lo porterebbe di diritto ad apparire anche tra i monisti nel primo corno a sinistra (Tav. I). Se assecondiamo, invece, quanto Aristotele afferma nella Metafisica, si deve ammettere che il posto più congeniale al caposcuola degli eleatici è con Empedocle, tra i sostenitori di una duplicità di cause dell'essere. Il nodo va sciolto a partire dalla convinzione aristotelica che per realizzare una qualsiasi ricerca sulla Natura la dottrina della scuola eleatica rappresentasse un ostacolo di non poco conto. È per questo che Parmenide e i suoi seguaci sono affrontati da Aristotele in apertura della Fisica: «Benché non riguardino la Natura, a costoro capita di sollevare difficoltà di ordine fisico, quindi è bene parlarne egualmente, anche se per poco» (Physica). Le grandi tesi paralizzanti dell'assoluta immobilità dell'essere, abitualmente attribuite a Parmenide, sono da Aristotele ricondotte a Melisso di Samo, e alla capacità dialettica di Zenone.

L'Eleate è chiamato in causa soltanto per gli errori a cui ha indotto i suoi poco avveduti seguaci, perché, a differenza loro egli avrebbe proposto una scappatoia: «Poiché è costretto a dare retta alle cose che appaiono e poiché ritiene in base al ragionamento che esiste l'uno, in base alla sensazione che esistono i molti, Parmenide torna a porre due cause e due principî, il caldo e il freddo, dicendo che sono come il fuoco e la terra; di questi due principî, poi, dispone il caldo dalla parte dell'essere e il freddo dalla parte del non essere» (Metaphysica). In questo modo egli riesce, sorprendentemente, a ridurre l'Eleate al rango di un naturalista, magari pluralista.

Ovviamente vi è aperto contrasto tra i frammenti di Parmenide e questa testimonianza aristotelica che sembra attribuire il non essere a uno dei due principî, ma è un contrasto che si può sanare. Ricostruiamo il percorso dello Stagirita sulle dottrine di Parmenide: gli riconosce la più decisa negazione dell'esistenza del non essere, grazie a un uso linguistico assolutizzante; poi gli attribuisce maggior sagacia dei suoi seguaci, quando salva il mondo attestato dai sensi ricorrendo a due principî, di cui uno è il non essere. Sorprende che Aristotele, sempre così caustico con gli aderenti all'eleatismo, si sia astenuto qui dall'accusare Parmenide di evidente autocontraddizione. Ciò che lo trattiene è la consapevolezza che questa non è una contraddizione all'interno del pensiero dell'Eleate, ma è frutto della propria interpretazione del testo parmenideo come autorità che sconfessa le posizioni dei suoi seguaci. Come per Talete, anche in Parmenide Aristotele ritaglia quanto utile al dibattito, sovrapponendovi il proprio vocabolario filosofico; il non essere di cui egli parla ragionando su Parmenide non è il non essere assoluto, ma è quello, dal significato tecnico circoscritto, che Aristotele impiega nella sua analisi del divenire.

Certamente anche quello proposto da Platone era un estratto di Parmenide: il filosofo della dottrina rigorosamente concettuale, l'ideologo dell'immobilità dell'essere quale lo volevano i suoi allievi. Immagine questa,

che contrasta con il trasporto poetico con cui il filosofo narra del rapimento da parte di divinità che lo condurranno fino al cospetto di una dea che tutto gli rivela: questo è quanto sappiamo dal Commento alla Fisica di Simplicio, altra fonte importante per i presocratici. La dea lo ha condotto a un bivio in cui una delle strade porta alla contemplazione dell'essere di cui non si può dire altro che «è ora tutt'insieme, uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascere? Del non essere non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare ciò che non è». Parmenide è fatto partecipe di una verità filosofica abbagliante, che riguarda non soltanto il modo di essere della totalità ma il modo di conoscerla e di parlarne. Dal linguaggio dell'essere, cioè quello della verità, sono cancellati tutti i 'non' che non trovano più le loro abituali applicazioni sulla sostanza, sullo spazio e sul tempo: allora non esistono più le differenze, le trasformazioni, i movimenti e gli spostamenti, il generare e il perire delle cose, le date e il tempo, ogni manifestazione di molteplicità. Tutto ciò riguarda il linguaggio delle brotõn dóxai, le opinioni dei mortali. Con Parmenide si mette fine alle indicazioni dei Milesi in merito a un principio, nell'ordine del tempo, da intendersi come elemento primigenio da cui tutti gli enti provengono: non vi è generazione perché non vi è un tempo in cui si possa non essere; non vi sono gli enti perché il tutto è continuo; non vi è un inizio perché il tutto è; e neppure si può dire che il tutto sia da sempre, perché sarebbe come ammettere lo scorrere del tempo. «Rimanendo identico nell'identico stato, sta in sé stesso e così lì rimane immobile; infatti la dominatrice Necessità lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge, perché bisogna che l'essere non sia incompiuto».

Nulla può affermare il filosofo se non la contemplazione della perfezione della totalità, che ha una forma: «Poiché vi è un limite estremo, è compiuto da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera di ugual forza dal centro in tutte le direzioni ». La sfera piena dell'essere corrisponde alla più categorica affermazione della sua necessità.

Ma vi è anche l'altra strada, quella che posero in essere i mortali quando scelsero di parlare dell'essere come del non essere: è un fatto che neppure la dea può negare sia successo né poté impedire che succedesse. Se nella prima direzione ci si imbatte in Platone che dialoga con Parmenide, su quest'altro percorso troviamo Aristotele, intento a ritagliarsi la sua idea di Parmenide. Gli umani, dunque, identificarono con l'uso di nomi diversificanti, da una parte il fuoco etereo, dall'altra la notte senza luce; così prese forma l'ordinamento cosmico (diákosmon) a portata delle menti mortali. La dea s'appresta a illustrare anche questo al discepolo Parmenide, attraverso un breve ma notevole tracciato di astronomia sferica dove Sole, astri e Luna definiscono le loro orbite attorno alla Terra ): sono queste le conoscenze dei mortali che Aristotele tenta di inserire in un contesto sistematico. Anche riguardo a queste, però, ci sono indicazioni che lo

Stagirita tralascia. Nel linguaggio dei mortali i nomi servono a designare cose che si credono diverse e distinte, dicendo, per esempio, che questa è la tenebra e quella è la luce, come se un limite fosse distinguibile tra le due; invece: «Tutto è pieno insieme di luce e di tenebra invisibile, pari l'una e l'altra, perché né con l'una né con l'altra c'è il nulla». Il linguaggio dei mortali va quindi usato nella piena consapevolezza della sua relatività: le sue distinzioni non toccano la realtà delle cose. Il mondo visto nella sua totalità, cioè da un punto di vista cosmologico (il punto di vista che l'uomo, su consiglio della dea, adotta per ricondurre la percezione del molteplice alla permanente unità della verità) risulta mescolato di luce e di ombre; la distinzione è illusoria perché nella continuità dei movimenti del Sole e della Luna ora c'è luce ora c'è tenebra, senza sbalzi o differenze visibili, e la sfera, non offrendo limiti percettibili, favorisce invece lo sfumare dell'una nell'altra. Le differenze percettibili per gli umani che vivono al di sotto della volta celeste non sono determinabili al di fuori della prospettiva limitata dell'osservatore. Ciò comporta che il discorso sulla verità dell'essere non è del filosofo, né può essere colto umanamente: Parmenide è il ricettore di una verità rivelata.

Questo aspetto potrebbe ricondurci a un Parmenide non soltanto di ascendenza esiodea, ma dalle radici letterarie: lo schema è, infatti, quello in uso nei proemi dell'epica aedica, di cui conosciamo l'esempio omerico. Se infatti nel poema da una parte sta la novità grammaticale della sostanzializzazione del verbo all'infinito – il pensare, l'essere – atta a favorire l'astrazione del linguaggio, dall'altra permane parte della terminologia omerica, quella delle metafore concrete persino cruente, come brotoí per indicare i mortali, derivato da brótos, sangue. Una biforcazione analoga a quella proposta a Parmenide è illustrata nell'Odissea quando, narrando i casi di Edipo (Odyssea), si contrappongono la conoscenza relativa degli umani e il sapere assoluto delle divinità. Da una parte la conoscenza faticosa, frammentaria, incompleta e diluita nel tempo; dall'altra la totalità dei fenomeni visti fuori dall'ottica umana, al di fuori del tempo, della quale le divinità fanno partecipi soltanto esseri eccezionali quali gli aedi.

Gli eleati

Tradiamo Parmenide se, escludendolo da tale tradizione, ne facciamo un filosofo, come voleva Platone, oppure un fisico, dando ascolto ad Aristotele? Sono proprio i seguaci dell'Eleate che pretendono un maestro dal dogma blindato da opporre nei dibattiti e tale fazione intransigente per Aristotele rappresenta un pericolo:

Alcuni in effetti credevano che (p) ciò che è fosse di necessità uno e immobile; e che non ci fosse il vuoto; ma il movimento non è possibile se non c'è il vuoto separato; (q) e neppure la molteplicità se non c'è ciò che divide. E non c'è differenza [secondo loro] fra dire che il tutto non è continuo

ma diviso in corpi contigui, e dire che c'è molteplicità, non uno e vuoto. Difatti, se [il tutto] è totalmente divisibile, non c'è nessun uno, e quindi nessun molteplice, ma la totalità è vuota. Invece, che esso sia divisibile fino a un certo punto e non oltre sembra una finzione; infatti (r) fino a quale limite è divisibile, e perché una parte della totalità si comporta così ed è piena, mentre l'altra è divisa? Inoltre (s), in ogni caso, si deve egualmente dire che non c'è movimento. Sulla base dunque di questi ragionamenti essi (t), sorpassando la sensazione e sdegnandola, come se occorresse attenersi al ragionamento, dicono che il tutto è uno e immobile. (De generatione et corruptione)

Si possono distinguere le posizioni di Melisso (p) da quelle di Zenone (q, r), mentre le ultime asserzioni (s, t) sono sottoscritte concordemente da tutti. La ragione dell'impenetrabilità della scuola italica va ricercata, secondo lo Stagirita, non soltanto nella chiusura sprezzante nei confronti delle altre dottrine (siamo in clima di accertata concorrenzialità con Eraclito), ma pure nell'assoluta indifferenza all'esame dell'esperienza. Tutto ciò deve essere considerato estraneo al contesto della discussione scientifica e rimanda invece al passato, alla tradizione culturale ancorata a quel contatto esclusivo con la Verità che caratterizzava la pratica degli aedi. «Questi dissero così, e per questi motivi parvero [scrivere] intorno alla Verità. Ora dal punto di vista del ragionamento queste cose sembra che accadano; ma se si considerano i fatti, prestarvi fede pare pressoché follia». Alcune di queste follie sono quelle prodotte da Zenone, che attraverso la divisibilità infinita del tempo e dello spazio poteva far credere, con ragionamenti, che fosse possibile che una freccia non arrivasse mai al suo obiettivo o che Achille non riuscisse a superare la tartaruga: l'obiettivo in questo caso è di negare l'esistenza del movimento e la verità di tutte le teorie elaborate per spiegare come questo avvenga. Fuori da ogni sarcasmo, Aristotele non sembra affatto prendere la cosa alla leggera; d'altronde egli ha sempre considerato con il dovuto rispetto le armi dialettiche di Zenone; nel Libro IV della Fisica si dedica infatti alla critica dei paradossi zenoniani, e in tutto il resto dell'opera sviluppa una teoria del tempo che salvi il mondo dei fenomeni sottoposti al divenire.

I pitagorici

Un problema a parte è rappresentato dai pitagorici, a causa di quella che Aristotele presenta come una diversione dalla ricerca naturalistica. Al contrario dei physiológoi milesi, «essi non assumono principî ed elementi dalle cose sensibili, perché gli enti matematici sono senza movimento, se si eccettuano quelli dei quali si occupa l'astronomia [...] essi enunciano cause e principî che sono sufficienti a condurre anche verso gli esseri più alti, e che si adattano più a questi che ai ragionamenti intorno alla Natura» (Metaphysica). La ragione, per lo Stagirita, dell'allontanamento dal tracciato naturalistico consiste nell'incongruenza della matematica rispetto a

tutto ciò che diviene e si corrompe. D'altronde essa non è stata desunta dall'osservazione dei processi di trasformazione delle cose sensibili, né gli enti matematici possono spiegare il movimento.

Secondo Aristotele, la vicenda pitagorica prese avvio dalla costruzione di una grandiosa analogia: i numeri stavano ai principî matematici come i principî matematici stavano a tutti gli esseri. Se a questo punto si aggiungeva che principi di tutti i numeri erano il pari e il dispari, si otteneva «che gli elementi dei numeri fossero gli elementi di tutti gli esseri». Se tra principî, elementi e colonne dei contrari si poteva cogliere un rapporto di continuità ne conseguiva che il mondo fisico non veniva indagato per sé stesso, ma soltanto perché speculare a quello matematico. Ne risultava che il tipo di armonia regnante tra i numeri dovesse essere quella dell'Universo; dove tale corrispondenza non si verificava «[essi] si precipitavano a superare le lacune con aggiunte per rendere compatta la loro trattazione». Per mantenere l'accordo tra matematica e realtà, i pitagorici s'ingegnavano a piegare questa su quella: per esempio, «poiché sembra che il numero dieci sia perfetto e che comprenda la natura dei numeri tutta quanta, dicono che i corpi che si muovono nel cielo sono dieci, e poiché sono soltanto nove quelli che si vedono, ne inventano un decimo, l'anti-Terra». La gratuità dell'ipotesi dell'anti-Terra, per esigenze esclusivamente teoretiche, è il motivo guida della discussione affrontata nel capitolo 13 del Libro II del De caelo, ma è anche vero che quest'ultimo testo testimonia ben altro: a differenza di Platone nella Repubblica che, nell'esporre il mito di Er, riprendeva il parallelismo pitagorico con l'ottaedro musicale (per cui esisteva una qualche corrispondenza tra le lunghezze delle otto corde della lira e le distanze tra i nove corpi celesti), Aristotele punta decisamente lo sguardo sul nucleo, a suo dire, più problematico in ambito astronomico, poiché i pitagorici mettevano in discussione l'asserto principale della sua cosmologia, ovvero la centralità della Terra.

Dicono questi infatti che al centro è posto il fuoco, mentre la Terra è uno degli astri, e si muove in circolo attorno al centro, producendo in tal modo la notte e il giorno. Essi poi costruiscono anche un'altra Terra opposta a questa, a cui danno il nome di 'anti-Terra'; ricercano infatti le ragioni e le cause non rapportandosi a ciò che è oggetto di osservazione, ma piuttosto riconducendo a forza i fenomeni a certe loro ragioni e opinioni, e tentando in questo modo di armonizzarli e condurli a un tutto ordinato.

La polemica su ciò che deve essere oggetto di osservazione, tuttavia, non impedisce ad Aristotele di offrire una corretta informazione sui postulati teorici, opposti ma egualmente assumibili, per dare conto dell'alternarsi del giorno e della notte: infatti, sia che siano i cieli a muoversi attorno alla Terra immobile, o la Terra a muoversi attorno al fuoco posto al centro dell'Universo, l'effetto osservabile è identico: «Nulla vieta, a loro avviso, che,

anche quando noi non si abiti al centro del mondo, i fenomeni siano tuttavia gli stessi che noi osserveremmo se la Terra fosse al centro». Dal confronto con i passi citati dalla Metafisica, sorge un altro problema e cioè come possano i pitagorici sostenere ambedue i movimenti: è probabile che il movimento dei cieli nella sua totalità sia così lento o da non essere percepito o da essere ininfluente sull'avvicendarsi del giorno e delepocali, come quello della precessione degli equinozi. Ciò però non preoccupa Aristotele, impegnato a esemplificare i pregiudizi teorici che spingono i pitagorici a preferire un centro del Tutto abitato dal fuoco, tale che sia più propriamente «custodia di Zeus». Il rischio che si corre è quello di distogliere l'attenzione dai motivi che portarono all'assunzione dell'ipotesi dell'anti-Terra, motivi che pure Aristotele mostra di conoscere appieno: «affermano che essa [la Terra] si muove in circolo intorno al centro, e non essa soltanto, ma anche l'anti-Terra [...]. È per questo che le eclissi di Luna sono più frequenti di quelle solari ». Quindi, per ammissione dello stesso Aristotele, alla fonte di un assunto astronomico a prima vista immotivato è proprio un fenomeno osservato: la maggiore frequenza delle eclissi lunari, cosa che porterebbe a sostenere l'esistenza, oltre che dell'anti-Terra, addirittura di un discreto numero di corpi celesti frapposti tra la Luna e il fuoco centrale.

Eraclito

Nella ricostruzione del pensiero di Eraclito gli aspetti legati all'imitazione dei modi del linguaggio oracolare e religioso, ricco di paradossi, ossimori e apparenti contraddizioni in adiecto, non sembrano aver impressionato più di tanto Aristotele, salvo i brevi anche se densi accenni alla sua capacità di artifici retorici e all'uso tattico dell'autocontraddizione.

Per capire l'atteggiamento di Aristotele nei confronti del filosofo di Efeso, si deve risalire alla posizione di netta antitesi agli eleati che Platone aveva attribuito a Eraclito:

Ma questo problema non è quello che già ci trasmisero gli antichi, quando, sotto il velo della poesia che li celava agli occhi del volgo, dissero che la genesi di tutte le cose, cioè Oceano e Teti, sono due fiumi sempre correnti, e che niente sta fermo? Mentre poi i moderni, più sapienti di quelli, dichiarano la stessa dottrina apertamente, affinché anche i ciabattini la udissero e la apprendessero, e cessassero di credere stoltamente che delle cose che sono alcune stanno ferme e altre si muovono, bensì che tutte quante si muovono, e così, appreso ciò, tenessero quei filosofi nel dovuto rispetto? Se non che per poco non mi dimenticavo, o Teodoro, che altri invece hanno dimostrato il contrario, dicendo che '...immoto l'Universo ha nome' e così pure tutto ciò che i melissi e i parmenidi hanno sostenuto in contrario a tutti costoro, dicendo che un'unica cosa è il tutto e che sta ferma in sé stessa non avendo luogo entro cui muoversi. (Theaetetus)

Aristotele sembra accettare lo spunto platonico dell'isolamento parmenideo:

L'asserto che tutto è immobile, e tentare di dimostrare ciò vanificando le sensazioni, è un crampo mentale. Ciò mette in forse non una parte ma tutto, cioè non soltanto l'ambito naturale ma tutte le scienze e tutte le opinioni al riguardo per il fatto che tutte fanno uso del movimento. Come, per esempio, le discussioni sui principî nei discorsi matematici non riguardano il matematico, lo stesso vale negli altri ambiti, allora neppure quanto appena osser-vato riguarda lo studioso di fisica. È stato posto infatti che la Natura è principio di movimento. In qualche modo anche dire che tutto è in movimento potrebbe essere falso, ma lo è in modo minore per questioni di metodo: negli scritti di fisica la Natura è stata posta come principio sia del movimento che della quiete, e similmente il movimento è stato posto come condizione della Natura. (Physica)

Usata come elemento di quel lógos sulla Natura che Aristotele viene delineando, la dottrina eraclitea non è più contrapposta al rigore razionalistico di Parmenide, serve semmai a contenerne le esasperazioni. Sotto le affermazioni di Eraclito, possiamo ritrovare tutta la fazione dei presocratici che, anche partendo da posizioni parmenidee, hanno fatto del movimento – riconosciuto quale manifestazione intrinseca della Natura – la spiegazione dell'essere e non la sua negazione. Per questo non si dà scienza della Natura se non a partire dallo studio del movimento naturale, e affermare con Eraclito che tutte le cose nascono o scorrono non significa negare loro un sostrato, come «una sostanza unica che permane al di sotto di tutte le altre» (De caelo).

Eraclito, appena citato tra i cosmologi per la sua tesi sul fuoco, gode invece di una particolare attenzione quando il discorso sulla Natura si fa approfondito e tecnico. Nel Libro I del De partibus animalium Aristotele spiega – forse in polemica con la tendenza pitagorica a intendere la filosofia come orientata esclusivamente verso le cose divine – che «persino verso quegli esseri che non presentano attrattive sensibili, tuttavia, al livello dell'osservazione scientifica, la Natura che li ha foggiati offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo». E, di seguito, presenta in questi termini Eraclito e il suo orientamento filosofico: «Eraclito, a quanto si racconta, parlò a quegli stranieri che desideravano rendergli visita, ma che una volta entrati, si arrestavano vedendo che si scaldava presso una stufa da cucina – li invitò a entrare senza esitare: "anche qui" disse "vi sono dèi" – così occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello».

5. Il programma di Aristotele: recuperare un orizzonte naturale

L'obiettivo di Aristotele – e il caso di Eraclito lo dimostra – non è dunque soltanto quello di appropriarsi delle dottrine dei precedenti pensatori riutilizzandole, ma anche quello, una volta munitosi dell'apparato concettuale elaborato da Socrate e Platone, di ristabilire i contatti con quel sapere naturalistico di antica tradizione, ripristinandone le giustificazioni logiche, la consistenza argomentativa e le corrispondenze ontologiche, che dopo la crisi parmenideo-platonica erano state messe in crisi:

La ragione per la quale i nostri predecessori non sono pervenuti a questo modo di spiegazione, è che non conoscevano l'essenza della cosa. Toccò per primo la questione Democrito, non perché lo ritenesse necessario alla scienza naturale, ma perché vi era spinto dalle cose stesse. Al tempo di Socrate questa ricerca progredì, ma furono trascurate le indagini sulla Natura, e i filosofi rivolsero i loro studi alla virtù pratica e alla politica.

Esemplare è il caso di Talete: dopo l'enunciazione della sua arché materiale, con annesso corollario del galleggiamento della Terra sull'acqua, Aristotele s'impegna a trovare dei riscontri nei fenomeni naturali, esponendosi con proprie considerazioni sulla capacità generativa dell'umidità; ne inferisce una probabile legge causale, ne ricava alcuni concetti altrove applicabili; operazioni, queste, che implicano un'astrazione di pensiero e di linguaggio sconosciute ai milesi. Così ritradotte e catalogate, le dottrine dei naturalisti risultano credibili e i loro risultati, anche se parziali, sono da utilizzare e da superare. L'intenzione di Aristotele non è quella di proporsi come punto d'arrivo per tale cammino, ma quella d'indicare in quale direzione continuare a lavorare e in quale rapporto ci si debba porre con quanto detto in precedenza. Nessuna teoria sul mondo, infatti, può porsi in assoluta autonomia rispetto alle precedenti, ma deve in qualche modo comprenderle, spiegando quanto esse finora spiegavano semmai risolvendo i problemi che queste non erano state in grado di risolvere. Il clima di competitività già instaurato dagli eleati faceva sì che la propria posizione risultasse accettabile soltanto dopo aver constatato l'impossibilità di asserti alternativi, e in questo modo andava inesorabilmente perduto tutto il campo dei fenomeni e delle loro spiegazioni che comunque altre teorie erano in grado di esibire. Ecco perché Aristotele ritiene che nella prassi del ricercatore di scienze naturali debba esistere una coscienza storica, anche se non strutturata secondo canoni storiografici: essa aiuta a relativizzare i propri risultati ponendoli in un contesto di discussione comune, e tutto ciò permette una consapevolezza più piena nei confronti del sapere già sviluppato e ancora da sviluppare. È necessario dunque non soltanto tradurre ogni asserto all'interno di altri, ma anche lavorare per categorie generalizzanti: soltanto a queste condizioni sono possibili quei paragoni in grado di rapportare i parziali risultati del singolo ricercatore a quelli globali raggiunti dalla ricerca comune; si torna quindi all'adozione del termine arché, a cui ora vanno aggiunti pochi altri come

kínēsis (il movimento), aitíai (le cause), enantía (i contrari) e hypokeímenon (il sostrato), e siamo vicini a una definizione di phýsis.

Il discorso unitario di Aristotele sui presocratici rivela il suo significato quando lo si va a leggere in altro contesto, cioè nelle ricerche naturali dove il linguaggio, più preciso attorno ai particolari, delinea in modo sbrigativo le questioni più generali arrivando subito al punto essenziale:

Gli antichi, che per primi indagarono filosoficamente intorno alla Natura, rivolsero le loro ricerche al principio materiale e alla causa dello stesso tipo, cercando che cosa e quale fosse e come da essa si generasse l'Universo, e quale fosse il principio motore – per esempio l'odio, o l'amore o l'intelligenza o la spontaneità (toũ automátou) – mentre il sostrato materiale doveva avere necessariamente una certa natura, per esempio calda quella del fuoco, fredda quella della terra, e l'una leggera, l'altra pesante. Così essi vedono perfino la formazione del Cosmo. Similmente spiegano la formazione degli animali e delle piante.

In questo contesto il prologo sugli antecedenti è ridotto: si parla di sostrato (hypokeímenon), ma è già principio materiale (hýlē); si parla di principio motore, di formazione del Cosmo. Ciò che più interessa è però il confronto sul campo per ogni singola tesi o nozione formulata e si arriva subito a identificare ogni parte dell'animale e a individuarne la funzione confrontandola con la descrizione fornita da questo o quel presocratico.

In tale clima le posizioni di Talete e Anassimandro sono subito riportate a probabili processi fisiologici: «dicono, per esempio, che a causa del fluire dell'acqua si formano lo stomaco e ogni ricettacolo del residuo, oppure a causa del passaggio dell'aria respirata si pratica l'apertura delle narici». Ora questi due elementi «sono la materia dei corpi: e a partire da tali corpi, tutti costoro spiegano la composizione della Natura» (ibidem, 640 b 16-17); come dire che l'azione di un elemento per il funzionamento del corpo umano, per esempio, può offrirsi come modello per il comportamento di tutti gli esseri governati dai principî naturali. Nel corpo umano, però, più che fuoco o terra si rinvengono altri elementi che servono a conservarlo in vita: «Se l'uomo però e gli animali sono esseri naturali, come pure le loro parti, allora occorre trattare della carne, delle ossa, del sangue».

Ad Aristotele è necessario uscire dalle astrazioni ingenue dei presocratici per arrivare a un diretto confronto sulle realtà da spiegare: «Queste affermazioni sono dunque eccessivamente semplicistiche, dello stesso tipo di quelle di un falegname che parlasse di una mano di legno. È proprio in questo modo che anche i fisiologi espongono la genesi e le cause della configurazione dei corpi: sarebbero stati infatti fabbricati da certe forze». Il parallelismo che s'instaura è curioso, ma conduce diritto all'argomento finale che sta a cuore allo Stagirita: egli adotta per un attimo l'immagine dell'artigiano cosmico, metafora alla quale i presocratici

ricorrono quando paragonano il Cosmo a un artefatto ordinato: «Come il falegname parlerebbe di scure o di trapano, essi parlano di aria e di terra, salvo che il falegname direbbe meglio: non gli basterà infatti dire questo, che in seguito a un colpo del suo strumento si è formata ora una cavità ora una superficie piana, ma aggiungerà per quale ragione abbia dato quel colpo e in vista di quale scopo; dirà la causa».

La causa in questione è, ovviamente quella finale, quella cioè in vista della quale le forme compiute delle singole parti di un animale esistono.

Il tema che interessa Aristotele è quello della necessità del fine almeno nell'offrire una spiegazione dell'esistente; e l'invito ai physiológoi è quello di assecondare l'analogia con gli artefatti: anche per un letto è facile dire che si è fatto uso di un progetto, bisogna però vedere come esso sia pervenuto a precisare ogni parte di cui il letto è costituito. Così «occorre dichiarare le determinazioni proprie dell'animale, descrivendo che cosa sia, quale sia, e ognuna delle sue parti». Troppo generiche rimangono le affermazioni di molti cosmologi, quasi che la ricerca delle cause riguardi i fenomeni naturali nel loro complesso: «la scienza della Natura non può vertere su alcun oggetto risultante da astrazione, giacché la Natura fa tutto in vista di un fine». Il fine in questione, invece, non riguarda la Natura nella sua totalità ed è un abbaglio linguistico parlare di un fine. In realtà télos subisce quindi lo stesso uso linguistico generalizzante riservato ad altri termini, come archḗ. Soltanto per analogia si può dire che in ogni forma esistente si attua il fine. Nella Fisica e nella Metafisica Aristotele, pur dilungandosi nella discussione, è tassativo: l'unicità del fine, anche in Natura, è soltanto per analogia. Tale fine non è quello indicato dall'ordine di tutto l'esistente né autorizza l'individuazione di un fine unico (questione che non tocca Aristotele nell'immediato). Ricorrere a un'unità analogica del termine significa piuttosto che ogni vivente realizza in primo luogo la sua forma in vista del suo fine, che è quello della propria sopravvivenza, e in seconda istanza realizza il perdurare della forma della specie, secondo ritmi evolutivi interni alla Natura che avvengono sempre allo stesso modo. Quindi «non si deve nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso [...] Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della Natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costruite o si sono formate, occupa la regione del bello». Il bello di cui si parla è quello che nasce dalla meraviglia che si prova di fronte alla scoperta del modo in cui ogni vivente realizza il proprio fine: e tale contemplazione è gratificante per sé stessa.

6. L'impatto con le teorie naturalistiche dei componenti minimi

Una trattazione a parte godono i tre physiológoi Anassagora, Empedocle e Democrito che Aristotele mette sempre in correlazione, seguendo i criteri già visti, cioè in modo generale nella Fisica, nel De generatione et

corruptione, e nel De caelo, più specificamente nei trattati biologici De generatione animalium e De partibus animalium. In questo caso il metodo della contrapposizione dialettica mostra i suoi migliori frutti, poiché attraverso il gioco degli accoppiamenti e delle opposizioni si approfondisce il pensiero dei tre autori e si percorrono tutte le possibili vie della ricerca naturalistica.

Nella Fisica Anassagora rappresenta la posizione intermedia, mentre il comune minimo denominatore è dato dalla tesi dei microcostituenti della materia. Le ragioni del diretto interessamento di Aristotele al dibattito sono espresse nella Metafisica: «Piuttosto che far ricorso al 'tutto insieme' di Anassagora, alla mescolanza di Empedocle e alla formula di Democrito, è meglio dire: erano insieme tutte le cose in potenza, ma non in atto. Pertanto quei filosofi avrebbero avuto qualche nozione della materia». Si tratta di teorie complesse sulla Natura, esse non implicano più una Natura immutabile di fondo e una labile dimensione fenomenica alla superficie; v'è una radicale distinzione tra macrofenomeni, che costituiscono la realtà di cui abbiamo esperienza, e microelementi, che sono la causa sia del loro permanere, sia delle loro mutazioni. Nel confronto fra i tre autori è stabilita una differenza tra l'aspetto della realtà da spiegare e quello che spiega, con la sola disposizione degli elementi, sia il divenire del molteplice che il permanere dell'identico. Il problema, infatti, non è tanto il prodursi del sempre diverso, quanto il perdurare di forme identiche per specie pur nel generarsi di sempre nuovi individui: l'opposizione uno/molti è riproposta all'interno di ogni specie. Qualcosa deve garantire una produzione progressivamente infinita e qualcosa, d'altro canto, deve garantire il contenimento delle forme. Siamo così giunti a un'accezione forte della teoria della causalità; anche se, come vedremo, non è tanto forte come Aristotele desidererebbe.

Nella Fisica, dall'accostamento e dalla contrapposizione di Anassagora a Empedocle, emerge che la relazione uno/molti è risolta separando i contrari: questa separazione dall'unità che li conteneva avviene per il primo una volta sola, per il secondo con una sequenza ritmica. Anassagora pone il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra come derivati da omeomerie, cioè da quelle sostanze che pur nelle divisioni in parti non smarriscono la loro differenza qualitativa; Empedocle ritiene invece che i primi siano i corpi semplici da cui deriverebbero tutte le altre sostanze; entrambi però pongono le differenze qualitative all'interno della microdimensione. Opponendo Anassagora a Democrito si puntualizza che ciò che li differenzia è il concepire gli elementi come distinti qualitativamente o quantitativamente; il primo considera infatti gli omeomeri come parti che permangono identiche nella qualità alle sostanze da cui si separano, mentre il secondo parla di una sostanza indistinta, mentre le differenze vanno ricondotte alle grandezze e all'organizzazione di forme nello spazio. Tuttavia, comune rimane la

posizione iniziale di credere infiniti gli elementi atti a produrre effetti all'infinito, in opposizione a Empedocle.

Ovviamente i confronti tra i tre physiológoi sono più volte riproposti per evidenziare, attraverso questo gioco delle tre posizioni, sfumature nuove e via via sempre più particolareggiate: «Se si deve supporre che una volta nulla si muoveva, allora necessariamente due sono i modi: o come dice Anassagora, che ritiene che essendo tutte le cose insieme e acquiescendo da un tempo infinito, l'Intelletto impose il movimento e la distinzione; oppure come dice Empedocle, che sostiene che alternativamente ritornano movimento e quiete». In questo passo l'elemento nuovo è dato dal movimento: ambedue i presocratici affermano che è generato, ma Anassagora vede il movimento come produzione di un infinito materiale una volta usciti dall'infinito temporale, Empedocle parla di una generazione ciclica del movimento. Questo porterebbe già a escludere che Democrito sostenga un movimento generato: troveremo conferma di ciò nell'analisi delle tesi dell'atomista.

Anassagora

Altro argomento di discussione evidenziato nella Fisica dalla contrapposizione tra questi pensatori è che due di loro – Anassagora e Democrito – postulano l'infinito: «Anassagora assurdamente parla di infinito immobile. Dice infatti che saldamente l'infinito è ancorato su sé stesso, perché è sempre in sé stesso e niente lo circonda » (ibidem, 205 b 2-4). Più avanti Aristotele riprende il discorso su Anassagora dal punto in cui lo aveva lasciato: «Ritiene che essendo tutte le cose insieme e acquiescendo da un tempo infinito, l'Intelletto impose il movimento e la distinzione ». Si profila l'ombra di Anassimandro, evocata appena introdotto il tema dell'infinito: «Affermo che non esiste l'infinito come principio, anche se esso lo sembra essere per tutte le altre cose e 'avvolgere tutte e reggere tutte' [...] e dicono che questo è divino 'immortale e insenescente' come asseriscono Anassimandro e la maggior parte dei physiológoi».

Nel De caelo le tesi anassagoree sono introdotte per contrapposizione a quelle empedoclee. Per Anassagora i corpi che crediamo semplici sono composti: «l'aria e il fuoco sono mescolanze di questi [gli omeomeri] e di tutti gli altri 'semi': ciascuno di essi è infatti un'aggregazione di tutti gli invisibili omeomeri. Perciò tutto si genera da questi». Terra, acqua e fuoco testimoniano il loro cambiamento, e ciò significa che contengono in sé tutte quelle sostanze che potrebbero divenire; nell'agglomerato esse non sono distinguibili per la loro piccolezza (gli omeomeri appunto), ma a livello macroscopico è possibile dimostrare che la divisione in parti non comporta la dissoluzione della propria connotazione qualitativa. Così pure l'aria, che non è un elemento, non risulta vuota, ma, al contrario, è piena di tutto; a essa, quindi, può essere attribuita l'azione di sorreggere il mondo:

«Anassimene, Anassagora e Democrito affermano che la causa dell'immobilità della Terra è la sua forma piatta. Essa non taglia l'aria che le sta di sotto, ma la coperchia, come vediamo che fanno i corpi piatti» (ibidem, II, 294 b 14-16). ro del presocratico ora accostandolo ad Anassimandro ora ad Anassimene; di fatto, sua convinzione è che Anassagora, nel tentare di spiegare come si sia originata la separazione degli omeomeri dal tutto/ insieme, illimitato e indeterminato, sia giunto sulla soglia di una teoria della causalità trascendente molto vicina a quella dello stesso Aristotele, ma di non averla oltrepassata per l'aspetto primitivo del proprio pensiero: «Anassagora si serve dell'intelletto come di un espediente per spiegare il modo in cui è nato l'ordine del mondo, e quando non sa dire per quale causa qualcosa necessariamente è, porta sulla scena l'intelletto, ma negli altri casi impiega tutto, fuorché l'intelletto, come causa di ciò che accade».

Empedocle

«Meglio prendere principî pochi e finiti, come fa Empedocle » (; in questi termini è introdotto il pensiero del filosofo di Agrigento, al quale manca invece proprio la causa trascendente sfiorata da Anassagora. La disamina del presocratico avviene in due testi: il primo è la Metafisica, in cui l'affermazione di un principio come causa della distruzione di tutte le cose, e cioè la contesa, sembrerebbe un punto fermo e chiaro; invece è proprio questa, che secondo Empedocle, genererebbe per divisione tutte le cose, eccetto la divinità. E qui Aristotele cita: «Di qui tutte le cose che furono, che sono e che saranno derivarono, ne sbocciarono alberi e uomini e donne, fiere, uccelli e pesci nutriti nell'acqua, e numi longevi»; quindi riprende il suo rilievo critico:

Infatti, se fra le cose non ci fosse stata la contesa, tutte le cose sarebbero state una sola, come dice egli stesso. Quando infatti tutte le cose erano una sola, "ultima stava la contesa". Ma una delle conseguenze del pensiero di Empedocle è che il dio più felice sa meno di tutti gli altri, perché non conosce le cose. Infatti egli non possiede la contesa, e la conoscenza avviene tra simile e simile. [...] Ma s'era cominciato con il dire, ed è evidente, che per lui la contesa finisce con l'essere causa della distruzione non meno che dell'essere; e allo stesso modo l'amicizia non è dell'essere, in quanto riconducendo tutte le cose all'eternità, distrugge tutte le altre cose. Contemporaneamente Empedocle non nomina la causa di questo cambiamento, ma dice soltanto che così avviene per natura; [e se il cambiamento è detto necessario] Empedocle non svela affatto la causa di tale necessità.

La polemica è mirata sull'azione universale, cosmica, dei principî Amicizia/Contesa e l'accusa è di incoerenza. Sono posti due principî per dare ragione del prodursi e del dissolversi delle cose: Amicizia è il principio che trattiene l'elemento nell'essere amalgamando le sue parti; al contrario,

Contesa, come forza disgregatrice, comporta il suo dissolversi nei corpi. Ma ecco il capovolgimento: il venire all'essere, una volta che si pone all'origine un «tutto insieme», può dipendere soltanto da Contesa, in quanto causa di separazione, Amicizia allora, sarebbe la forza che si oppone alla generazione degli elementi. Quindi ciascuno dei due principî viene a svolgere i due ruoli opposti:

Empedocle fa uso di queste cause più di Anassagora, ma tuttavia non ancora in misura sufficiente, né gli riesce di impiegarle in modo coerente. Spesso infatti per lui l'amicizia divide e la contesa unisce: quando infatti il tutto si divide negli elementi per opera di contesa, il fuoco e ciascuno degli altri elementi si raccolgono in unità; ma quando poi tutti gli altri elementi convergono verso l'unità per opera dell'amicizia, è necessario che le parti di ciascun elemento di nuovo si dividano.

Aristotele aveva già suggerito che la confusione accreditata al sistema empedocleo avesse origine da un'imprecisione terminologica del filosofo: la distinzione del movimento verso l'uno o dall'uno è relativa perché rimane indefinita l'unità rispetto a chi o a che cosa vada considerata; quindi la connotazione qualitativa dei due movimenti opposti è impropria. Il fatto che Empedocle abbia scritto un poema in versi fornisce allo Stagirita un buon appiglio per un intervento chiarificatore al fine di utilizzare la dottrina secondo propri criteri: «Empedocle, dunque fu il primo che introdusse il principio del movimento come una causa divisa in due, ponendo non un unico principio del movimento ma principî diversi e opposti, e gli va riconosciuto il merito della più corretta dottrina della materia, costituita da quattro elementi».

Con il De generatione et corruptione s'esce dall'ambito cosmologico per entrare nel vivo della questione naturalistica. Per Empedocle è difficile rendere conto della 'generazione secondo natura':

Infatti tutte le cose che sono generate naturalmente, sono generate allo stesso modo o sempre o nella maggior parte dei casi, mentre le cose che sono al di fuori di questa uniformità assoluta o costante sono risultati del caso o della fortuna. Qual è allora la causa per cui dall'uomo viene l'uomo o sempre o nella maggior parte dei casi, e dal grano il grano e non un ulivo? Dobbiamo dire che l'osso si genera se gli elementi sono composti a un certo modo? Infatti nulla è generato in base a una composizione fortuita degli elementi, come riconosce Empedocle, ma occorre una certa proporzione razionale.

Di nuovo, il maglio critico di Aristotele si abbatte sul presocratico rilevando una paradossale incongruenza: Empedocle parla di elementi naturali e delinea un processo generativo attraverso la loro azione, ma di fatto «nulla egli dice della Natura». Se, infatti, sulla teoria degli elementi v'è convergenza d'opinione, salvo per il ruolo egemone poi attribuito al fuoco,

Empedocle invece non riesce a individuare la ragione della costanza in Natura, che al contrario Aristotele risolve indicando la stabilità delle proporzioni tra gli elementi: «e caso non proporzione è il nome che si adopera in questi casi; poiché è possibile che la mescolanza sia fortuita». Agli occhi di Aristotele risulterebbe inutile questo rimando di Empedocle agli elementi/ principî, se per essi non fossero stati individuati criteri stabili di comportamento. Per inciso, soltanto a tali condizioni il filosofo di Agrigento avrebbe potuto a buon diritto formulare un concetto articolato di Natura: «qual è dunque la causa di ciò [degli avvenimenti naturali]? Non è certamente il fuoco, né la terra; ma neppure l'amore e l'odio: l'uno è causa soltanto di associazione, l'altro di dissociazione ». Il silenzio di Empedocle al riguardo è rotto soltanto dall'individuazione di «una mescolanza e un cambio delle cose mescolate». L'accusa è di condurre un discorso troppo semplicistico sulla Natura; prova ne è l'impossibilità di distinguere i movimenti casuali, quelli violenti da quelli naturali, anche a livello di elementi.

Nella Fisica Aristotele osserva che «per Empedocle non sempre l'aria separata si colloca nel luogo più alto, ma fortuitamente. Dice infatti nella sua cosmogonia: "Talora s'affretta in tal modo, spesso in modo diverso" e dice che le parti degli animali per lo più si generano per fortuna». Per un movimento analogo di un altro elemento, però, nel De generatione et corruptione arriva a conclusioni estremamente negative: «l'odio separava, ma l'etere non era spinto in alto dall'odio; anzi talvolta egli dice che è spinto da qualcosa come la fortuna [...]; talvolta invece dice che appartiene alla natura del fuoco di essere trasportato in alto [...] E allo stesso tempo dice anche che l'ordine del mondo è lo stesso ora sotto il regno dell'odio, di quel che era originariamente sotto il regno dell'amore» (.

Il giudizio negativo di Aristotele è per l'imprecisione terminologica che porterebbe Empedocle ad affermare più il caso che la natura.

Democrito

L'altra figura di filosofo naturalista che invece si staglia positivamente dalle pagine De generatione et corruptione è quella di Democrito; ed è come se all'incontro con Democrito, spesso presentato assieme a Leucippo, fossimo già preparati dal gioco delle opposizioni dialettiche. Le tesi di questi pensatori, anche se basate su posizioni non condivise, se non avversate dallo Stagirita, fanno comunque emergere il prototipo dello studioso di fenomeni naturali secondo Aristotele. A tal fine è utile il contrasto con gli eleati e i pitagorici:

La ragione per cui non si può bene comprendere tutto l'insieme delle concordanze, è l'insufficienza dell'esperienza. Per questo coloro i quali vivono in maggiore familiarità con i fenomeni della Natura sono anche più capaci di porre dei principî tali da permettere un'ampia concatenazione. Ma quelli che per i troppi ragionamenti sono stati distornati dall'osservazione

dei fatti presenti, avendo lo sguardo limitato a pochi fatti, si pronunciano troppo facilmente. Da queste cose si può vedere qual differenza vi sia tra quelli che fondano il loro esame sull'osservazione sulla Natura e quelli che lo fondano sul ragionamento. Per esempio, infatti, la realtà delle grandezze indivisibili risulta per alcuni dal fatto che senza di esse il triangolo in sé sarebbe molteplice; mentre Democrito pare essersi persuaso di essa per argomenti appropriati al soggetto e dedotti dalla scienza della Natura.

Se i fondamenti della fisica atomistica sono in contrasto con il pensiero di Aristotele, come può quest'ultimo allora condividerne la qualità? «Leucippo e Democrito hanno spiegato con più metodo e hanno dato la spiegazione più universale, poiché hanno preso come principio ciò che lo è per natura»; il plauso di Aristotele va dunque agli atomisti per avere preso come principio della Natura ciò che da essa è inalienabile e, se si è compreso pienamente il significato dell'appello a Eraclito, in causa è il movimento. Bisogna, però, capire come Democrito e Leucippo sono riusciti a ripresentare, in qualche modo, sulla scena filosofica tale fenomeno dopo la crisi eleatica. Nelle pagine della Metafisica Aristotele mostra come l'operazione sia stata eseguita manovrando opportunamente gli asserti stessi della scuola eleatica: «Leucippo e il suo amico Democrito dissero che gli elementi sono il pieno e il vuoto, chiamandoli rispettivamente essere e non essere». Interessante, a questo punto, è la connotazione del non essere, cioè del vuoto: «Essi dicono che l'essere non è nulla più del non essere perché neppure il corpo è nulla più del vuoto». Il ragionamento svolto nel De generatione et corruptione si snoda in modo parallelo partendo dall'assunzione degli eleati che «da ciò che è veramente uno non può generarsi una molteplicità, né, da ciò che è veramente molteplice, un uno», Leucippo e Democrito credettero di possedere una soluzione prospettando l'esistenza di alcuni elementi «che, in accordo con la sensazione, non distruggevano né la generazione, né la corruzione, né il movimento, né la molteplicità delle cose». La molteplicità a questo punto è introdotta, mantenendo l'integrità dell'essere a livello atomico: «Una tal cosa tuttavia non è una, anzi ce n'è una molteplicità indeterminata, e sono invisibili a causa della piccolezza delle loro masse; si muovono nel vuoto, giacché c'è un vuoto, e riunendosi producono la generazione, e sciogliendosi la corruzione; inoltre, agiscono e subiscono in relazione al fatto che si trovano a essere a contatto, poiché allora non sono uno, e generano le cose tramite la loro composizione e intreccio reciproco».

Le tesi eleatiche che potevano ormai sembrare insormontabili, sono così aggirate, ma a questo punto il divenire non può essere più spiegato attraverso la corruzione dell'essere dei singoli atomi, che non possono subire alterazioni nella loro sostanza. «Dalla separazione e unione di queste figure fanno derivare la generazione e la corruzione e dal loro ordine e posizione, l'alterazione», e l'esempio citato è quello di due componimenti

diversi, come la tragedia e la commedia, che constano delle stesse lettere. Questo ci rimanda a un'analogia ormai leggendaria della Metafisica costruita sulle lettere dell'alfabeto, secondo la quale le lettere N e A differiscono per forma, la sillaba NA è costituita da uguali lettere di AN ma differisce per l'ordine delle stesse, e la lettera N differisce dalla lettera Z per posizione.

Nel ritratto dello scienziato atomista lo Stagirita vuole cogliere l'esempio del ricercatore aperto alla discussione con le scuole e al confronto con la Natura. È convinzione di Aristotele non soltanto che Democrito e il suo amico Leucippo costruiscano tesi tenendo conto delle obiezioni mosse da altri, pure se di scuola avversa, ma anche che il dialogo con essi possa continuare mostrando loro quali aspetti della Natura risultino ancora inspiegabili adottando i loro presupposti.

7. Una questione spinosa: l''autómaton'

Per lo scontro finale, la resa dei conti con i presocratici, Aristotele si misura con un gruppo di proposizioni sulla Natura, precisamente sulle condizioni della generazione, frutto dell'intreccio tra posizioni empedoclee e atomistiche. Che lo studio dei processi genetici fosse congeniale a tali filosofie, lo dimostra la loro continua presenza nel De partibus animalium e nel De generatione animalium.

Capovolgendo la mistica matematica dei pitagorici, che trovava nel cielo l'unico oggetto adeguato alla propria ricerca, alcuni pensatori, nel corso delle ricerche naturalistiche sui processi di trasformazione e di generazione degli animali, sono rimasti in qualche modo coinvolti nella discussione sui processi di corruzione e hanno pensato di poter giungere alla conclusione «che ognuno degli animali è ed è stato formato per natura, il cielo invece è organizzato in quel modo per caso e spontaneamente (apò týchēs kaì toũ automátou), proprio il cielo in cui nulla appare dovuto al caso e al disordine ». La paternità di tale contrasto tra un rigido determinismo naturale e una cosmologia casuale sarebbe democritea, e lo sconcerto non deriva dall'aver posto il mondo a caso, ma dall'averlo opposto alla rigida causalità della composizione atomica della realtà. Forse qui il vocabolario filosofico aristotelico genera incomprensioni: autómaton è detto nel testo per la produzione del cielo, e probabilmente si potrebbe tradurlo con «dotato di movimento spontaneo»; ma non cambia molto ai fini della valutazione aristotelica in quanto esso è contrapposto al criterio della necessità. Questa, sempre nei termini aristotelici, deriva dalla presenza di una progettualità: «Invero da ciascun seme non si forma a caso una creatura qualunque, ma questa particolare creatura da questo seme particolare, né un seme deriva a caso da un corpo qualsiasi. Il seme è dunque principio di formazione di ciò che da esso deriva. Per natura ciò avviene: giacché la nascita viene dal seme. Ma va aggiunto che anteriore al seme è ciò di cui il seme è principio: il seme infatti è il processo di formazione, il compimento è la cosa stessa».

La dottrina di Democrito ha dei presupposti che sono esplicitati e criticati nella Fisica: «Ritenere che sia un principio il fatto che sia sempre stato così, e che così sempre sarà, non è corretto; è questo il modo in cui Democrito riconduce alle cause che riguardano la Natura: perché è avvenuto così da prima. Ma di questo 'sempre' non cerca un principio causale». Aristotele non manca di spiegare le ragioni dell'atteggiamento dell'atomista: «Riguardo al tempo tutti, con una sola eccezione, sostengono che è ingenerato. E perciò Democrito dimostra che è impossibile per tutte le cose essere state generate: infatti il tempo è ingenerato»; e con questo si torna al punto di partenza, quando si osservava che Democrito dava per assunto il movimento. Tale assunzione comporta l'affermazione di un principio: mentre per i fenomeni vi è il ricorso a cause, magari ai micromovimenti degli atomi, per il movimento, preso come totalità del fenomeno, non vi è causa alcuna. Aristotele riconosce, nel De generatione animalium, che una risposta che ripercorra tutti questi motivi – il movimento non ha cause perché è causa o, meglio, è archḗ: essendo autómaton e agénēton non si danno altri perché – può essere formulata in altri termini:

Non offrono neppure buone spiegazioni neppure della necessità del perché quanti dicono che accade sempre così e credono, come Democrito di Abdera, che questo sia un principio, col pretesto che del sempre e dell'illimitato non vi è un principio, e il perché è un principio, mentre il sempre è una cosa illimitata; pertanto egli dice che chiedersi il perché a proposito di una di queste cose è cercare un principio dell'illimitato.

In conclusione, il problema non è che Democrito offra un sistema incompleto a causa della falla aperta da quell'autómaton introdotto per il fenomeno movimento nella sua globalità; è che Aristotele ha in serbo una metateoria del movimento con una causa assoluta adeguata. Nel contesto della Fisica il percorso è più argomentato:

Ci sono alcuni che riconoscono nell'autómaton la causa del cielo e dell'ordinamento di tutte le cose. Dall'autómaton si produce il vortice e il movimento che separano e riuniscono secondo quest'ordine tutte le cose. Ma questo soprattutto è causa di meraviglia: essi dicono infatti che gli animali e le piante né sono né si generano per fortuna ma per natura o a causa dell'Intelletto, o altra causa simile (non si attua generazione da qualche seme a caso, ma da quel seme nasce un ulivo, da quest'altro un uomo), per essi invece il cielo e le più divine tra le cose visibili si generano dall'autómaton, e non si dà nessuna causa alla stregua di quelle degli animali e delle piante. Se così fosse si deve fare di tutto ciò argomento di conoscenza scientifica per dire qualcosa al proposito. Riguardo a ciò quanto è stato detto è assurdo, ma ancora più assurdo è dire che, vedendo che nel cielo nulla accade per autómaton, e che nelle cose che si pensa non

accadano per fortuna, molte, invece accadono per fortuna, sembra più probabile che succeda il contrario.

Alla dottrina del cielo di Democrito è agganciato il vortice di Empedocle, le cui dottrine genetiche sono ora determinanti per la discussione in merito alla Natura e al caso. Sembra di poter comprendere che si delinei una teoria della doppia causa: dal seme non può che derivare la pianta, ciò lo garantisce la Natura o altro. Tuttavia rimane aperta la sconcertante questione dei mostri, sollevata da Empedocle: «Le cose non così (opportunamente organizzate) sono andate perdute e vanno perse, come Empedocle afferma per i buoi dal volto umano» (ibidem, 198 b 31-32). L'accidentalità che questi testimoniano è, sia per Democrito sia per Empedocle, assorbita dal Cosmo nel suo insieme: questo deve essere tale da comprendere al suo interno gli umani, i buoi e i buoi dal volto umano, vale a dire i mostri naturali come una delle possibilità che si danno in Natura. Se per ogni avvenimento è riscontrabile l'azione di una causa, e a ogni causa deve conseguire l'effetto, ciò deve valere anche per i mostri, ai quali non si può negare la dignità naturale, quasi fossero errori da cancellare.

Aristotele accetta la sfida sul caso limite: «Errori succedono nelle cose della tecnica (il grammatico non ha scritto correttamente, il medico ha sbagliato farmaco) altrettanto può succedere nelle cose secondo natura», però rileva che qualora si fosse prodotto «qualcosa casualmente anche tra i semi, chi assolutizza ciò non fa che distruggere le cose secondo natura e la Natura stessa»; e continua insistendo sul fatto che l'eccezione non va confusa con la norma «ciò che avviene sempre o per lo più non accade accidentalmente o per fortuna ». La conclusione è che «per natura sono dette tutte le cose che, mosse di movimento continuo da qualcosa in sé, pervengono a un fine: per tutte non è lo stesso né uno a caso, ma, qualora niente ostacoli in tutte si manifesta sempre». È vero che a ogni causa non sempre segue l'effetto, o almeno quello che ci si aspetterebbe se i principî funzionassero a dovere. Non occorre però per questo turbare la perfezione che esiste nel cielo, dove è riscontrabile l'assenza di corruzione sia per la sostanza sia per i movimenti: si può sostenere una teoria della generazione naturale stabilmente orientata nei fini e guidata da immutabili movimenti celesti, senza vedersi costretti a negare quei parti mostruosi che comunque l'esperienza attesta:

Se nella conformazione dal principio [cioè genetica] i bovini non raggiungono un certo termine e fine, questo accade per la corruzione di qualche principio, come succede per i semi. È necessario che primo a essere prodotto sia lo sperma e non subito l'animale, e ciò che è detto indistinto dal principio è appunto lo sperma. Anche nelle piante interviene il fine, meno differenziato. E se nelle piante si genera qualcosa come nei bovini dal volto umano, dovremmo avere viti con la testa d'ulivo!

L'argomento è fatto slittare dal regno animale a quello vegetale, perché in questo vi è più uniformità: l'intento è di spingere all'assurdo la tesi dello sperma, o seme, dove alligna il 'tutto/insieme', e quella della generazione casuale, fino ad affermare consequenzialmente la possibilità di commistioni tra vegetale e animale. Ciò non significa negare l'esistenza dei mostri, e, tuttavia, dal loro verificarsi non si può indurre un comportamento cosmico: un cielo posto a caso non garantirebbe più il permanere della differenza tra generi, altrettanto constatabile.

Dietro all'evocazione dell'autómaton quale causa spontanea o casuale del cielo si riconosce dunque la posizione cosmologica atomistica: il conflitto è tra la generazione spontanea legata ad autómaton, e la generazione guidata dell'ulivo, che è indicato con il termine elaía, il cui uso specifico è fin da Omero attestato per la pianta d'ulivo coltivata (Odyssea). Proprio la presenza di tale pianta coltivata richiama la nostra attenzione sul fatto che fulcro della polemica è dunque la progettualità in Natura, costruita dallo Stagirita con i frequenti ricorsi alle analogie con l'ambito tecnico; méta alla quale i naturalisti potevano arrivare se Anassagora non avesse mancato il suo appuntamento con l'Intelletto: «la Natura appartiene alle cause finali [...], tutte sono ricondotte a questa causa [...], e se un'altra causa intende chi parla di Amore, di Odio o di Intelletto, è solamente per trascurarla o ignorarla».

## SOFISTICA

Dal gr. σοφιστική, sottint. τέχνη «arte, scienza». Movimento filosofico, etico e culturale, affermatosi in Grecia, soprattutto in Atene, tra il 5° e il 4° sec. a.C. Il termine σοφιστής «sofista», ha nella grecità più antica un significato non molto diverso da quello di σοφός «sapiente, esperto», di cui potrebbe considerarsi un frequentativo: σοφιστής è chi possiede specifiche conoscenze teoriche e conseguenti abilità pratiche, e al tempo stesso chi dell'accrescimento di tale patrimonio fa il centro della propria attività. Il valore del termine si precisa fra la metà del 5° e la fine del 4° sec. a.C., in funzione del significato culturale e sociale che assumono in quell'età, specialmente nel mondo attico, i personaggi contraddistinti con tale denominazione. Sofisti sono infatti coloro che si professano capaci di rendere gli altri σοφοί nei vari ambiti delle conoscenze teorico-pratiche, utili perché il cittadino possa avere, per es., successo politico. La base sociale e la classe dirigente della democrazia attica è infatti una borghesia ricca e intraprendente, sollecitata dalle nuove esigenze ad acquisire una cultura e un'educazione adeguate alle sue responsabiltà. I sofisti rispondono dunque alla necessità di formazione del ceto dirigente e si propongono come maestri di virtù (non intesa come dote di eccellenza e di nobiltà, ma come 'tecnica' di comportamento), insegnando l'arte del dire e del persuadere e la

conoscenza di ogni sapere che possa apparire idoneo a sostenere tale attività oratoria. Svolgendo questo insegnamento, i sofisti spostano la loro attenzione sull'uomo e le sue esigenze pratiche e soggettive, abbandonando le grandi ipotesi cosmologiche e naturalistiche della scienza precedente e promuovendo un recupero positivo delle 'opinioni' e dei 'fenomeni'. Di qui le impostazioni individualistiche e relativistiche, la rivalutazione di «ciò che sembra a ciascuno», la critica dei valori tradizionali, il razionalismo con cui si indagano tutti gli aspetti della vita umana, dall'etica alla politica, dai costumi al linguaggio; tali caratteri furono interpretati dai contemporanei più conservatori forieri di ateismo e di corruzione, mentre hanno suggerito a una certa storiografia moderna l'immagine di un «illuminismo greco».

La prima e la seconda generazione. La prima s. costituisce l'ambiente stesso entro cui si svolge la critica socratica della tradizione. Al suo interno, la prima generazione è principalmente rappresentata da Protagora e da Gorgia, che del movimento sofistico sono propriamente i fondatori, oltre che da Prodico e da Ippia. Pur concordando, nell'atteggiamento di acuta critica della tradizione, con l'insegnamento socratico, quello sofistico si distingue in quanto non mira come l'altro alla determinazione di valori etici stabili, ma solo a uno scopo pratico ed edonistico. Esteriormente, l'antitesi si concreta nell'immagine del filosofo che insegna per puro amore della verità e del sofista che insegna per denaro; la condanna della retribuzione dell'attività intellettuale, posta così alla stregua del lavoro manuale, è pressoché unanime tra le fonti antiche, da Senofonte (che nei Memorabili, I, 6, 13, paragona per questo i sofisti a chi si prostituisce) a Platone , a Filostrato (Vite dei sofisti). Relativismo e accentuazione degli accenti radicali nell'ambito dei problemi etico-politici e retorico-dialettici si affermano con sempre maggior forza quando alla prima generazione di sofisti, contemporanea di Socrate, segue la seconda generazione, più o meno contemporanea di Platone. Rappresentanti di quest'ultima sono, tra gli altri, Polo, Callicle, Trasimaco, Licofrone, Alcidamante, Crizia, Antifonte, Antimero, Eveno, Seniade, Polisseno; pur nella varietà degli atteggiamenti individuali, tutti accentuano quella tendenza negativa, nel campo gnoseologico e più ancora in quello etico, giuridico e politico, che già aveva determinato la reazione di Socrate. A una pura arte della confutazione verbale decade infine la s. nella cosiddetta eristica («arte del disputare») o antilogica («arte del contraddire»), principalmente rappresentata da Eutidemo e da Dionisodoro e largamente documentata dall'Eutidemo platonico e dagli Elenchi sofistici di Aristotele. Si comprende allora come in Platone e nel giovane Aristotele, la polemica antisofistica si faccia sempre più severa: sofista diventa sinonimo di falso filosofo, ragionamento sofistico di ragionamento fallace (lo stesso termine s., in una più tarda fase della terminologia logica, perde il suo significato storico e viene adoperato nel

senso di «teoria dei sofismi»), e tutti questi termini acquistano quel significato eminentemente negativo che in origine non avevano (o avevano solo in piccola parte) e che non perderanno più. Solo in età moderna, prima con Hegel, nelle Lezioni sulla storia della filosofia (post., 1833-36), poi con G. Grote, in History of Greece (1823; trad. it. Storia della Grecia antica), e in tempi più recenti attraverso le ricerche di Untersteiner, C. Corbato, G. Kerferd e molti altri, l'antica s. torna a essere considerata anche nei suoi aspetti positivi, e riconosciuta come momento centrale del passaggio dal naturalismo ai grandi sistemi filosofici del sec. 4°. A essa si riconosce di aver contribuito con originalità a un cambiamento di prospettiva in contesti quali la politica, il diritto, l'etica e di aver favorito progressi considerevoli – anche attraverso gli sviluppi in campo retorico ed eristico – in discipline quali la filosofia del linguaggio e la logica, la filosofia della natura, la religione.

La seconda sofistica. Sofisti amarono più tardi chiamarsi i rappresentanti del vasto movimento culturale greco-romano che, iniziato nel 1° sec. d.C., arriva fino al 4°, e che ebbe il suo massimo splendore ai tempi di Adriano e, successivamente, dopo la riorganizzazione dell'Impero, nel sec. 4°. Il nome di seconda s. è attestato in Filostrato, che può considerarsi lo storico del movimento. Sorta in alcune città dell'Asia Minore e isole vicine (Efeso, Mileto, Smirne, Mitilene), ebbe larga diffusione anche al di là di questi confini. Più che un movimento dai contorni definiti, la seconda s. è un indirizzo culturale basato sull'idealizzazione della retorica come disciplina di profondo contenuto morale espresso in stile elegante e raffinato; in analogia con il canone dei dieci grandi oratori attici, la tradizione consacrò dieci grandi sofisti: Dione Crisostomo, Nicostrato, Polemone, Erode Attico, Flavio Filostrato, Elio Aristide e, probabilmente, Libanio, Temistio, Imerio, Eunapio.

## SOFISTICA

di Goffredo COPPOLA - Guido CALOGERO - Gino FUNAIOLI -

Il nome di σοφιστής "sofista", ha nella grecità più antica un significato non molto divergente da quello di γοφός "sapiente, esperto", di cui potrebbe considerarsi un frequentativo: σοφιστής è chi possiede date conoscenze teoriche e conseguenti abilità pratiche, e insieme chi fa, dell'accrescimento di tale patrimonio mentale, il centro della propria attività. Il valore del nome si evolve e precisa fra la metà del sec. V e la fine del sec. IV a. C., in funzione del significato culturale e sociale che assumono in quell'età, e specialmente nel mondo attico, i personaggi contraddistinti con tale denominazione. Sofisti sono infatti coloro che si professano capaci di rendere gli altri σοφοί, nei varî campi di conoscenze teoricopratiche utili perché il cittadino possa avere successo politico, in quel mondo della democrazia attica in cui ciascuno può far direttamente valere le proprie attitudini. Questo insegnamento comprende anche l'antica cosmologia, ma soprattutto verte

sull'arte del dire e del persuadere e sulla conoscenza di ogni argomento culturale, giuridico e politico che possa apparire idoneo a sostenere tale attività oratoria. Svolgendo questo insegnamento, i sofisti della prima e maggiore generazione (principalmente rappresentata da Protagora e da Gorgia, che del movimento sofistico sono propriamente i fondatori, oltre che da Prodico e Ippia), si pongono dal punto di vista delle pratiche e soggettive esigenze dell'uomo, contro l'oggettivismo tipico della scienza delle età anteriori: donde una critica dei valori tradizionali nei più diversi campi (teoria della realtà e della verità, dottrine morali, giuridiche, politiche, religiose), che spiega come la sofistica sia stata spesso paragonata, in età moderna, all'illuminismo, e designata con questo stesso nome.

Sotto questo aspetto, la prima sofistica costituisce l'ambiente stesso entro cui si svolge anche la critica socratica della tradizione. Il metodo di Socrate si contrappone peraltro a quello sofistico soprattutto in quanto è animato dal profondo intento di giungere, pure attraverso la dimostrazione dell'invalidità delle nozioni vigenti, alla determinazione di valori etici stabili, mentre l'altro mira a uno scopo che è precipuamente pratico-edonistico. Esteriormente, l'antitesi si concreta in quella del filosofo che insegna per puro amore della verità e del sofista che insegna per mercede: e come Socrate contrappone il suo "parlar per domande e risposte" all'"eloquenza continuata" dei sofisti, così le sue dichiarazioni d'ignoranza si manifestano nel fatto superiori alle loro presunzioni di sapienza. Tutto ciò si accentua quando alla prima generazione dell'antica sofistica, contemporanea di Socrate, segue la seconda generazione, contemporanea all'incirca di Platone. Rappresentanti di quest'ultima sono, tra gli altri, Polo, Callicle, Trasimaco, Licofrone, Alcidamante, Crizia, Antifonte, Antimero, Eveno, Seniade, Polisseno; e, pur nella varietà dei loro atteggiamenti individuali, manifestano tutti accentuata quella tendenza negativa, nel campo gnoseologico e più ancora in quello etico-giuridico-politico, che già aveva determinato la reazione di Socrate. A una pura arte della confutazione verbale decade infine la sofistica nella cosiddetta "eristica" ("arte del disputare") o "antilogica" ("arte del contraddire"), principalmente rappresentata da Eutidemo e Dionisodoro e largamente documentata dall'Eutidemo platonico e del De sophisticis elenchis aristotelico. Si intende allora come in Platone, e poi di riflesso nel giovane Aristotele, la polemica antisofistica diventi sempre più severa: sofista diventa sinonimo di falso filosofo, ragionamento sofistico di ragionamento fallace (v. sofisma; lo stesso nome di "sofistica", in una più tarda fase della terminologia logica, perde il suo significato storico e viene adoperato nel senso di "teoria dei sofismi"), e tutti questi termini acquistano quel significato eminentemente negativo che in origine non avevano (o avevano solo in piccola parte) e che in seguito non perdono più. Solo nell'età moderna (primi il Hegel, nelle Lezioni sulla storia della filosofia, e il Grote,

nella Storia di Grecia), l'antica sofistica torna ad essere considerata anche nei suoi aspetti positivi.

La seconda sofistica. – Così si chiamò un movimento vasto, se non profondo, di spiriti, che avviatosi nel corso del sec. I dell'era volgare e alimentato da succhi provenienti dalle età anteriori ebbe il sopravvento sotto Adriano e da allora dominò l'Oriente ellenico, operando largamente al di là di codesti confini, più tardi anche sul mondo intellettuale cristiano. Sofisti amarono dirsi alla maniera degli antichi i predicatori del verbo novello in cui si esprimeia ancora una volta – questo il suo lato interessante e positivo – il bisogno artistico dei Greci: come i vecchi sofisti essi si levarono a maestri e apostoli, affascinando con la parola, additando nella bellezza del discorso l'ideale d'una nobile cultura, circonfondendosi di splendore, facendosi applaudire e onorare da sovrani, da città, da popoli. In realtà non molto più che la vuota parola innalzarono sugli altari: della parola foggiarono un'arte a diletto e trastullo d'una società eolta, oramai in gran parte svuotata degl'ideali etici, religiosi, politici dei padri e rimasta perciò priva delle condizioni per ulteriori sviluppi, le quali non sorgeranno che da un'esperienza intima morale e religiosa, ora solo in germe e in fermento, assai diversa dalla passata. Significativo per l'essenza della "nuova sofistica" è che essa tende anzitutto all'oratoria e alle sue forme, e cioè a un genere e ad atteggiamenti, per i quali, una volta tramontata la libertà politica e svigorita l'anima del cittadino, era venuto a mancare il terreno: la retorica, con la sofistica, è signora; poesia, filosofia, scienza sono in un piano più basso, si eclissano anche, massime la poesia, o si coloriscono di retorica. Non creazione o rappresentazione di vita vissuta è costì, ma imitazione o rifusione di materia letteraria secondo i gusti correnti. Rarissimo il caso che si tratti materia d'attualità. Spinta all'emergere e all'affermarsi di questa "seconda sofistica" è il rifiorire dell'Oriente e delle città asiatiche, presto sotto i primi imperatori; poi è decisivo il filellenismo di Adriano, e il sempre crescente avanzarsi dell'elemento orientale nella spiritualità dei tempi. Le mosse vengono da Smirne: con Niceta, che s'impone con le sue facoltà oratorie tra Vespasiano e Nerva, con Scopeliano di Clazomene suo allievo, verso cui accorrono i giovani anche dalla Grecia vera e propria con Antonio Polemone di Laodicea, allievo di Scopeliano, nel quale la scuola di Smirne culmina. Quindi, con Dionisio di Mileto sotto Adriano, si fa innanzi Efeso, e via via tutta l'Asia: sempre all'epoca adrianea con Lolliano la neosofistica fa il suo ingresso in Atene, e la sua azione si propaga nell'impero. Asiana è dunque la retorica sofistica nelle origini, e asiana è la sua maniera; ma a frenarla interviene nel sec. II l'atticismo linguistico che teoricamente ha già la sua consacrazione nella nascente Roma imperiale auspice la restaurazione augustea e in Roma prende vigore col classicismo quintilianeo, da cui si evolverà l'arcaismo e l'indirizzo frontoniano affine al sofistico. Queste tendenze atticistiche sboccando nella sofistica ne segnano l'impronta

definitiva: il che avviene con Erode Attico, discepolo di Scopeliano e di Polemone, maestro di Marco Aurelio e dei più notevoli sofisti del regno degli Antonini - né tuttavia, si smentisce in lui l'educazione asiana -, e con Elio Aristide, tra i sofisti lo stilista più rigorosamente classico. Al posto d'onore della sofistica sta il discorso epidittico o d'apparato, ma tutti i campi essa abbraccia, non esclusa la poesia, particolarmente la favolistica, ché la narrazione di favole è parte viva dell'esercitazione retorica, e dà altro contenuto e altra forma al romanzo. I periodi del suo splendore sono da Adriano a Gordiano III e dal riordinamento dell'Impero in poi nel sec. IV, quando il senso classicistico torna a rafforzarsi ed Elio Aristide vale come acclamato modello. In rispondenza agli oratori attici, dieci sono i sofisti riconosciuti nel canone: Dione Crisostomo, Nicostrato, Polemone, Erode Attico, Flavio Filostrato, Elio Aristide e probabilmente Libanio, Temistio, Imerio, Eunapio. In tutti costoro, e negli altri sofisti, variano le sfumature di tono in fatto di lingua e di stile; costante quasi è lo straniarsi dalle fonti fresche della vita e del sentimento. Sofista fu anche Luciano di Samosata, ma solo in antitesi a ciò che fu la sua educazione e la prima sua attività di uomo divenne lo scrittore ricco di vena satirica e umoristica che tutt'oggi si ammira.

## Protagora

Filosofo (n. Abdera tra il 484 e il 481 a.C. - m. fine 5° sec.).

Fu il maggiore rappresentante dell’antica sofistica greca.

La produzione filosofica.

Esercitò per quarant’anni, dai trenta in poi, la professione del sofista, ammaestrando i giovani nell’arte oratoria e dialettica e acquistando con tale attività prestigio e ricchezza enormi. Il contrasto tra l’illuminismo sofistico, da lui eminentemente rappresentato, e la cultura tradizionale suscitò tuttavia il sospetto degli ambienti più conservatori; e la pubblicazione del suo scritto Sugli dei (dove, stando all’unico frammento superstite, egli sosteneva di «non potere asserire nulla circa gli dei, né se esistano, né se non esistano, né quale natura abbiano, giacché molte sono le cose che impediscono di saperlo, come l’oscurità dell’argomento e la brevità della vita umana») offrì l’occasione a Pitodoro, uno dei Quattrocento, di accusarlo di ateismo. Condannato, fu costretto ad abbandonare, non si sa bene se bandito o fuggiasco, Atene. Il suo libro Sugli dei fu arso sulla piazza del mercato di Atene, ed egli morì, forse per naufragio, mentre navigava verso la Sicilia. Nonostante l’importanza del pensiero protagoreo nell’evoluzione della filosofia classica appaia indiscussa, assai controversa è la determinazione della sua esatta fisionomia storica, soprattutto a causa della scarsezza dei documenti superstiti e della loro natura. Di frammenti autentici di P., se si prescinde da un brano citato da Plutarco e d’interesse soprattutto stilistico-retorico, in cui Pericle è elogiato per la serenità con cui sopportò la morte dei

figli, e da qualche altra minuzia, non rimangono infatti che le celebri frasi iniziali dello scritto Sugli dei e di quello sulla Verità; per il resto, il suo pensiero ci è noto solo attraverso altrui testimonianze, che sono spesso interpretazioni e ricostruzioni ideali. Incerta è la stessa serie delle sue opere, essendo incompleta quella fornita da Diogene Laerzio (Vite dei filosofi, X, 55), la quale tuttavia contribuisce a testimoniare che gli altri scritti di P. non subirono la sorte che per la condanna di P. toccò a quello Sugli dei. Il più celebre fra tutti era quello intitolato ’Αλήθεια «Verità», che si apriva con le parole superstiti nel frammento fondamentale di P., sull’homo mensura; e dal momento che queste parole sono citate anche come inizio dei Καταβάλλοντες (sottinteso λόγοι, cioè «Ragionamenti demolitori, stroncatori»), se ne deduce che i due titoli dovevano riferirsi a un’unica opera (’Αλήθεια ἢ Καταβάλλοντες) oppure che ’Αλήθεια designava una prima parte dei Καταβάλλοντες (a meno di non ammettere, con H. Diels, che il primo titolo si fosse generato – anche per analogia con il titolo di altre opere di Parmenide, Antifonte, ecc. – da una didascalia iniziale, in cui ciò che seguiva venisse annunciato come «ciò che sembrava vero a P.»). Non diversi dai Καταβάλλοντες potrebbero essere per alcuni il Περὶ τοῦ ὄντος («Sull’ente») e le ’Αντιλογίαι («Confutazioni»). Quest’ultima opera comunque, dalla quale, secondo la tendenziosa testimonianza di Aristosseno, Platone avrebbe attinto la massima parte della sua Repubblica, doveva per ciò stesso occuparsi di problemi politici, mentre nella sua struttura formale rispondeva certo al metodo protagoreo della ἀντιλογία, della contradictio, mediante il quale a ogni tesi poteva sempre essere vittoriosamente contrapposta la sua antitesi. Essendo infatti vera per P. ogni soggettiva opinione, e potendo quindi sussistere opinioni contrarie a proposito di ogni argomento (esistenza del δισσὸς λόγος, del «ragionamento duplice»), l’abilità dell’oratore doveva consistere nel sostituire, nel convincimento dell’ascoltatore, un’opinione a un’altra: e giacché tale abilità era naturalmente tanto maggiore quanto più valide radici avesse avuto l’opinione da oppugnare, si intende come questo ideale della retorica-dialettica protagorea potesse essere simboleggiato nella formula del «far prevalere la tesi altrimenti destinata alla sconfitta» («τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν», letteralmente «render più forte l’argomentazione più debole»).

Il celebre frammento.

Data l’incertezza in cui resta avvolta la produzione letteraria di P., e la scarsezza delle testimonianze relative a sue dottrine particolari, problema essenziale della critica storica resta quello dell’interpretazione della sua fondamentale tesi gnoseologica. Il problema è costituito dal fatto che l’unico frammento protagoreo che si riferisce a quella tesi (e che, come si è detto, costituisce l’inizio dell’opera intitolata ’Αλήθεια o Καταβάλλοντες) ammette, per la stessa sobrietà della sua formula, più di un’interpretazione. Il

frammento suona: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν», e cioè, letteralmente: «Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono». Le controversie nascono a proposito dell'interpretazione del ὡς nel senso di «che» o di «come», nel primo caso risultando subordinata all'esperienza umana l'esistenza stessa delle cose, nel secondo caso soltanto la qualità, la configurazione che esse verrebbero ad assumere per il loro presentarsi a quell'esperienza. La contraddizione si elimina però quando si noti come il problema della determinazione del valore esistenziale o qualitativo dell'ὡς sia storicamente mal posto, proprio in quanto non poteva essere presente alla consapevolezza di P. la distinzione dell'esistenza dall'essenza, che soltanto nel successivo sviluppo del pensiero dovevano rivelarsi nella loro alterità. Tale distinzione veniva di fatto a coincidere con quella dell'essere esistenziale dall'essere predicativo, i quali nella concezione parmenidea, a cui P. doveva opporsi, erano di fatto fusi e unificati, e che solo Aristotele, al termine di un'ulteriore evoluzione del pensiero logico, doveva distinguere. Come Parmenide, cioè, diviene comprensibile solo quando si ricostituisca storicamente l'unità indifferenziata di quei concetti nell'unico vocabolo εἶναι, così l'ὡς protagoreo viene sottratto alle difficoltà ermeneutiche quando si avverta la necessità di non esigere da esso determinazioni storiche più tarde. Lo stesso motivo critico vale del resto a eliminare anche l'altro grosso problema, più volte dibattuto, della natura dell'uomo elevato da P. a metro delle cose: perché si è dubitato se si trattasse dell'uomo singolo o della natura umana in universale, e non sono mancati sostenitori di quest'ultima tesi. L'uomo in universale era infatti un concetto di cui il vecchio P. poteva forse aver sentito parlare dal suo più giovane avversario Socrate, ma che non avrebbe comunque mai potuto considerare fondamento e criterio di tutte le cose, poiché solo Platone giunse a concepire e a sostenere la sua reale esistenza. La restituzione dell'ambiente storico elimina così, in questo caso, il problema, non riportando all'unità originaria i termini della controversia più tarda, ma escludendo come seriore uno dei termini della controversia. Della discussione delle posizioni protagoree Platone si occupò distesamente nel Protagora e nel Teeteto.

## Gorgia

Sofista greco (circa 483 - circa 375 a. C.). Fu il più notevole rappresentante dell'antica sofistica dopo Protagora, e insieme il creatore dell'arte retorica. Convinto che l'uomo non abbia - né possa mai avere - conoscenza sicura della realtà, G. si affidò interamente al linguaggio, creando la retorica come arte della "persuasione". A G. s'intitola un dialogo di Platone: interlocutori ne sono Callicle, Cherefonte, Gorgia, Polo e Socrate, il quale nega che la retorica sia una scienza e, contro l'esaltazione sofistica dell'abilità e della forza, afferma il valore assoluto della giustizia. Tra le

poche opere pervenuteci vanno segnalati i discorsi Encomio di Elena e Difesa di Palamede.

Vita

Della sua vita poco è noto: figlio di Carmantide e nipote del celebre medico Erodico, con l'esercizio e con l'insegnamento dell'arte oratoria diventò così ricco da poter dedicare, nel tempio di Apollo a Delfi, una sua statua d'oro; nel suo sontuoso stile di vita si attuava l'ideale pratico proprio della sofistica. Inviato nel 427 ad Atene in qualità di ambasciatore di Lentini per chiedere appoggio contro i Siracusani, si stabilì in Grecia e lì fu apprezzato come maestro di retorica e oratore.

Opere e pensiero

Nella dottrina gorgiana dell'oratoria essa viene intesa come arte produttrice di "persuasione" (πειϑώ), per la quale non tanto importa suscitare nell'animo altrui la conoscenza della verità, quanto indurlo alla pratica convinzione che giova alla causa sostenuta dall'oratore: concezione di cui è evidente la parentela col relativismo gnoseologico di Protagora. Di qui la valutazione entusiastica del potere della parola e del λόγος, "grande dominatore, che col più piccolo e più invisibile corpo compie le opere più divine" (Encomio di Elena, 8), e la conseguente elaborazione formale dei mezzi oratori che ne fa il vero creatore dell'antica oratoria d'arte. Saggi tipici di tale abilità formale sono le difese, che ci restano, di due antiche figure del mito, l'Elena e il Palamede.

Con questo fondamento positivo, di relativismo pratico, proprio della retorica gorgiana, sembra invece in disaccordo la dottrina filosofica altrimenti attribuita a G., secondo la quale questi, in uno scritto intitolato Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως ("Del non ente, ovvero della natura"), sostenne, in tre distinte argomentazioni, che nessuna cosa esisteva, che se anche fosse esistita non la si sarebbe potuta conoscere, che se anche la si fosse conosciuta non si sarebbe potuto comunicare tale conoscenza agli altri. Ma la critica più recente ha chiarito, soprattutto mediante l'analisi comparativa delle due esposizioni che ci restano dello scritto gorgiano (quella di Sesto Empirico e quella dello Pseudo-Aristotele), come l'esposizione di Sesto, da cui deriva l'immagine del G. effettivamente scettico e nichilista, sia in realtà deformata dalla sua intenzione di dossografo dello scetticismo, e debba quindi cedere il passo all'esposizione dello Pseudo-Aristotele, nella quale l'intenzione di ironia antieleatica dello scritto di G. appare connessa al suo relativismo sofistico.

Lessico

RETORICA

L’arte del parlare e dello scrivere in modo ornato ed efficace. Sviluppatasi nella Grecia antica con i sofisti, con finalità prevalentemente pragmatiche, come tecnica del discorso teso a persuadere, fu quindi applicata all’oratoria giudiziaria. Si venne successivamente ampliando nell’età classica e poi medievale e rinascimentale a tecnica del discorso sia orale sia scritto, con finalità anche estetiche.

La retorica greca. L’arte retorica nasce in Sicilia, a Siracusa, con Corace e l’allievo Tisia (5° sec. a.C.), sotto lo stimolo della necessità oratoria, incrementata dalla lotta politica e dalle controversie giudiziarie, in seguito alla fine della tirannia dei Dinomenidi e al ripristino della democrazia. Alle sue origini l’arte della parola appare in stretto legame con le libertà politiche e le controversie intorno alla proprietà terriera. I Siciliani definiscono primo fondamento della r. il problema della «invenzione» (εὕρεσις), del trovare cioè gli argomenti del parlare. Già presso di loro si affaccia la distinzione tra essere vero e sembrare vero. Gorgia di Lentini, che fu loro allievo, e Trasimaco di Calcedonia dettero in Atene i primi più complessi insegnamenti fissando i criteri della prosa d’arte; con essi la r. diviene non solo tecnica del parlare, ma anche dello scrivere. Trasimaco scopre la musicalità interna del periodo e ne fissa le cadenze; Gorgia eleva l’ideale del ben parlare (εὖ λέγειν) a ideale di cultura. Per lui la r. non è tanto razionalità di concetti, quanto arte di allettare con i suoni e i ritmi; la prosa gorgiana è assai affine alla poesia, per la ricchezza delle metafore, per ritmo metrico del periodare, antitesi, assonanze, rime. Nella dottrina di Gorgia concetto fondamentale è inoltre «il conveniente» (καιρός): il discorso deve cioè adattarsi ai fatti in questione, alle circostanze, al pubblico; d’altro canto, poiché nulla è certo (qui la r. di Gorgia si lega alla sua dottrina sofistica), a ogni questione sono applicabili almeno due argomentazioni (due λόγοι), l’una contraria all’altra. Allievo di Gorgia fu Isocrate, il quale distingue nettamente tra prosa e poesia e riflette sui vari generi oratori: frutto del suo insegnamento è la pseudo-aristotelica Retorica ad Alessandro (῾Ρητορική πρὸς ᾽Αλέξανδρον), probabilmente di Anassimene di Lampsaco, risalente al 340 a.C. circa. In essa si compendia l’evoluzione della prassi e della dottrina retorica fino a quel tempo: si distinguono due categorie generali di orazione, la giudiziale e la deliberativa e sette generi (consigliare, sconsigliare, lodare, biasimare, accusare, difendere, esaminare). Questi generi si qualificano poi a seconda delle materie, dei metodi, degli scopi, della composizione, ecc.

## Socrate

Filosofo (Atene tra il 470 e il 469 a.C. - ivi 399 a.C.).

La vita.

Era figlio di uno scultore, Sofronisco, e di una levatrice, Fenarete. Il padre dovette lasciargli tanto da permettergli di vivere, sia pure modestamente, e la grande povertà, che gli viene attribuita da più di una fonte, deve soprattutto riferirsi all'ultimo periodo della sua vita, quando egli, sposatosi in età relativamente tarda (poco prima della sua morte il maggiore dei figli era ancora adolescente), fu costretto a opporre alle nuove esigenze una sempre maggiore sobrietà di costumi. Pochissimo d'altronde è noto della sua vita familiare e nelle nebbie dell'incertezza svanisce anche la figura della moglie Santippe. Compì il suo servizio militare come oplita: fu allora che, nel decennio tra il 432 e il 422, egli prese parte alle battaglie di Potidea, di Delio e di Anfipoli, salvando a Potidea la vita e le armi al ferito Alcibiade e dando esempio di serena fermezza nella ritirata ateniese di Delio. Furono le sole volte che S., fedele alla sua città non meno che alle sue leggi, e più curioso degli uomini che della natura, abbandonò Atene. Non aspirava alla diretta partecipazione alla vita dello Stato: non poté tuttavia evitare di far parte del consiglio (la bulè), ed era fra i pritani quando, nel 406, gli strateghi vincitori nella battaglia delle Arginuse furono accusati di non aver provveduto al salvataggio dei naufraghi e ad adeguate onoranze per i caduti. In tale occasione S. dimostrò impavida fermezza opponendosi al popolo che pretendeva si seguisse una procedura illecita; e nulla toglie al significato della sua opposizione il fatto che essa non bastasse poi a evitare la condanna di quegli strateghi. Pari energia e dignità S. mostrò quando, durante il governo dei Trenta tiranni, si rifiutò di eseguire l'ordine di partecipare alla cattura di un cittadino ateniese, che doveva esser condotto a morte; forse avrebbe pagato tale disobbedienza con la morte se il regime dei Trenta non fosse presto caduto. Ma ciò che non poté accadere durante l'oligarchia avvenne dopo che fu restaurata la democrazia. S. fu accusato da Meleto, Anito e Licone di fronte al popolo ateniese, perché «agiva illecitamente, in quanto non credeva agli dei a cui credeva la città e introduceva divinità (δαιμόνια) nuove, e inoltre in quanto corrompeva la gioventù». Pena richiesta era la morte. Del modo in cui S. rispose alle accuse dei tre abbiamo un'idea attraverso i discorsi che gli fa pronunciare l'Apologia di Socrate  di Platone. La serena, e bonariamente ironica, fermezza di S., che si giustificò minutamente delle accuse ma non volle piegarsi al costume d'invocare la clemenza dei giudici, dovette irritare i cinquecento Ateniesi chiamati a decidere: S. fu dichiarato colpevole con soli sessanta voti di maggioranza. Invitato, secondo la procedura attica, a opporre alla pena chiesta dall'accusatore quella che egli pensava di meritare, rispose che, per ciò che aveva fatto alla città, credeva di dover essere mantenuto a spese pubbliche nel pritaneo. Fu condannato a morte con una maggioranza di ottanta voti. L'esecuzione della sentenza fu peraltro ritardata, per motivi rituali, di circa un mese: S. avrebbe avuto perciò il tempo di accogliere il progetto di fuga, che il discepolo e amico Critone gli sottoponeva; ma preferì concludere la sua vita con un ultimo gesto di ossequio verso quelle leggi che

era stato accusato di trasgredire. In carcere, secondo il celebre quadro che ne offre il Fedone platonico, circondato dagli amici e dagli scolari, e dopo aver filosoficamente discusso il problema della morte e dell'aldilà, bevve serenamente la cicuta. Il suo ritratto fu ricreato da vari scultori che nobilitarono i tratti silenici del soggetto creando una immagine caratterizzata, fisionomica, colma di ethos, come attestano le copie superstiti.

La dottrina.

S. non scrisse nulla; di qui la difficoltà che s'incontra nel ricostruire i lineamenti storici della sua figura, la quale ci è nota solo attraverso fonti di diversa natura e di diverso spirito (i Memorabili di Senofonte, i dialoghi socratici di Platone, alcuni accenni di Aristotele). S. è anzitutto un critico, che vuole rendersi conto delle cose e perciò discute: il suo ideale è quello dell'ἐξετάζειν, dell'interrogare le persone per mettere alla prova la loro verità, cioè per vedere se i principi e i criteri su cui esse si basano nei loro giudizi e nelle loro azioni siano frutto di convinzione ragionata o semplice portato di abitudine. Da questo punto di vista, egli è un fiero nemico della tradizione, non accogliendo alcun principio che non si giustifichi da sé ma si richiami comunque a un'autorità; e in ciò è il suo nesso con il grande movimento sofistico del 5° sec., che gli è in parte contemporaneo e di cui quindi, in tali limiti, egli può esser considerato partecipe. Per quanto incerta sia infatti la sua dipendenza da singole personalità della sofistica, innegabile appare l'affinità di certi atteggiamenti teorici o metodici. Queste premesse generiche dell'attività di S. spiegano d'altronde l'idea sommaria che di lui si fanno i suoi contemporanei, e quindi anche i motivi della tanto discussa condanna.

Della prima sono testimonianza esemplare le Nuvole di Aristofane, rappresentate nel 423 e costituenti l'unico documento superstite circa S. che non sia posteriore alla sua morte: qui egli presenta a un tempo i tratti del naturalista e quelli, discordanti rispetto ai primi, di un sofista, nel senso più specifico di questa parola. Aristofane, uomo del buon tempo antico, nemico di quelle novità che sente pericolose per i valori tradizionali, non si attarda a distinguere, e rivolge i suoi strali contro colui che gli sembra il rappresentante più eminente del razionalismo e dell'illuminismo del suo secolo. Tale considerazione di S. nella luce di quella cultura, di cui egli è sì l'erede ma anche l'acerbo critico, è d'altronde il motivo determinante della sua condanna. S. è, in questo senso, il martire di quella stessa sofistica che senza tregua mira a combattere e a superare. Alla sua condanna possono infatti concorrere anche motivi personali, così come vi contribuisce il fraintendimento, voluto o spontaneo, di ciò che egli chiama il δαιμόνιον, cioè il «segno divino, arcano», che lo trattiene dalle azioni non convenienti: δαιμόνιον che per lui è soltanto il simbolo del richiamo della coscienza,

mentre i suoi accusatori lo trasformano nelle «nuove divinità». Di tale natura è il motivo che forse influisce più immediatamente di ogni altro sull'animo dei borghesi di media levatura, chiamati a decidere della vita e della morte di S.: il motivo dell'irritazione per l'implacabile e ironico suo interrogare, che dimostra agli interlocutori la loro ignoranza nello stesso atto in cui prova l'inconsistenza di quel sapere, che pure si presenta come il sacro portato della tradizione.

Questa giustificazione storica dei motivi della condanna di S. non esclude d'altronde che il contegno dei giudici ateniesi appaia ingiusto quando venga considerato dal più vasto angolo visuale da cui S. si presenta nella sua piena fisionomia, non solo di continuatore ma anzi di oppositore e di superatore del movimento sofistico: secondo ciò che del resto è avvertito a non molta distanza di tempo dagli stessi Ateniesi, e che genera, da un lato, la leggenda delle vendette compiute contro gli accusatori, e, dall'altro, l'idealizzazione della figura di S., assurta d'allora in poi a simbolo della virtù. La critica sofistica, che ha la sua maggiore espressione nel relativismo protagoreo, è essenzialmente negativa: pone in funzione della soggettività empirica, particolare, i valori oggettivi e perviene così a dissolverli, sostituendo al criterio della verità quello dell'utilità pratica, e all'ideale della dimostrazione scientifica del reale stato delle cose quello della persuasione oratoria.

S. invece, pur sapendo di non poter muovere che dall'indagine e dal controllo soggettivo, è persuaso di dover giungere alla determinazione obiettiva di quei criteri di valore, che appaiono presupposti da ogni giudizio e azione. Che cosa è il bello e il buono, che cosa il giusto? Qual è la «virtù» dell'uomo, cioè (secondo il significato della greca ἀρετή) la perfetta rispondenza dell'azione umana alle sue esigenze intrinseche? A tali scoperte mira l'implacabile interrogare di S., il suo eterno τὶ ἔστιν («che cos'è?»): per questo egli interpella le persone più diverse, a cominciare dalle più umili, e studia il maggior numero possibile di casi singoli, cercando di risalire da essi all'unico concetto e all'unica definizione.

Solo in questo senso S. è l'inventore del concetto, dell'induzione e della definizione: e non già in quello che egli, in sede di teoria della logica, determini il concetto del concetto e definisca l'induzione e la definizione, se è vero che tale compito non viene a rigore assolto neppure dal suo maggiore allievo, ma soltanto da Aristotele. Questi concetti, che sono principalmente i criteri etici dell'azione, le categorie della prassi, non sono posseduti da S., che appunto perciò ne va in cerca: donde il suo continuo domandare per le strade e per le piazze, a chiunque con la sua attività faccia presupporre di averne nozione o addirittura presuma di conoscerli, e quindi in primo luogo ai sofisti, che affermano non solo di possedere la «virtù» ma anche di saperla, dietro ricompensa, insegnare agli altri. Il risultato di queste

interrogazioni è negativo, e S. può constatare che coloro che credono di sapere non ne sanno di più di lui che non sa: da qui la sua «ironia», bonaria simulazione di inferiorità, e la sua interpretazione del responso dell'oracolo delfico (interrogato dall'amico Cherefonte), secondo il quale egli è il più sapiente di tutti i Greci, nel solo senso che egli sa di non sapere, mentre gli altri non sanno e si illudono di sapere.

All'antica sapienza delfica egli del resto si richiama (e non è escluso che da ciò dipenda la stessa consacrazione che l'oracolo fa della sua sapienza) in quanto assume a motto della sua ricerca l'esortazione γνῶϑι σαυτόν («conosci te stesso»), che, d'accordo con tutta l'intonazione della morale delfica, è un invito all'umile riconoscimento della pochezza umana di fronte alla divinità, e che certo anche S. intende nel senso dell'avvertimento della propria ignoranza, per quanto poi esso passi a significare quella stessa ricerca interiore che di tale avvertimento è il mezzo. Questa ironia e questa modestia non è, d'altronde, esclusivamente negativa. Pur conoscendo la virtù purificatrice dell'incertezza e del dubbio, che libera dalle opinioni fallaci, è sempre animato dalla sincera speranza che gli altri sappiano «che cosa è» il buono e il bello, o che ciò, almeno, possa risultare dall'indagine comune.

Sotto questo aspetto, il metodo di S., figlio della levatrice Fenarete, è quello della «maieutica»*, o «ostetricia» spirituale: egli non sa 'generare' la verità, ma sa aiutare gli altri a metterla alla luce, con l'esercizio dialettico della domanda e della risposta. Per quanto questa immaginosa idea del metodo maieutico convenga, più ancora che all'essenza del pensiero socratico, a quella della filosofia platonica e alla sua concezione delle idee come innate nell'anima, la quale deve riportarle dall'oblio alla consapevolezza, essa riflette certo un momento intrinseco anche all'eterno interrogare socratico, inconcepibile senza una sincera fede nell'altrui capacità a generare il vero. In tale fede è d'altronde ancorata tutta la morale di S., la quale può sembrare priva di contenuto quando si constati che la sua ricerca non approda (o approda solo in qualche caso, e in forme che la discordanza delle fonti rende non troppo certe) a stabili determinazioni di concetti e definizioni di virtù, ma che di fatto ha un nucleo ben saldo in quella stessa concezione della dipendenza della virtù dal sapere, la quale ne costituisce, secondo ciò che risulta concordemente dalle fonti, la più evidente caratteristica. S. non crede che l'uomo possa fare il bene se non lo conosce, cioè se non ne possiede il criterio, il concetto. E neanche crede che l'uomo, conosciuto il buono, il giusto, il bello, debba poi possedere e coltivare una diversa capacità per realizzarlo nella pratica.

Non che si contenti della contemplazione teoretica, e neghi perciò la vita attiva; bensì non crede che quei valori possano scoprirsi alla consapevolezza dell'uomo senza che questi non se ne 'innamori' e sia senz'altro spinto a

tradurli nella realtà della vita. Chi non fa il bene, non lo fa perché non conosce ciò che è bene, e fa quel che crede che sia bene: perché se veramente lo conoscesse, non potrebbe preferirgli mai il bene minore, meno universale e vero. Questo significa la famosa frase socratica che «nessuno sbaglia di propria spontanea volontà» (οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει): la quale non è da intendere nel senso di un maligno destino che impacci la libera volontà dell'uomo, ma in quello di un'irresistibile energia attrattiva, onde il bene appare come suprema realtà desiderabile e non può quindi essere posposto, se conosciuto, ad alcun altro oggetto della volontà. Comunque si voglia, non si può non volere ciò che appare bene, e il massimo bene: ma soltanto chi conosce quel massimo bene che non semplicemente appare, ma veramente è, può tendere a esso.

* MAIEUTICA

Dal gr. μαιευτική [τέχνη] «[arte] ostetrica», «ostetricia» (deriv. da μαῖα «mamma, levatrice»). Espressione con la quale Platone indica nel Teeteto quella che si potrebbe considerare la pars construens del metodo socratico fondato sul dialogo. Se la confutazione (ἔλεγχος) costituisce il procedimento attraverso il quale Socrate conduce il suo interlocutore alla consapevolezza dell'ignoranza o della fallacia delle sue opinioni, l'arte m. è quella che porta Socrate – sterile quanto alla possibilità di generare sapienza, esattamente come sterili sono le levatrici che aiutano le partorienti a dare alla luce i loro figli («il dio mi costringe a fare da levatrice, ma mi ha proibito di generare», Teeteto, 150 c) – a suscitare dagli animi quelle verità che essi stessi non erano consapevoli di possedere («da me non hanno imparato mai nulla, ma da loro stessi scoprono e generano molte cose belle»). Ricordando come sua madre Fenarete fosse un'abile e stimata levatrice, Socrate rivendica l'ascendenza divina dell'arte di entrambi, «ricevuta in dono da un dio: lei per le donne, io per i giovani nobili e per quanti sono virtuosi» (210 c-d). Naturalmente l'arte di Socrate si applica non ai corpi ma alle anime, che tra dubbi e perplessità simili alle sofferenze del parto, danno vita a pensieri e, in alcuni casi, a verità. L'arte di Socrate è in questo più nobile di quella delle levatrici, perché deve poter distinguere se il pensiero partorito dal suo interlocutore sia «un fantasma e una falsità, oppure qualcosa di vitale e di vero» (150 c). Alcuni interpreti hanno posto in relazione la dottrina dell'anamnesi formulata nel Menone con l'arte maieutica descritta nel Teeteto come la capacità di liberare i pensieri sulla scienza già posseduti dall'interlocutore del dialogo e fatti riemergere sotto lo stimolo del διαλέγεσθαι. In età moderna il concetto di m., insieme a quello di ironia, è tornato a svolgere un ruolo centrale nel pensiero di Kierkegaard e mantiene la sua vitalità negli indirizzi psicopedagogici che privilegiano l'aspetto del confronto e dello stimolo creativo in luogo di proposte educative cristallizzate in forme di sapere rigidamente predefinite.

SOCRATE (Σωκράτης, Socrătes).

La vita.

L'iniziatore del grande periodo attico della filosofia classica morì nel marzo del 399 a. C. (tra antesterione ed elafebolione del primo anno dell'olimpiade 95ª); e giacché la migliore tradizione attesta che egli aveva allora settant'anni, così la data di nascita viene a cadere nel 470-69, o sulla fine dell'anno precedente (il giorno non è determinabile con sicurezza, perché quello poi festeggiato come tale nell'Accademia, e cioè il sesto del mese di targelione corrispondente a un giorno della prima metà di maggio, sembra fissato in funzione non della realtà storica ma della coincidenza col giorno solennizzato dai Delî quale natalizio di Artemide: questa infatti, protettrice della maieutica, poteva apparire divinità tutelare di S. nello stesso modo in cui il giorno successivo, che i Delî consideravano come natalizio di Apollo, era nell'Accademia celebrato come genetliaco di Platone). Nato nel demo attico di Alopece, che era il sobborgo industriale di Atene, S. era figlio di uno scultore, Sofronisco, e di Fenarete, la quale, forse soltanto quando a ciò la spinsero difficoltà economiche della famiglia, esercitò il mestiere di levatrice. S. non sembra infatti sia stato allevato in strettezze, e il padre dové lasciargli tanto da permettergli di vivere, sia pure modestamente, senza esercitare egli stesso il mestiere dello scultore (leggendaria è infatti la notizia che un gruppo delle tre Grazie, che si vedeva all'ingresso dell'Acropoli, fosse stato scolpito da lui); e la grande povertà, che gli viene attribuita da più d'una fonte, deve soprattutto riferirsi all'ultimo periodo della sua vita, quando egli, ammogliatosi in età relativamente tarda (al tempo del processo, poco prima della sua morte, il maggiore dei figli era ancora adolescente) fu costretto ad opporre alle nuove esigenze finanziarie una sempre maggiore sobrietà di costumi. Pochissimo d'altronde è noto della sua vita familiare, della quale S., tutto preso dal suo ideale di ricerca, non dové occuparsi molto; e nelle nebbie dell'incertezza svanisce anche la figura della moglie Santippe (v.). L'iniziale agiatezza, sia pur relativa, di S. si manifesta anche nel fatto che egli compì il suo servizio militare come oplita: fu allora che, nel decennio tra il 432 e il 422, prese parte alle battaglie di Potidea, di Delio e di Anfipoli, salvando a Potidea la vita e le armi al ferito Alcibiade e dando nella ritirata ateniese di Delio il migliore esempio di serena fermezza. Furono le sole volte che S., fedele alla sua città non meno che alle sue leggi e più curioso degli uomini che della natura, abbandonasse Atene. Ma, come lo interessava la riflessione e la discussione sui principî e sui criterî della politica, così non aspirava alla diretta partecipazione alla vita dello stato: non poté tuttavia evitare di far parte della bulè, ed era fra i pritani quando, nel 406, gli strateghi vincitori nella battaglia navale delle Arginuse furono accusati di non aver provveduto adeguatamente alle estreme onoranze per i caduti ateniesi. In tale occasione S. dimostrò la stessa impavida fermezza di cui aveva dato prova sui campi di battaglia,

opponendosi al popolo che tumultuava e pretendeva si seguisse una procedura illecita: e nulla toglie al significato della sua opposizione il fatto che essa non bastasse poi ad evitare la condanna di quegli strateghi. Con pari energia e dignità S. si comportò quando, durante il governo dei Trenta tiranni, ebbe da questi, che desideravano di crearsi il maggior numero possibile di corresponsabili, l'ordine di partecipare alla cattura di Leone di Salamina, che doveva essere condotto a morte. Rifiutò nettamente, unico dei cinque a cui era pervenuto tale ordine, e forse avrebbe pagato tale disobbedienza con la morte se il regime dei Trenta non fosse presto caduto (Plat., Apol., 32).

Ma ciò che non poté accadere durante l'oligarchia avvenne dopo che fu restaurata quella democrazia di fronte alla quale S. aveva egualmente dimostrato, nell'occasione del processo degli strateghi, il suo senso incondizionato del dovere e della legge. S. fu accusato da Meleto, di fronte al popolo ateniese, perché "agiva illecitamente, in quanto non credeva agli dei a cui credeva la città e introduceva divinità (δαιμόνια) nuove, e inoltre in quanto corrompeva la gioventù". Pena . richiesta era la morte. Meleto, giovane di scarso rilievo, che pare fosse irritato per la dimostrazione socratica dell'inconsapevolezza dei poeti quanto all'essenza della loro arte (forse era figlio del poeta Meleto, ricordato da Aristofane) dovette essere poco più che una comparsa: dietro di lui era Anito, ricco mercante di pelli e rozzo demagogo, che più di ogni altro impersonava l'astio della peggiore democrazia contro l'implacabile critica di S. Terzo era il retore Licone, forse (giusta un accenno di Platone) esponente dell'insofferenza della classe oratoria per il modo di argomentare di S., nemico dei "lunghi discorsi" e ironizzatore di ogni empito retorico, forse semplice avvocato ai servizî degli altri due. Del modo in cui S. rispose alle accuse dei tre abbiamo un'idea attraverso i discorsi che gli fa pronunciare l'Apologia platonica, la quale, composta pochi anni dopo la morte di S., non poteva troppo divergere, per i suoi intenti artistici e apologetici, dalla realtà storica. La serena, e bonariamente ironica, fermezza di S., che si giustificò minutamente delle accuse ma non volle piegarsi al costume d'invocare la clemenza dei giudici, dovette irritare i cinquecento Ateniesi chiamati a decidere, e far pendere a suo sfavore una votazione che altrimenti si sarebbe presentata assai incerta: S. fu infatti dichiarato colpevole con soli sessanta voti di maggioranza. Invitato, secondo la procedura attica, a opporre alla pena chiesta dall'accusatore quella che egli pensava di meritare, rispose che, per ciò che aveva fatto alla città, credeva di dovere essere mantenuto a spese pubbliche nel Pritaneo. Ciò dovette aumentare l'irritazione di una parte dell'assemblea, che lo condannò quindi a morte con una maggioranza di ottanta voti. L'esecuzione della sentenza fu peraltro ritardata di circa un mese, perché proprio il giorno prima era stata coronata la prora della nave sacra che recava le offerte degli Ateniesi a Delo, e fino a che la cerimonia non si fosse

compiuta col ritorno della nave la città doveva restar pura da ogni esecuzione capitale. S. avrebbe avuto perciò tutto il tempo di accogliere il progetto di fuga, che il discepolo e amico Critone gli faceva e che connivenza di seguaci avrebbe reso effettuabile: ma preferì concludere la sua vita con un ultimo gesto di ossequio verso quelle leggi che era stato accusato di trasgredire e in nome delle quali si sentiva ingiustamente condannato. In carcere, secondo il celebre quadro che ne offre il Fedone platonico, circondato dagli amici e scolari e dopo aver filosoficamente discusso il problema della morte e dell'aldilà, bevve serenamente la cicuta.

La dottrina.

Com'è noto, S. non scrisse nulla; non amava (secondo ciò ch'egli dice nelle ultime pagine del Fedro platonico, e che certo gli appartiene nonostante che quel dialogo sia relativamente tardo) il discorso scritto, che non sa difendersi da sé e la cui rigidità è giustificata solo da un'ambizione letteraria, ma il discorso parlato, che vive e combatte e genera nuovi discorsi. Questo, che è il tratto fondamentale dell'attività di S., è insieme la causa dell'enorme difficoltà che s'incontra nel ricostruire i lineamenti storici della sua figura, la quale ci è nota solo attraverso fonti di diversa natura e di diverso spirito, in cui l'intento dell'apologia e dell'integrazione ideale dell'immagine del maestro soverchia non di rado l'esigenza della semplice esposizione storica: e dei problemi che esse sotto questo aspetto presentano sarà fatto cenno più oltre. Ciò che S. sostanzialmente fu, risulta d'altronde con bastevole nettezza sia dal complesso dei dati in cui si possono considerare consenzienti tutte le fonti (tra le quali, come si vedrà, la critica più recente tende a vedere meno forti contrasti di quanti scorgesse quella più antica), sia dalle interpretazioni che le scuole socratiche dànno della dottrina del maestro, e che rimandano a un comune punto di partenza, tale che giustifichi il loro stesso divergere.

S. è anzitutto un critico, che vuol rendersi conto delle cose e perciò discute: il suo ideale è quello dell'ἐξεταζειν, dell'interrogare le persone per controllare le loro verità, cioè per vedere se i principî e i criterî su cui esse si basano nei loro giudizî e nelle loro azioni siano frutto di convinzione ragionata o semplice portato di abitudine. Da questo punto di vista egli è un fiero nemico della tradizione, non accogliendo alcun principio che non si giustifichi da sé medesimo ma si richiami comunque a un'autorità; e in ciò è il suo nesso col grande movimento sofistico del sec. V, che gli è in parte contemporaneo e di cui quindi, in tali limiti, può essere considerato partecipe. Per quanto incerta sia infatti la sua dipendenza da singole personalità della sofistica, innegabile appare l'affinità di certi atteggiamenti teorici o metodici. Leggendaria, p. es., è la massima parte di ciò che gli antichì raccontano circa quello che egli avrebbe attinto da Prodico, ma ciò non toglie che nelle indagini che questo sofista compiva per distinguere i

significati dei sinonimi sia già un motivo della ricerca socratica, che analizzava e criticava tali distinzioni. S. è comunque più affine alla sofistica che al naturalismo ionico, alle cui dottrine deve pur essersi accostato in un certo periodo della sua giovinezza: donde la tradizione che lo fa scolaro dell'anassagoreo Archelao, e la possibilità stessa del racconto contenuto nel Fedone platonico, secondo il quale S., incuriosito della dottrina di Anassagora che poneva l'Intelletto a principio ordinatore dell'universo, avrebbe iniziato con entusiasmo la lettura del suo libro, ma sarebbe rimasto deluso in quanto il filosofo ionico concepiva quell'Intelletto come semplice causa primordiale e non già come divina provvidenza, argomentabile in base all'intrinseca perfezione teleologica di ogni parte dell'edificio cosmico. Infatti, se anche altri aspetti di questo racconto, appartenente a un dialogo della maturità di Platone, attribuiscono alla figura di S. tratti che piuttosto appartengono al suo grande scolaro, esso non può essere nella sua totalità incongruente rispetto al S. storico: e anche la caratteristica aristotelica, che poi ritorna in Cicerone e che rispecchia uno degli aspetti fondamentali dell'opera di S., secondo la quale questi rivolse la filosofia dallo studio della natura a quello dell'uomo, presuppone un suo iniziale interessamento per il naturalismo ionico.

Queste premesse generiche dell'attività di S. spiegano d'altronde l'idea sommaria che di lui si fanno i suoi contemporanei, e quindi anche i motivi della tanto discussa condanna. Della prima sono testimonianza tipica le Nuvole di Aristofane, rappresentate nel 424 e costituenti l'unico documento superstite circa S. che non sia posteriore alla sua morte: per quanto il fatto che esse non venissero accolte con pieno favore dimostri probabilmente come, fra il pubblico ateniese, non tutti la pensassero allo stesso modo sul conto di S. Qui egli presenta a un tempo i tratti di un naturalista in ritardo e quelli, discordi rispetto ai primi, di un sofista, nel senso più specifico di questa parola: assume, per riferirlo a due suoi contemporanei, per metà la fisionomia di Diogene di Apollonia e per metà quella di Protagora. Uomo del buon vecchio tempo, nemico delle novità che sente perigliose per i valori tradizionali, Aristofane non si attarda a distinguere, e rivolge i suoi strali contro colui che gli sembra il rappresentante più cospicuo di tutto il razionalismo e l'illuminismo del suo secolo. Tale considerazione di S. nella luce di quella cultura di cui egli è sì l'erede ma anche l'acerbo critico è d'altronde il motivo determinante della sua condanna. S. è, in questo senso, il martire di quella stessa sofistica che senza tregua mira a combattere e a superare. Alla sua condanna possono infatti concorrere anche motivi personali, così come vi contribuisce il fraintendimento, voluto o spontaneo, di ciò che egli chiama il δαιμόνιον, cioè il "segno divino, arcano" che lo trattiene dalle azioni non convenienti: δαιμόνιον che per lui è soltanto il simbolo del richiamo della coscienza, mentre i suoi accusatori lo trasformano nelle "nuove divinità", la cui predicazione mette in pericolo la

religione riconosciuta dallo stato. E di tal genere è il motivo che forse influisce più immediatamente di ogni altro sull'animo dei borghesi di media levatura, chiamati dalla storia a decidere della vita e della morte di S.: il motivo dell'irritazione per l'implacabile e ironico suo interrogare, che dimostra agl'interlocutori la loro ignoranza nello stesso atto in cui prova l'inconsistenza di quel sapere, che pure si presenta come il sacro portato dalla tradizione. Ma il fondamentale motivo storico della fine di S. resta certo quest'ultimo carattere, antitradizionale e antiautoritario, della sua critica, senza il quale gli altri moventi rimarrebbero privi della necessaria giustificazione. S., in questo senso, mette in pericolo i fondamenti tradizionali dello stato greco, e perciò lo stato lo condanna: e il pericolo che egli rappresenta è costituito più dalla sua generale posizione critica che da particolari suoi atteggiamenti rispetto al problema dello stato, perché da tale punto di vista egli può essere considerato piuttosto come un difensore che come un disgregatore dello stato stesso. Alieno, infatti, dalla politica solo in quanto non presume di averne conquistata la scienza, ma pronto ad assumere ogni responsabilità e a sfidare ogni rischio per il rigido rispetto della legge, egli rispecchia pur nella sua critica la mentalità del democratico ateniese, il quale esige che di ogni cosa gli sia reso conto e all'obbedienza non vuol essere costretto con la forza ma convinto con la persuasione: e anche quando critica il sistema democratico della scelta delle cariche mercé l'elezione o il sorteggio, parte da un punto di vista che in fondo si avvicina di più all'ideale tradizionale della saggezza, perché presuppone che debba governare solo colui che possiede l'oggettiva scienza del governo.

Ma proprio in quanto la sua critica non conosce, in linea di principio, alcun limite, così essa viene a rendere ipotetica ogni norma, e quindi a suscitare il sospetto e la difesa di chi quelle norme impersona.

Questa giustificazione storica dei motivi della condanna di S. (su cui tante volte ha insistito, non di rado esagerando per reazione alle astratte deplorazioni, la storiografia dell'Ottocento) non esclude d'altronde che il contegno dei giudici ateniesi appaia ingiusto quando venga considerato dal più vasto angolo visuale onde S. si presenta nella sua piena fisionomia, non solo di continuatore ma anzi di oppositore e di superatore del movimento sofistico: secondo ciò che del resto è avvertito a non molta distanza di tempo dagli stessi Ateniesi, e che genera da un lato la leggenda delle vendette compiute contro gli accusatori e dall'altro l'idealizzazione della figura di S., assurta da allora in poi a simbolo della virtù morale e filosofica. La critica sofistica, che ha la sua maggiore espressione nel relativismo protagoreo, è essenzialmente negativa: pone in funzione della soggettività i valori oggettivi e perviene così a dissolverli, sostituendo al criterio della verità quello dell'utilità pratica, e all'ideale della dimostrazione scientifica del reale stato delle cose quello della persuasione oratoria, che fa vedere e sentire le cose nel modo in cui meglio giova. S. invece, pur sapendo di non

poter muovere che dall'indagine e dal controllo soggettivo, è persuaso di dover giungere alla determinazione obiettiva di quei criterî di valore, che appaiono presupposti da ogni giudizio e azione. Che cosa è il bello e il buono, che cosa il giusto? Qual'è la "virtù" dell'uomo, cioè (secondo il significato della greca αρετή la perfetta rispondenza dell'azione umana alle sue esigenze intrinseche? A tali scoperte mira l'implacabile interrogare di S., il suo eterno τί ἐστιν; (quid est?): per questo egli interpella le persone più diverse, a cominciare dalle più umili, e studia il maggior numero possibile di casi singoli, cercando di risalire da essi all'unico concetto e all'unica definizione. Solo in questo senso (anche, come si vedrà, secondo il più genuino significato dei famosi accenni aristotelici) S. è l'inventore del concetto, dell'induzione e della definizione: e non già in quello che egli, in sede di teoria della logica, determini il concetto del concetto e definisca l'induzione e la definizione, se è vero che tale compito non viene a rigore assolto neppure dal suo maggiore scolaro, ma soltanto da Aristotele. Questi concetti, che sono principalmente i criterî etici dell'azione, le categorie della prassi, non sono posseduti da S., che appunto perciò ne va in cerca: donde il suo continuo domandarne per le strade e per le piazze, a chiunque con la sua attività faccia presupporre di averne nozione o addirittura presuma di conoscerli, e quindi in primo luogo ai sofisti, che affermano non solo di possedere la "virtù" ma anche di saperla, dietro ricompensa, insegnare agli altri. Il risultato di queste interrogazioni è negativo, e S. può constatare che coloro che credono di sapere non ne sanno più di lui che non sa: donde la sua "ironia", bonaria simulazione d'inferiorità, e la sua interpretazione del responso dell'oracolo delfico, interrogato dall'amico Cherefonte, secondo il quale egli è il più sapiente di tutti i Greci, nel solo senso che egli sa di non sapere, mentre gli altri non sanno e s'illudono di sapere. All'antica sapienza delfica egli del resto si richiama (e non è escluso che da ciò dipenda la stessa consacrazione che l'oracolo fa della sua sapienza) in quanto assume a motto della sua ricerca l'esortazione γξῶϑι σαυτόν, nosce te ipsum, che d'accordo con tutta l'intonazione della morale delfica è un invito all'umile riconoscimento della pochezza umana di fronte alla divinità, e che certo anche S. intende nel senso dell'avvertimento della propria ignoranza, per quanto poi esso passi a significare quella stessa ricerca interiore che di tale avvertimento è il mezzo. Questa ironia e questa modestia non è, d'altronde, esclusivamente negativa, perché S. non è uno scettico ironico che si diverta soltanto a dimostrare agli altri che sono ignoranti al pari di lui. Pur conoscendo la virtù purificatrice dell'incertezza e del dubbio, che libera dalle opinioni fallaci, è sempre animato dalla sincera speranza che gli auri sappiano "che cosa è" il buono e il bello, o che ciò, almeno, possa risultare dalla indagine comune. Sotto questo aspetto, il metodo di S., figlio della levatrice Fenarete, è quello della "maieutica", o "ostetricia" spirituale: egli non sa procreare le verità, ma sa aiutare gli altri a metterle alla luce, con l'esercizio dialettico della domanda e della risposta. Per quanto questa

immaginosa idea del metodo maieutico convenga, più ancora che all'essenza del pensiero socratico, a quella della filosofia platonica e alla sua concezione delle idee come innate nell'anima, la quale deve riportarle dall'oblio alla consapevolezza, essa riflette certo un momento intrinseco anche all'eterno interrogare socratico, inconcepibile senza una sincera fede nell'altrui capacità a generare il vero.

In questa fede è d'altronde ancorata tutta la morale di S., la quale può sembrare priva di contenuto quando si constati come la sua ricerca non approdi (o approdi solo in qualche caso, e in forme che la discordanza delle fonti rende non troppo certe) a stabili determinazioni di concetti e definizioni di virtù, ma che di fatto ha un nucleo ben saldo in quella stessa concezione della dipendenza della virtù dal sapere, la quale ne costituisce, secondo ciò che risulta concordemente dalle fonti, la più evidente caratteristica. S. non crede che l'uomo possa fare il bene se non lo conosce, cioè se non ne possiede il criterio, il concetto. E neanche crede che l'uomo, conosciuto il buono, il giusto e il bello, debba poi possedere e coltivare una diversa capacità per realizzarlo nella pratica. Non che si contenti della contemplazione teorica, e neghi perciò la vita attiva: bensì non crede che quei valori possano scoprirsi alla consapevolezza dell'uomo senza che questi se ne innamori e sia senz'altro spinto a tradurli nella realtà della vita. Chi non fa il bene, non lo fa perché non conosce ciò che bene sia, e fa quel che egli crede che bene sia: che se davvero lo conoscesse, non potrebbe mai preferirgli il bene minore, meno universale e vero. Questo il significato della famosa frase socratica che "nessuno pecca di propria spontanea volontà" (οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει): la quale non è da intendere nel senso di un maligno destino che impacci la libera volontà dell'uomo, ma in quello di un'irresistibile energia attrattiva, onde il bene appare come suprema realtà desiderabile e non può quindi essere posposto, se conosciuto, ad alcun altro oggetto della volontà. Comunque si voglia, non si può non volere ciò che appare il bene, e il massimo bene: ma solo chi conosce quel massimo bene che non semplicemente appare, ma veramente è, può tendere ad esso.

Che l'esatto significato del cosiddetto "intellettualismo etico" di S. sia questo, per cui la conoscenza è momento intrinseco della stessa volontà, come consapevolezza di ciò che vien voluto, e non quello, più comunemente accolto, onde esso si presenta quale asserzione di un dominio della teoria sulla pratica, in cui le convinzioni conoscitive della prima appartengono a una sfera del tutto distinta da quella in cui si muovono le passioni della seconda (così come p. es. accade nella psicologia platonica dell'età matura), è confermato dal fatto che solo intendendo in tal modo quell'"intellettualismo" è possibile comprendere come da esso si generino, per varie vie, prima le interpretazioni che ne dànno le cosiddette scuole socratiche e poi le più complesse concezioni di Platone e di Aristotele. L'edonismo cirenaico, che nella sua intonazione sembra così contrario allo

spirito socratico, si spiega di fatto in funzione del capovolgimento della stessa tesi dell'attraenza del bene, intesa come identità convertibile: se per l'eudemonismo socratico il bene attrae, per l'edonismo aristippeo quel che attrae è bene. Il cinismo, d'altronde, che nel suo più proprio vangelo si ricollega all'aspetto della personalità pratica di S. onde esso appare superiore e indifferente alle ricchezze, agli agi, alle comodità della vita, e signore di sé e di tutto in forza dell'autonomia onde il suo spirito provvede a sé medesimo non legandosi alla sorte delle cose esterne, risponde anch'esso a suo modo all'esigenza socratica dell'attraenza del bene, in quanto considera come suprema attrattiva la superiorità all'attrattiva di tutte le cose particolari. E la stessa fusione megarica del concetto socratico del bene con quello eleatico dell'ente prova che questo bene, pur nella sua assoluta unità e universalità, è realtà oggettiva, termine di volontà possibile, e non astratta verità teoretica: è l'ἀγαθόν che si contrappone agli ἀγαθά, ai "beni" particolari, ma che tuttavia rimane un "bene", nel senso complesso del greco ἀγαθόν, termine nello stesso tempo del desiderio pratico e dell'approvazione morale. L'unità si spezza bensì quando Platone, contrapponendo pitagoricamente il corpo all'anima, tende a escludere del tutto la passionalità corporea dalla contemplatività psichica, e cerca di rimediare a tale estremo, che condurrebbe all'assoluto abbandono dell'attivo aldiquà per il contemplativo aldilà, trasferendo il contrasto in seno all'anima stessa, e cioè imponendo alla conoscenza razionale di domare e dirigere l'irrazionalità degl'impulsi. Il contrasto permane in Aristotele, che pur cerca sempre più di attenuarlo, ripiegando in certa misura sulla posizione socratica e cercando di considerare la consapevole volontà buona come non condannata a combattere con la passione, ma anzi come destinata ad attuarsi quale consapevole passione del bene: ma l'iniziale suo platonismo, palese nei dialoghi, si mantiene anche nelle opere della maturità, e fa sì che nella Nicomachea l'ideale della vita attiva resti comunque inferiore a quello della vita contemplativa, in cui si riflette la beatitudine attribuita alla divinità nell'antica teologia del libro XII della Metafisica. E l'ideale della contemplazione autosufficiente, affrancata dall'eterna insoddisfazione della prassi, resta da allora in poi determinante per tutte le concezioni etiche dell'età postaristotelica. Si vede quindi come nella fondamentale impostazione socratica del problema morale siano compresi i motivi teorici, da cui in vario modo deriva tutta la posteriore storia dell'etica classica.

Il problema delle fonti.

La caratteristica della figura di S., che si è sopra cercato di delineare, si è limitata a quei tratti fondamentali della sua fisionomia che si possono, come si è detto, considerare accertati dalla sostanziale concordanza di tutte le fonti a loro riguardo. Una più particolare determinazione storica dell'opera compiuta da S. deve invece anzitutto superare il problema della valutazione relativa delle fonti, per tutto ciò in cui esse non concordano: e tale

valutazione si riflette spesso, quando concluda nell'esclusione completa o quasi completa del valore di una o più fonti, anche nella delineazione degli stessi tratti fondamentali della personalità socratica. Sono perciò qui brevemente ricordate le principali soluzioni che di tale problema sono state date in età moderna, e che nello stesso tempo caratterizzano le più notevoli tendenze della critica storico-filosofica nei riguardi di S.

Fonti principali sono, come è noto, Senofonte, Platone e Aristotele. Tra le minori, concernenti soprattutto la vita di S., merita particolare menzione la biografia (βίος Σωκράτους) composta da Aristosseno di Taranto, lo scolaro di Aristotele che proseguì, tra l'altro, le ricerche erudite compiute dal maestro nel campo della biografia letterario-filosofica (per i frammenti superstiti di tale Vita, v. K, Müller, Fragm. historic. Graec., II, p. 280 segg.). Egli infatti vi si basa, in parte, su colloquî avuti col padre Spintaro, il quale aveva conosciuto personalmente S.; e il fatto che, non ostante l'intento scandalistico, proprio, in genere, delle biografie di Aristosseno, curioso delle faccende private dei precedenti pensatori, questi non abbia potuto rinfacciare a S. nulla di serio, viene a confermare come l'altezza della sua figura morale non sia soltanto un prodotto dell'idealizzazione apologetica di Platone e di Senofonte. Per le altre fonti si vedano, in generale, le indicazioni date in Ueberweg-Praechter, Grundriss d. Gesch. d. Philos., I, 12ª ed. (Berlino 1926), p. 131 (per le allusioni dei comici, e specialmente di Aristofane, oltre alla silloge data da H. Gomperz, in Histor. Zeitschrift, CXXIX, 1926, p. 395, v. anche C. Ritter, S., Tubinga 1931; per le cosiddette "lettere di S. e dei socratici", spurie come ogni altro scritto attribuito a S., v. J. Sykoutris, Die Briefe des S. und der Sokratiker, Paderborn 1933). Ma il problema fondamentale resta quello della valutazione relativa delle tre fonti principali, cioè dei dialoghi platonici di contenuto propriamente socratico (Apologia, Critone, soprattutto per ciò che concerne la vita; Protagora, Lachete, Carmide, Liside, Ippia Minore, e anche singole parti di dialoghi di età posteriore, come, p. es., l'encomio di S. fatto da Alcibiade alla fine del Simposio, ecc.), dei Memorabili e dell'Apologia di Senofonte (come delle altre parti dell'opera di questo autore, quale, p. es., la concezione del perfetto principe esposta nella Ciropedia, in cui si manifesta l'influsso delle idee socratiche) e infine dei brevi ma densi accenni dedicati a S. da Aristotele nella Metafisica e nell'Etica Nicomachea (per le edizioni di questi scritti v. aristotele; platone; senofonte; sillogi di testi platonici e senofontei concernenti S. sono: K. Lincke, Eine Sammlung apologetischer Schriften Xenophons und Platons, Halle a. S. 1896; E. Müller, S. geschildert von seinen Schùlern, voll. 2, Lipsia 1911).

La testimonianza platonica, considerata nell'ambito generale della sua produzione più giovanile e cioè prescindendo dalle questioni singole concernenti la maggiore o minore socraticità di qualche dialogo o parte di dialogo, è quella di cui può dirsi sia stato più largamente riconosciuto il

valore. Essa infatti appare per lo più negata, almeno in tale ambito, solo da sostenitori di tesi estreme, negative o positive che siano, e che cioè impoveriscano o arricchiscano in misura eccezionale il contenuto storico della personalità socratica. Fra le tesi estremamente negative può essere ricordata, come più tipica, quella recente di E. Dupréel (La légende socratique et les sources de Platon, Bruxelles 1922), la quale non giunge invero alla piena negazione della stessa realtà storica della figura di S., ma considera tale figura come ormai affatto irriconoscibile attraverso la fitta selva della tradizione che lo concerne. Per i λόγοι Σωκρατικοί, che nascono intorno alla leggendaria personalità del maestro all'incirca come i vangeli intorno a quella di Gesù, e da cui poi derivano anche i dialoghi giovanili di Platone, S. non è infatti, secondo questa tesi, altro che una finzione letteraria, che dà il nome a concezioni le quali possono talora essere state sue, ma nella maggior parte risalgono a sofisti come Prodico e Ippia. La tesi estremamente positiva è principalmente rappresentata da quella che può dirsi la recente scuola inglese, cioè da J. Burnet e da A. E. Taylor (v. soprattutto, del primo, l'edizione del Fedone platonico, Oxford 1911, e del secondo Varia Socratica, ivi 1911 e S., Londra 1933: cfr. su quest'ultimo libro Giorn. crit. d. filos. ital., XV, 1934, pp. 223-27), per i quali socratico è non soltanto il contenuto dei dialoghi platonici giovanili, ma anche quello di tutti gli altri, la filosofia platonica venendo cioè pienamente a risolversi in quella del suo maestro. L'antistoricità di entrambe queste tesi (i cui sostenitori non mancano peraltro di fornire, in singoli casi, utili indicazioni ermeneutiche) è costituita dal fatto che, nell'un caso e nell'altro, totalmente infirmate risulterebbero le testimonianze di Platone e di Aristotele, cioè del maggiore scolaro e diretto conoscitore di S. e di colui che, essendo stato per vent'anni scolaro di Platone e avendo quindi potuto constatare personalmente il progressivo evolversi della sua filosofia, era per ciò stesso in grado di stabilire quella differenza storica di S. da Platone, a cui d'altronde si volgeva anche il suo interesse di studioso, e anzi d'iniziatore della storiografia del pensiero precedente. Che il vero S. sia anzitutto da ricercare nell'Apologia e nei dialoghi giovanili di Platone può perciò considerarsi come opinio recepta dalla grande maggioranza dei critici.

## Socratici

Il processo e la tragica morte di Socrate nel 399 a.C. segnarono profondamente gli ambienti culturali e politici ateniesi, suscitando un’intensa eco, destinata a mantenersi viva nel tempo. Orfani del maestro, i discepoli di Socrate si dispersero, spesso continuando a produrre ‘apologie’ destinate a divenire un nuovo genere letterario: i λόγοι σωκρατικόι («discorsi socratici»), in cui la figura di Socrate aveva un ruolo centrale nella formulazione di tesi suscitate dal vivace contesto del dialogo e del dibattito. Sfortunatamente – fatta eccezione per Platone e Senofonte – di questa ricca produzione non restano che scarni frammenti, spesso decontestualizzati;

comune è l'intento 'difensivo' della figura del maestro, che tende ad accentuare soprattutto la distanza tra Socrate e i sofisti, ovvero tra il vero sapiente, che sa di non sapere, e questi che, presumendo di sapere, non desiderano sapere altro (non sono cioè veri 'filosofi'). Le interpretazioni sensibilmente diverse delle dottrine socratiche hanno fatto sì che nel tempo si siano affermati tentativi di riconoscere nei maggiori tra i discepoli di Socrate i fondatori di vere e proprie scuole filosofiche, le cosiddette scuole socratiche minori, sia per sottolineare l'elemento comune a tutte (la discendenza socratica), sia la differenza rispetto all'indirizzo socratico 'maggiore' rappresentato dal platonismo.

Fondatore della cosiddetta scuola megarica (➔ megarica, scuola), fiorita nel 4° sec. a.C. a Megara, è considerato Euclide, presso il quale alcuni dei discepoli di Socrate, tra cui Platone, si rifugiarono alla morte del maestro; tra gli altri esponenti della scuola – che rilegge in termini dialettici la dottrina socratica dell'unità del bene – si annoverano Eubulide di Mileto, Diodoro Crono e Stilpone.

Meno dinamica e produttiva della scuola megarica, alla quale pure la connettono le fonti documentarie che ne danno notizia, è la scuola eleo-eretriaca, fondata da Fedone di Elide, membro del circolo socratico cui è intitolato l'omonimo dialogo di Platone, e proseguita da Menedemo, di cui fu maestro Stilpone, che spostò la scuola a Eretria, sua città natale (di qui anche il nome di scuola di Eretria); centrale fu nella scuola la discussione del tema dell'unità della virtù, intesa come unità del bene e delle verità, che sfociava in una radicale esclusione di ogni molteplicità.

La più importante delle scuole socratiche deve considerarsi quella cinica (➔ cinici), fondata dall'ateniese Antistene e trasformata da Diogene di Sinope e Cratete di Tebe in un indirizzo filosofico destinato a rimanere vivo, pur se a fasi alterne, lungo tutta l'antichità.

Va ricordata infine la scuola cirenaica (➔ cirenaica, scuola), fondata secondo la tradizione da Aristippo di Cirene, nella quale il cardine dell'ideale etico greco (e socratico in partic.) dell'eudemonismo sembra rovesciato nella dottrina che identifica il bene con il piacere.

MEGARICI. - Con questo nome, o con quello di Scuola megarica (in cui il termine di "scuola" è peraltro da intendere in quel senso più generico, di gruppo di aderenti a un dato indirizzo, che conviene alle "scuole" presocratiche e socratiche, e non in quello più tecnico, di organizzazione accademico-scolastica, proprio delle "scuole" di Platone, di Aristotele e dei postaristotelici) si designa la schiera di pensatori, vissuti tra il sec. V e il IV a. C., che, seguendo l'indirizzo inaugurato da Euclide di Megara (che diede così il nome alla scuola), interpretarono la dottrina socratica in senso eleatico, identificando il suo concetto del bene con quello parmenideo-zenoniano dell'unico ente. E particolarmente zenoniano era il metodo di confutazione

per assurdo, adottato da Euclide e dai suoi successori, in particolare Eubulide e Alessino: dalla loro dialettica (noti sono specialmente i sofismi di Eubulide) nacque quindi quella "eristica", o arte della pura confutazione verbale, che si riconnetteva a certi aspetti deteriori della sofistica contemporanea, quale p. es. quella di Eutidemo e Dionisodoro. Oltre a Euclide, Eubulide e Alessino i più noti fra i megarici sono Diodoro Crono e Stilpone (del sec. IV): ed entrambi si muovono ancora nell'ambiente ideale eleatico e zenoniano, il primo riprendendo le argomentazioni zenoniane contro il moto ed eleaticamente negando il concetto del possibile, l'altro giungendo a quella stessa negazione antistenica di ogni giudizio di predicato non identico al soggetto, in cui la dottrina socratica del giudizio era sottoposta a esigenze di tipo eleatico. S'intende quindi come Platone, combattendo contro i primi megarici e contro le loro confutazioni della dottrina delle idee (non prive d'importanza, perché a essi risale l'argomento del cosiddetto "terzo uomo", che lo stesso Platone non sa respingere e che Aristotele riprende), potesse vendicarsi di essi dimostrando ironicamente, nel Parmenide, come la dialettica zenoniana, confutante il molteplice in difesa dell'Uno e adottata dai megarici, potesse essere rivolta contro la stessa Unità parmenidea.

Cinici

I rappresentanti del movimento filosofico iniziato nell'età di Socrate da Antistene e perpetuatosi in tutto lo sviluppo della cultura antica. Il nome deriva dal ginnasio di Cinosarge, il luogo di riunione dei giovani ateniesi figli di madre non cittadina in cui insegnava Antistene, o dallo stile di vita (κυνισμός «imitazione del cane») che i c. professavano; il primo ad avere tale soprannome fu Diogene di Sinope, scolaro di Antistene.

Il razionale dominio sulle passioni, che Socrate predicava e che attuava in molti aspetti della sua vita, fu interpretato da Antistene nel senso estremo della maggiore possibile esclusione di ogni desiderio che potesse compromettere l'autonomia dello spirito. Ideale dei c. è quello dell' eudemonia, quale si realizza nell'autosufficienza dello spirito che considera ogni bene esterno come 'indifferente', e quindi tale che non possa smuovere l'animo dalla sua assoluta 'apatia'. Di qui il disprezzo del piacere e l'esaltazione dello sforzo, il rifiuto di tutto quanto possa implicare accrescimento di bisogni, e cioè di ogni cultura e civiltà, stigmatizzata come 'convenzione' di fronte alla 'natura', la negazione della religione tradizionale e delle istituzioni sociali, nonché delle consuetudini vigenti, che conduce i c. a ostentare costumi affatto naturali e animaleschi. È l'ἀναίδεια, la «svergognatezza» cinica; ma è anche la prima energica esperienza del valore della libertà individuale; così anche la παρρησία, la libertà di linguaggio e di giudizio, è scuola di dura sincerità morale.

La scuola cinica ebbe una vita lunga, mantenendo una sua propria fisionomia accanto alla scuola stoica e protraendosi fino al 4°-5° sec. d.C. Letterariamente essa dette luogo al genere, molto rigoglioso, delle diatribe, o prediche popolaresche, di argomento morale. Al cinismo più antico, e filosoficamente più importante, appartengono, oltre Antistene e Diogene, anche Cratete Tebano, sua moglie Ipparchia e suo cognato Metrocle di Maronea; la seconda fase è rappresentata, nell'età ellenistica, da Bione, Menippo e Meleagro di Gadara e Cercida. Il cinismo rifiorì, con accentuazioni rigoristiche, nell'età imperiale con Demetrio, Demonatte, Dione Crisostomo, Peregrino, per estinguersi in forme di misticismo e religiosità con Massimo e Sallustio.

Antistene di Atene

Filosofo (n. forse 436 a.C.).

Fu il fondatore della scuola cinica, e visse circa settant'anni. Discepolo prima di Gorgia e poi di Socrate, tenne scuola dopo la morte di quest'ultimo nel ginnasio di Cinosarge. Sembra abbia scritto diverse opere. Risulta difficile stabilire che cosa spetti ad A. nell'elaborazione delle dottrine della scuola cinica; assai celebre è la critica che gli viene attribuita della dottrina platonica delle idee («Platone, vedo il cavallo ma non la cavallinità»): da ciò si è voluto dedurre un sensismo gnoseologico, ma in realtà si tratta di un nominalismo, nel senso che la conoscenza di ciascuna cosa individuale è ricondotta alla conoscenza del 'nome' che la esprime secondo verità. Di qui la negazione di ogni giudizio che non sia un giudizio identico («l'uomo è uomo»), cioè la negazione della possibilità di attribuire molti 'nomi' a un'unica cosa. Da ciò deriva anche l'idea che la virtù è una e non molteplice e che essa o è posseduta per intero o manca del tutto. Tale virtù è essenzialmente esercizio, liberazione dai desideri e dai piaceri: assoluto autodominio, esaltazione della fatica, affrancamento da tutto ciò che è per 'legge' e per 'convenzione' e non 'per natura'. In ciò risiede la saggezza e la stessa felicità.

PLATONE

Filosofo (Atene 428-27 a.C. - ivi 348-47).

La vita.

Era di famiglia agiata e nobile: la tradizione racconta che gli era stato inizialmente imposto il nome del nonno, Aristocle, e che quello di Πλάτων gli fu dato più tardi con scherzosa allusione al suo esser πλατύς «ampio»: se il fatto è vero, questa «larghezza» sarà stata comunque scorta nella sua persona fisica, essendo impossibile che fin d'allora si volesse così alludere (secondo una delle opinioni riferite da Diogene Laerzio) al largo respiro del

suo stile. L'educazione di P. fu quella del ragazzo ateniese di nobile famiglia tra la fine del 5° e l'inizio del 4° sec. a.C., cioè in un periodo in cui, pur decadendo la fortuna politica dell'impero attico, il suo dominio culturale andava sempre più affermandosi in tutto il mondo ellenico. P. ebbe soprattutto un'educazione artistica: oltre alla musica, che era materia d'insegnamento consueta, studiò, pare, anche la pittura, e alla letteratura si diede con tanto zelo da lasciare memoria, nella tradizione, di molti componimenti poetici, non soltanto lirici e ditirambici, ma anche epici e drammatici. Che d'altronde già in questo primo periodo della sua giovinezza egli venisse a contatto con la filosofia è dimostrato dal fatto che tra i suoi maestri vi fu anche Cratilo: e Aristotele fa dipendere l'orientamento speculativo di P. dalla reazione che sulla sua primitiva cultura eraclitea, risalente a Cratilo, esercitò l'insegnamento di Socrate. L'incontro con quest'ultimo, che era fra l'altro amico di Crizia e di Carmide, uomini politici della sua famiglia, fu in realtà il fatto decisivo per la formazione mentale di Platone. Abbandonò senza esitazione la letteratura per seguire Socrate in quel suo implacabile controllo delle opinioni e delle azioni degli uomini, che rispondeva tanto alla sua sete teorica quanto alla sua esigenza di raggiungere una certezza morale. Dell'enorme influsso che Socrate esercitò su di lui è documento la maggior parte dei suoi scritti, ispirati anzitutto dal bisogno di idealizzare la figura del maestro e di esporne drammaticamente il pensiero, e che conservano tale aspetto anche quando l'originalità dell'autore supera già fortemente la sua reverenza di discepolo (né manca chi considera intrinsecamente socratica addirittura tutta l'opera di P., esclusa soltanto quella del suo periodo tardo). Se è vera la notizia che la sua conoscenza di Socrate ebbe inizio quando egli aveva vent'anni, essa durò meno di un decennio: nel 399 infatti il maestro fu processato, e P. fu tra quelli che (pur senza condividere l'ingenuità affettuosa di un Critone o di un Apollodoro, i quali della fine di Socrate vedevano più il lato doloroso che il lato grande) misero a disposizione le loro persone e i loro averi per garantire a Socrate la solvibilità, nel caso che egli fosse stato condannato a una multa. Alla sua morte P., com'egli stesso ricorda in un passo del Fedone , non fu presente a causa di una malattia. Dopo la fine del maestro si recò, insieme con altri condiscepoli, a Megara presso il socratico Euclide, ma presto tornò ad Atene. Rimastovi qualche tempo, iniziò il primo dei suoi viaggi maggiori, che secondo la tradizione lo condusse anche in Egitto, dove avrebbe fatto tesoro della più o meno leggendaria sapienza di quei sacerdoti, e a Cirene, dove sarebbe venuto a contatto con il matematico Teodoro. È fuor di dubbio, comunque, che in questo viaggio P. visitò la Magna Grecia e la Sicilia, e fu a Siracusa alla corte di Dionisio il Vecchio, grande amico della cultura della madrepatria e conoscente del pitagorico Archita di Taranto, con cui P. era entrato in rapporto. A Siracusa egli si legò con il giovane cognato di Dionisio, Dione, che restò per sempre conquistato ai suoi ideali filosofici ed etico-politici. Spiacque invece, con la libertà delle sue critiche e delle sue

esortazioni morali, al tiranno, che si sbarazzò, in modo non chiaro, della sua presenza: e il nobile filosofo ateniese, che era allora sulla quarantina, finì venduto schiavo sul mercato di Egina, dove fu però riscattato da un Anniceride di Cirene (da non confondere con l'omonimo pensatore della scuola cirenaica, vissuto assai più tardi). Tornato in maniera così fortunosa ad Atene, P. vi fondò, nella forma di una comunità religiosa dedicata al culto delle Muse, un centro di discussione e di studi, che dalla sua sede, la quale traeva il nome dal mitico eroe Academo, si disse Ἀκαδημία (➔ Accademia). I membri vi proseguivano la tradizione della comune indagine speculativa nella forma del dialogo socratico, accanto alla quale peraltro veniva sempre più ad affermarsi, in corrispondenza dell'evoluzione della mentalità platonica, quella della ricerca scientifica personale, e dell'esposizione delle dottrine in conferenze e corsi di lezioni. L'Accademia era con ciò nello stesso tempo una scuola di sapienza etico-politica, erede dell'antico ideale sofistico-socratico, e un istituto d'indagine e collaborazione scientifica, primo di tal genere e destinato ad avere una storia quasi millenaria e a esercitare un influsso di gran lunga più duraturo. Al lavoro dell'Accademia P. attese senza alcuna interruzione per un ventennio: fu, tra il quarantesimo e il sessantesimo anno di età, il periodo più luminoso e fecondo della sua vita. Ma nel 367 successe a Dionisio il Vecchio, sul trono di Siracusa, il figlio Dionisio il Giovane: e Dione, il quale contava di indurlo a instaurare quella costituzione più liberale e legalitaria che doveva rispondere all'ideale politico dell'Accademia, lo persuase a invitare nuovamente P. a Siracusa. Nella speranza che, per opera del nuovo regnante siciliano, si potesse finalmente realizzare il sogno politico che le condizioni interne di Atene non gli permettevano di attuare in patria, P. si recò a Siracusa nel 366: l'animo del giovane monarca dovette certo mostrarsi assai più aperto di quello del padre alla suggestione della personalità dell'Ateniese. P. aveva già cominciato a preparare le costituzioni per le nuove città siciliane – e fu da questo lavoro che nacquero poi le Leggi – quando Dionisio, sobillato da oppositori delle progettate innovazioni costituzionali e divenuto sospettoso di Dione, bandì quest'ultimo, pur trattenendo P. presso di sé. Il piano politico era ormai fallito: solo Dione avrebbe potuto realizzarlo, e non bastava che Dionisio serbasse tuttavia attaccamento per il pensatore ateniese. Di questo influsso P. si valse bensì per cercare di riconciliare i due uomini: e quando, nel 365, scoppiò una guerra in Sicilia e P. tornò ad Atene, Dionisio gli promise che, al termine della guerra, lo avrebbe invitato di nuovo a Siracusa insieme con Dione. Ma i suoi sospetti contro quest'ultimo, che viveva ad Atene, aumentarono, mentre, nello stesso tempo, cresceva in lui la nostalgia delle conversazioni filosofiche di P.: fece di tutto per persuaderlo, e farlo persuadere, a tornare a Siracusa, pur senza dover cedere per questo alla condizione del contemporaneo ritorno di Dione. Riluttando P., Dionisio gli fece capire che solo la sua venuta avrebbe potuto giovare all'esule, e così il pensatore ateniese intraprese, nel 361, quando già aveva sessantasei anni, il

suo terzo e ultimo viaggio in Sicilia. Ma neppure questa volta l'esito fu favorevole: Dionisio, lungi dall'abbandonare ostilità nei riguardi di Dione, inasprì anche più i provvedimenti contro di lui, e i suoi rapporti con P. si fecero così tesi da mettere in pericolo lo stesso ritorno del pensatore ad Atene, reso possibile, nel 360, soprattutto dall'intervento di Archita. Da allora in poi P. non si mosse più dalla sua città, dedito esclusivamente ai lavori dell'Accademia. Le possibilità di realizzazione del suo ideale etico-politico si facevano ormai sempre minori; e nel 353 moriva lo stesso Dione, ucciso da un suo condiscepolo dell'Accademia, Callippo. Pochi anni dopo lo seguiva nella morte anche P., nell'anno dell'arcontato di Teofilo (348-347 a.C.).

Le opere.

La parte più importante dell'opera platonica è costituita dai dialoghi, che, ordinati nella tarda antichità in tetralogie, o gruppi di quattro, per approssimativi criteri di contenuto, hanno dato molto da fare alla critica moderna sia per l'esclusione di quelli non autentici, sia per l'ordinamento cronologico degli autentici e per la conseguente ricostruzione della storia spirituale del loro autore. In generale, al periodo giovanile dell'attività platonica appartengono quegli scritti – Apologia di Socrate, Critone, Ione, Protagora, Carmide, Lachete, Liside, Eutifrone, i due Ippia – in cui la personalità di Socrate si riflette in forma più aderente alla sua reale statura storica: egli vi appare nella sua più tipica attività d'interlocutore e indagatore filosofico, alla ricerca di determinazioni e definizioni concettuali. Altri – tra cui il Gorgia, il Menone, l'Eutidemo, il Cratilo – cominciano a mostrare più spiccato l'orientamento platonico della polemica e ad anticipare qualche lineamento di quelle dottrine, che sono poi pienamente esposte nei grandi dialoghi della maturità, il Simposio, il Fedro, il Fedone, la Repubblica. In questi, che sono nello stesso tempo i capolavori immortali dell'arte platonica, Socrate è ancora il protagonista, per quanto non più autore, ma solo attore, delle teorie che difende. Quasi mai protagonista, e in qualche caso addirittura assente, è invece Socrate nella lunga serie degli scritti appartenenti alla fase più tarda dell'attività di Platone: il Teeteto, il Parmenide, il Sofista il Politico, il Filebo, il Timeo, il Crizia (incompiuto), le Leggi. Qui sono posti e discussi i complicati problemi, e studiate le possibilità di correzione ed evoluzione, a cui dava argomento la prima costruzione della dottrina: allo splendore drammatico ed estetico dei dialoghi della maturità subentra il rigore del metodo logico, ma la potenza eccezionale della personalità platonica continua a manifestarsi in architetture grandiose. Il Corpus Platonicum contiene opere già nell'antichità considerate spurie, quali i dialoghi Erissia, Alcione, Sisifo, Assioco, Demodoco, Sul giusto, Sulla virtù, la raccolta delle Definizioni e l'Epinomide. La filologia moderna ha dubitato a lungo dell'autenticità delle Lettere; si ritiene ormai quasi concordemente che molte di esse siano autentiche, e

certamente la VII, forse l'ultimo scritto di P. e documento di eccezionale interesse. Quasi unanimemente si considerano spuri i dialoghi Alcibiade primo, Teagete, Clitofonte, Minosse.

Menone (gr. Μένων, lat. Menon)

Dialogo di Platone. Vi si affronta il problema della virtù per stabilire se essa possa essere insegnata (come pretendono i sofisti). Socrate, personaggio del dialogo, mediante il procedimento ironico, mostra quanto sia difficile definire cosa sia la virtù in quanto forma unica cui ricondurre tutte le virtù particolari: il coraggio, la temperanza, la giustizia, ecc. (72 c-d). Con il suo tocco di torpedine (79 a-d) egli lascia frastornati gli interlocutori che tentano di definire la virtù in relazione alla politica e al comando, al bello e al buono, e alla capacità di procurarselo (77 a-78 b). Occorre stabilire se della virtù vi sia scienza e, successivamente, se, in quanto oggetto di scienza, essa sia insegnabile. Socrate illustra il procedimento dialettico condotto in base all'interrogazione (75 d), la maieutica, e successivamente se ne avvale per interrogare uno schiavo sulle proprietà geometriche del quadrato in modo che questi le 'ricordi' benché non sapesse di conoscerle. È così illustrata la teoria dell'anamnesi. «Non v'è da stupirsi se [l'anima] possa far riemergere alla mente ciò che prima conosceva» (81 c) e, in tal senso, conoscere è ricordare (85 d). La scienza, al modo della scienza matematica, prende avvio da assunti ipotetici per approdare a conoscenze che l'anima, immortale, possiede da sempre. La virtù non è però innata, al modo della scienza (dunque ricavabile mediante l'anamnesi), e non è neppure insegnabile, come dimostra il fatto che politici eminenti, quali Temistocle o Aristide, pur possedendola, non abbiano potuto insegnarla ai figli. Essa dipende non dalla scienza, ma dall'opinione «vera» (ἀληθὴς δόξα) o «retta» (ὀρθὴ; 98 b-c), la quale, non meno buona o utile della scienza, è però una «ispirazione divina», al modo della μανία dei poeti e degli indovini.

Simposio, Il (Συμπόσιον)

Dialogo di Platone, che s'immagina svolto durante un banchetto nella casa del poeta tragico Agatone, in occasione della vittoria da lui riportata in un concorso drammatico (416 a.C.). I partecipanti esprimono opinioni diverse intorno all'amore. Aristofane narra la storia degli esseri androgini, formati dall'unione di uomo e donna; divisi in due da Giove, per difendersi dal loro assalto, essi trascorrono la loro esistenza alla ricerca dell'altra metà, per ricomporsi. Socrate spiega l'amore come impulso al divino, tendenza naturale alla contemplazione dell'Idea, fonte di felicità; amore è un «demone», un intermediario fra gli uomini e gli dei. Alcibiade paragona Socrate e i suoi discorsi alle statue dei sileni, sgradevoli all'esterno, ma riempite dal dio all'interno. Il S. ebbe una notevole influenza nel Rinascimento grazie alla «filosofia d'amore» e alla diffusione che di tale

teoria diede Ficino. Discussa è la priorità di quest'opera rispetto a quella dallo stesso titolo di Senofonte.

Fedro (Φαῖδρος; Phaedrus)

Dialogo di Platone in cui Socrate confuta il paradosso di Lisia secondo il quale bisogna cedere a colui che non è innamorato. L'amore in quanto passione irrazionale sembra indurre alla rovina, ma le diverse forme di mania (profezia, divinazione, ispirazione poetica e delirio erotico) sono doni divini e producono beni. Per descrivere la divinità e l'immortalità dell'anima Socrate ricorre al mito dell'auriga che deve condurre un carro alato trainato da due cavalli: uno, bianco e temperante, tende verso le cose immortali; l'altro, nero e protervo, verso quelle mortali. L'anima, naturalmente alata, perde le ali allontanandosi da ciò che è bello e buono, dalla perfezione dell'iperuranio; l'amore può farle rinascere. Diversamente dalla retorica di Lisia, che ha di mira la verosimiglianza e l'opinione della moltitudine, la dialettica è ricerca della verità; la scrittura, inventata dal mitico Theuth, con le sue tecniche retoriche, è un ostacolo e non un ausilio per chi pratica la filosofia.

Fedone (Φαίδων; Phaedo)

Dialogo di Platone in cui si racconta l'ultimo giorno di vita di Socrate (399 a.C.), trascorso in carcere a dialogare con i discepoli. La filosofia è «preparazione» alla morte, mediante cui l'anima si scioglie dal corpo e prosegue la sua esistenza (precedente alla nascita, come è provato dalla «reminiscenza»). Rispondendo a Simmia e Cebete, Socrate confuta la tesi pitagorica dell'anima come «armonia» e quella anassagorea dell'«intelligenza cosmica»; poi fornisce nuovi argomenti a sostegno dell'immortalità e del destino delle anime, e descrive, in forma di mito, i luoghi abitati dalle anime dopo la morte.

Teeteto (Θεαίτητος)

Dialogo di Platone. Presumibilmente composto nel 369 a.C., per affinità stilistiche e contenuti vicini alle problematiche discusse in dialoghi quali il Sofista e il Filebo, il T. può essere considerato tra i dialoghi dialettici della maturità di Platone. Il racconto si apre con un breve dialogo introduttivo tra Euclide, discepolo di Socrate e fondatore – alla morte del maestro – della cosiddetta scuola megarica, fiorita nel corso del 4° sec. a.C., e Terpsione, anche lui discepolo di Socrate e testimone della sua morte (i loro nomi ricorrono anche in Fedone, 59 c). Protagonisti in senso stretto del dialogo sono invece – oltre a Socrate – Teeteto e Teodoro di Cirene. Il primo fu un matematico di chiara fama, considerato dalla tradizione come il teorico di due dei cinque solidi regolari descritti da Platone nel Timeo (55 a-c): mentre tetraedro, cubo e dodecaedro sarebbero stati noti già ai pitagorici, a Teeteto andrebbe ricondotto lo studio di ottaedro e icosaedro. Inoltre, forse proprio

sulla base di quanto si legge nel T. (147 c148 b), un antico scolio agli Elementi di Euclide attribuisce a Teeteto il quadruplice teorema 9 del libro X, relativo agli irrazionali quadratici. Anche Teodoro era un matematico; Giamblico (Vita di Pitagora, 36, 267) lo annovera tra i membri della scuola pitagorica nel noto 'catalogo dei pitagorici'; originario di Cirene, fu in amicizia con Socrate e Protagora e – per quanto si può dedurre da T. 147 d – si interessò al problema dei numeri irrazionali. Assiste al dialogo, senza prendere la parola, Socrate il giovane, maestro di Aristotele nei primi tre anni del soggiorno ateniese. Argomento centrale del dialogo è la definizione del concetto di scienza (ἐπιστήμη); la grande considerazione di Platone per la matematica – basti ricordare il ruolo riconosciuto a questa disciplina nel VII libro della Repubblica, dove è ricordata come mezzo di elevazione e conversione alla sfera del puro intelligibile (525 c–526 c) – giustifica la scelta di due matematici come interlocutori del filosofo Socrate nella discussione attorno al problema. Alla questione vengono date nel corso del dialogo tre diverse risposte, intervallate da due intermezzi, il primo riguardante l'arte maieutica (➔ maieutica) di Socrate (148 e–151 d), il secondo relativo alla figura del filosofo, la sua libertà di spirito, il suo ideale di assimilazione alla divinità (172 c–177 c). La prima definizione di scienza pone la sua eguaglianza con la sensazione (αἴσθησις). Essa è confutata da Socrate (151 d–172 c), che mostra le contraddizioni interne alla dottrina del relativismo protagoreo, con il quale viene identificata in questa fase del dialogo, e le sue conseguenze sul piano etico-politico. Più avanti (177 c–186 e) la dottrina per cui scienza è sensazione viene discussa e criticata attraverso un esame critico dell'eraclitismo che sarebbe alla base del relativismo di Protagora, mentre si rimanda l'esame critico della dottrina eleatica. La seconda definizione di scienza è quella di «opinione vera» (ἀληθής δόξα) e viene respinta (187 a–201c) attraverso una serie di obiezioni, ultima delle quali quella per cui in termini logici è impossibile definire cosa sia un'opinione falsa se prima non si sia stabilito cosa è scienza. La terza definizione di scienza è «opinione vera accompagnata da ragionamento» (ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι; 201 c), anch'essa respinta con una serie di obiezioni che portano alla conclusione aporetica del dialogo.

Sofista (Σοφιστής)

Dialogo di Platone. Vi si discute lo statuto dell'essere a partire dalle relazioni fra uno e molteplice, identico e diverso, riprendendo i temi trattati nel Parmenide  e nel Teeteto . L'analisi è avviata dall'esigenza di differenziare la scienza del sofista da quella del politico e del filosofo (216 a–217 b). Il sofista pratica una «caccia» pacifica mediante la persuasione e commercia cognizioni per ottenerne guadagno (224 b). La sua abilità nel confutare mediante l'antilogia (ἀντιλογία, ossia la contrapposizione di discorso a discorso) genera però una scienza solo apparente e nel praticarla si diviene piuttosto «incantatore» e «imitatore» (234 b–235 a) che sapiente.

Oggetto delle dispute sofistiche sono infatti «parvenze» prive di reale consistenza ontologica, ossia forme di non-essere (235 b-236 d). In tal senso si pone il problema di come si possa parlare di ciò che, essendo solo «parvenza» o «immagine», propriamente non è, senza incorrere nelle obiezioni di Parmenide (236 d-237 b). Dire il falso comporta infatti che il non-essere si possa in qualche modo 'dire' e 'pensare', e alla luce di tale difficoltà bisogna protrarre l'indagine e commettere quasi un «parricidio», sul piano teorico, nei confronti di Parmenide (241 d). Si tratta di ripensare il rapporto fra essere e non-essere, superando le aporie fra unità e molteplicità, e fra moto e quiete, quali risultano dalle diverse ipotesi dei «materialisti» (per i quali è reale solo ciò che è corporeo) e degli «amici delle forme» (che ammettono molteplici forme intelligibili; 245 e-246 d), e dalla ulteriore contrapposizione fra «monisti» e «pluralisti» (242 b-243 c). Per comprendere il modo in cui l'essere si predichi dei termini da cui sorgono tali opposizioni, è necessaria la «dialettica», scienza filosofica per eccellenza (contrapposta alla mera abilità del confutare, tipica del sofista; 252 e-254 b). Essa consiste nel saper dividere (διαίρεσις) e distinguere fra i diversi «generi» delle cose, ma anche nel saper vedere se e come i diversi generi entrino in comunicazione ovvero si mescolino fra loro (253 e); in tal modo il problema logico dei generi della predicazione viene a coincidere con quello ontologico dei generi dell'essere. Applicando la dialettica alle distinzioni dell'essere si enucleano cinque generi sommi: quiete (στάσις), movimento (κίνησις), identico (αὐτό), diverso (ἕτερον; 254 c-257 c). Il non-essere non ha valore assoluto e consiste nell''essere diverso' rispetto a ciò che si predica, al modo in cui, per es., «ciò che non è grande» ha comunque una certa grandezza e non è mero non-essere (258 c). L'analisi dei modi in cui nomi e verbi si uniscono nel discorso, derivata dall'analisi dei generi dell''essere', consente di spiegare il discorso falso come discorso non circa ciò che non è, ma circa ciò che è in altro modo rispetto a ciò che è realmente (262 d-263 d). Così il non-essere, sia ontologicamente sia logicamente, si riduce all''essere altro', ossia all'alterità (263 d-264 b). Poiché il pensiero può riferirsi all''essere altro' è possibile l'errore, ma il sofista, diversamente dal filosofo, se ne avvale nel produrre 'immagini' che si fondano sull'opinione invece che sulla scienza.

Repubblica (gr. Πολιτεία; lat. Res publica)

Dialogo di Platone. Vi si teorizza lo Stato ottimo, inteso come realizzazione dell'armonica convivenza basata sulla giustizia, la quale è a sua volta analizzata, in relazione sia all'individuo sia allo Stato, in vista dell'assorbimento del singolo nell'organismo statale cui concorre. La giustizia è definita dai sofisti come l'«utile del più forte» e, relativamente alla politica, come l'utile del governo che detiene il potere (338 a-339 b). Socrate, protagonista del dialogo, rimodula il problema in merito al rapporto fra giustizia, sapienza, felicità e virtù (350 c-354 c). Dapprima Glaucone,

mediante la favola dell'anello di Gige (che conferisce l'invisibilità e rende possibile perpetrare l'ingiustizia senza timore delle conseguenze; lib. II, 359 b-360 d), poi Adimanto sostengono che l'esser giusto si debba alla «divina natura» o alla «scienza» che solo rarissimi uomini posseggono (366 b-d). Socrate estende allora l'analisi dal singolo individuo all'insieme dello Stato (368 e-369b). Egli delinea un modello di comunità in cui, oltre ai problemi legati alla produzione, alla convivenza sociale e alla difesa, si pone quello, centrale nell'ottica platonica, della formazione di coloro che difendono e governano lo Stato (375 e-378 e). La coesione sociale necessaria al funzionamento dello Stato va ottenuta mediante l'uso politico della menzogna, ossia inducendo strumentalmente credenze false, ma politicamente utili: «se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello Stato» (389 b). In tale prospettiva Platone teorizza di ricorrere al 'mito delle stirpi', secondo il quale gli uomini – tutti fratelli – sono originariamente suddivisi in tre stirpi, aurea, argentea e bronzea (414 b-415 b), cui corrispondono le tre classi dei governanti-filosofi, dei guerrieri e dei produttori (contadini e artigiani), necessarie allo Stato. Guerrieri e governanti devono essere mantenuti dagli altri cittadini e per essi vige comunanza di beni e di donne (proprietà privata e istituzione familiare sono riservate alla terza classe). Tale tripartizione dello Stato trova riscontro nei tre elementi o parti distinte dell'anima, concupiscibile, irascibile, razionale, cui corrispondono tre tipi di virtù, temperanza, coraggio, saggezza (434 c). Platone prospetta un modello 'invasivo' di Stato, in cui sono previsti regolamentazioni e controlli della società e della vita civile. Esemplare è la concezione delle unioni sessuali, regolata e 'pilotata' dai governanti mediante l'impiego di menzogne (usate come «farmaci» a fini politici; 459 c) affinché «i migliori» si uniscano «alle migliori» e «i più mediocri con le più mediocri» e lo Stato provveda, in seguito, ad «allevare la prole dei primi, non quella dei secondi», affinché sia conservato il numero necessario di governanti e guardiani (459 d-460 a). L'armonico rapporto delle tre anime, nell'individuo, e delle tre classi, nello Stato, si fondano sulla giustizia, la cui corretta applicazione è basata sulla conoscenza. È questo il motivo per cui il governo dello Stato spetta ai filosofi, i quali «conoscono un po' di quell'essenza che perennemente è e che non subisce le vicissitudini della generazione e della corruzione» (484 a-485 a). Per ovviare sia alla sofistica sia alle forme degeneri di politica è necessario stabilire quale educazione deve essere impartita alle classi che soprassiedono allo Stato. È avviata, a quest'altezza dell'opera, l'analisi del sapere come percorso che culmina nella filosofia, ossia nella conoscenza delle idee e, fra queste, dell'idea suprema, il bene (ἀγαθόν). La conoscenza è descritta come una linea divisa in due segmenti: la conoscenza sensibile o opinione (δόξα) e la conoscenza razionale o scienza (ἐπιστήμη). Esse sono, a loro volta, divise in due segmenti: la prima in congettura circa le immagini sensibili (εἰκασία) e

credenza nella realtà sensibile (πίστις); la seconda in ragione scientifica (διάνοια) e intelligenza filosofica (νόησις). La conoscenza razionale comprende la conoscenza matematica e l'intelligenza filosofica, e ha per oggetto, nel primo caso, le idee matematiche, nel secondo, le idee valori somme e l'idea del bene. Aritmetica, geometria, astronomia e musica costituiscono le discipline propedeutiche alla filosofia intesa come compimento del percorso, al tempo stesso spirituale e conoscitivo, che si realizza mediante la dialettica (διαλεκτική; 532 a-534 c).

Il mito della caverna. Per esporre tale concezione Platone ricorre al celebre mito della caverna (514 a-518 b): la situazione iniziale, di ignoranza, degli uomini è come quella di schiavi incatenati che guardano immagini proiettate sul fondo di una caverna. Tali immagini, provenienti dal lato della caverna non visibile agli schiavi, sono proiettate grazie all'illuminazione di un fuoco che arde, ma sono in realtà simulacri di statuette, le quali a loro volta sono mere raffigurazioni e non oggetti reali. Uno schiavo che si liberasse e potesse gradualmente esplorare la caverna e poi uscire da essa e osservare la realtà esterna, se una volta rientrato raccontasse quel che ha conosciuto non verrebbe creduto dagli altri, ma addirittura aggredito e ucciso. Allo stesso modo il filosofo che si eleva dal livello dell'opinione e della credenza, ossia dai simulacri delle cose, a quello della visione della realtà fino al suo livello più elevato e intelligibile (nel mito, il guardare la luce del Sole), se divulgasse il suo sapere non sarebbe creduto dagli uomini, che vivono ancora schiavi delle passioni e delle opinioni, ma sarebbe ritenuto folle e ucciso (come è avvenuto a Socrate). La dialettica e la filosofia rappresentano, secondo Platone, il vertice del sapere, cui sono destinati soltanto i migliori fra i guardiani e soltanto dopo i cinquanta anni di età (539 d-541 b). La realizzazione della felicità attiene allo Stato nel suo complesso, non ai singoli cittadini, e consiste nella giustizia e nell'armonia, ma occorre, ancora, stabilire quale sia la forma di governo più adatta all'ottenimento di tale scopo. La forma che Platone privilegia è quella aristocratica, guidata dai filosofi e fondata sulla saggezza, cui contrappone le forme degeneri della 'timocrazia', fondata sull'onore e sull'ambizione, dell''oligarchia', fondata sul censo e sull'avidità, e la democrazia, che comporta un'eccessiva libertà e l'abbandono a desideri smodati, da cui origina la forma degenere della tirannide, in cui l'uomo vive schiavo delle proprie passioni (libb. VIII e IX). Il corretto controllo dello Stato deriva inoltre dalla capacità dei governanti di determinare il «numero nuziale» che soprassiede al ciclo delle nascite: «dall'insieme di questo numero geometrico dipende la questione delle generazioni migliori e peggiori» (546 c). In merito alla formazione dell'uomo e alla virtù, Platone enuncia, nel lib. X, la condanna dell'arte, che, in quanto imitativa, si allontana di tre gradi dalla verità («viene terza a partire dalla verità»; 602 c), ossia è imitazione di una cosa che a sua volta imita l'idea. In tal senso essa corrompe sia a livello della conoscenza, in quanto ne è il

grado più basso, sia a livello morale, in quanto rappresenta le passioni inferiori.

Il mito di Glauco e quello di Er. La completa realizzazione della virtù è premiata dopo la morte. L'anima, essendo composta perfettamente, è immortale, e riceve premi o castighi, in base al comportamento tenuto durante la vita, sia nel corso dell'esistenza terrena (come spiega il mito di Glauco; 611 a-613 e) sia, e principalmente, dopo la morte, come spiega il mito di Er (613 e-615 d). L'anima è destinata a reincarnarsi in base alla scelta di vita futura compiuta allorché, terminata la propria purificazione, beve nel fiume Lete, in quantità variabile in relazione al grado di conoscenza che ha raggiunto, e torna a trascorrere una vita terrena. Tale prospettiva iscrive la pratica virtuosa entro uno scenario che trascende la realizzazione terrena della felicità, al fine di improntarvi la realizzazione armonica della giustizia nella vita politica dello Stato.

La dottrina delle idee.

La filosofia di P. non è tanto un rigido sistema scientifico quanto un vivente complesso di problemi, ciascuno dei quali è venuto sviluppandosi e quindi modificando la fisionomia propria e, di riflesso, quella degli altri. Nei dialoghi giovanili, o «socratici», P. appare totalmente impegnato ad approfondire e a svolgere la problematica di Socrate: le tesi sull'identità di virtù e scienza, sulla determinazione di tale scienza come «scienza del bene e del male in generale», sull'insegnabilità della virtù, sul carattere attrattivo, rispetto alla volontà del bene, che si rivela quindi anche come il sommamente piacevole e utile (eudemonismo), sull'involontarietà del male, ecc. Tuttavia, proprio dalla riflessione su queste tesi socratiche cominciano a sorgere problemi nuovi: innanzitutto P. avverte come quei valori, di cui Socrate era andato in cerca per tutta la vita (bene, giustizia, virtù, coraggio, ecc.), non possono pretendere di avere quella stabilità e universalità che è loro richiesta, se non sono concepiti come «realtà» o, che, al contrario di ciò che cade sotto i nostri sensi, non muta e non perisce. Di qui la «crisi» del socratismo che si manifesta nel Menone e nel Gorgia, il primo dei quali esprime l'esigenza di un nuovo concetto di scienza, come conoscenza di verità eterne acquisita prima della nascita (➔ oltre: La conoscenza come reminiscenza), mentre il secondo fonda un rigoroso dualismo tra bene e piacere, tra mondo eterno dei valori e mondo transeunte delle passioni e dei desideri, tra anima e corpo. Da ciò si sviluppa l'elaborazione della fondamentale dottrina delle forme eterne del reale, nota nella tradizione con il nome di «dottrina delle idee». Essa è da intendere in rapporto con la ricerca socratica dei concetti universali, come sua più vasta filiazione e giustificazione. Senza il concetto universale del bene, non si dà nessuna distinzione del bene dal male, nessun giudizio su singole realtà o persone come buone o cattive. Ma può tale concetto, e ogni altro simile, sussistere

soltanto, socraticamente, nel pensiero del singolo individuo, senza perciò partecipare di quel carattere di relatività, caduca e transitoria, che a ogni esperienza individuale è intrinseca? Non dovrà piuttosto, per valere realmente per tutti, esistere indipendentemente da tutti, in una sfera assoluta di realtà? Né soltanto per giudicare delle azioni umane, del mondo morale dell'uomo, sono necessari i concetti universali: essi sono ugualmente indispensabili per organizzarsi nel mondo della natura, non essendo possibile distinguere in esso un cavallo o un cane senza possedere il concetto generale di ciò che sia cavallo e di ciò che sia cane. E se è dato pensare che il criterio delle azioni dell'uomo stia nella mente dell'uomo, inammissibile è invece che soltanto nella sua mente sussistano i principi ideali che soli permettono, circa tutto ciò che nel mondo è, di dire che è e che cosa è. Più veri delle singole realtà che ci si manifestano nella conoscenza sensibile, perché soli capaci di distinguerle, nominarle e giudicarle, quei concetti o criteri o principi non sarebbero poi veri affatto, se non sussistessero in sé come fondamento della possibile verità del nostro pensiero. Necessario è dunque concludere che sono reali ed esistenti, e della più piena esistenza e realtà. Tale nei suoi elementi essenziali, il significato del passaggio dal «concetto» socratico alla platonica ἰδέα o εἶδος «immagine, esemplare tipico», termine di confronto e di giudizio per tutte le cose di questo mondo che a esso, caso per caso, assomiglino. Certo, queste «idee» non esistono nello stesso modo che le altre cose. Al cinico Antistene che obiettava che il singolo cavallo lo vedeva, ma l'idea del cavallo, la «cavallinità», non la vedeva, P. poteva ben ribattere che per vederla occorrono altri occhi che quelli comuni. E Aristotele (miglior platonico, in questo caso, dello stesso P.) penserà che con gli occhi di Antistene neanche Fidia avrebbe potuto plasmare gli immortali cavalli del Partenone, che somigliano non tanto ai loro fratelli terreni quanto piuttosto al loro 'tipo' eterno, non a ciò che singolarmente essi sono ma a ciò che può e deve essere la loro specie in universale. Se infatti le idee si vedessero e sentissero al pari delle altre cose, sarebbero, come quelle, particolari, individui tra individui, e non potrebbero costituire il criterio che, riferendosi in universale a tutte quelle individualità, rende possibile giudicarle nella loro natura. Anche se appartenenti alla stessa specie e designate con lo stesso nome, le realtà individuali presentano tra loro infinite differenze, onde si può ben dire che non c'è alcuna di esse che sia veramente uguale all'altra: nessuna di esse può quindi valere come tipo universale, perché le sono implicite particolarità non condivise dalle altre, o almeno non condivise da tutte. Inoltre tali particolarità non sono essenziali, perché possono esserci e non esserci, così come può esserci e non esserci la singolarità a cui esse appartengono: mentre carattere di necessità ha quell'idea per cui si può dire che esse siano quello che sono, e che deve rimanere eternamente costante e identica in sé medesima perché sia possibile giudicare con verità. L'idea deve essere, così, universale, necessaria, eterna. Ma a questo mondo tutto è

particolare, in quanto individualmente determinato; tutto contingente, in quanto soggetto alla possibilità di esserci e di non esserci e alla realtà della nascita e della morte; tutto mutevole, in quanto immerso in un perenne flusso di trasformazioni. Ne consegue che le idee non esistono su questa Terra, e che di là da questo mondo «visibile» sussiste l'«invisibile» mondo delle idee. Eternamente costante nelle sue determinazioni, questo mondo ideale è così un mondo eleatico che si oppone a quello eracliteo del divenire «visibile»: ecco la forma in cui P. riprende, su più vasto piano, il problema della conciliazione pluralistica dell'eleatismo con l'eraclitismo. L'eleatismo delle sue idee può essere ravvicinato in partic. a quello di Melisso di Samo; in esso appare infatti considerato come essenziale alla realtà non tanto il suo assoluto e unico aspetto dell'«essere», quanto l'eterno permanere nelle proprie determinazioni. Ma è anche parmenideo, perché le cose veramente «sono», in quanto sono le idee: Socrate «è», in quanto è uomo, e «non è» in quanto particolarmente si allontana dall'essere universale della sua umanità. Il mondo ideale è così il mondo dell'essere (le idee sono designate anche con il tipico nome di ὄντα o ὄντως όντα, «realtà che sono» o «che veramente, essenzialmente sono»), mentre quello sensibile, mescolando agli eterni principi ideali gli elementi della particolarità, contingenza, transitorietà, è sintesi di essere e di non essere. Da ciò risulta, insieme, come le idee non siano più soltanto, come i concetti socratici, principi necessari per la conoscenza delle cose, ma fondamento ultimo della loro stessa esistenza: né, del resto, data l'estensione platonica degli universali dal mondo umano a quello di tutta la natura, la conoscenza giudicante il mondo in funzione di essi avrebbe potuto esser vera se essi non avessero costituito effettivamente il nucleo essenziale della realtà. Il rapporto oggettivo che lega le idee alle cose si presenta, così, come una vera e propria «partecipazione», o «metessi» (μέϑεξις), onde la realtà particolare è, ed è pensabile e nominabile, in quanto partecipa dell'eterno essere dell'idea a cui assomiglia. E come semplice «somiglianza» (μίμησις o ὁμοίωσις «imitazione» o «assimilazione») è indicato talvolta da P. il rapporto tra le cose e l'idea, specialmente quando il concetto di metessi si dimostra problematico, non essendo facile comprendere come l'essenza dell'idea possa nello stesso tempo rimanere identica in sé stessa ed essere presente nelle molteplici realtà che ne partecipano. Il concetto di mimesi risponde meglio, d'altra parte, al carattere del mondo sensibile, in quanto il divenire naturale manifesta in eterno la tendenza a realizzare gli individui a immagine e somiglianza della specie o del genere, e cioè dell'esemplare ideale. Esso si riavvicina per qualche aspetto alla concezione pitagorica, che aveva pure considerato le cose come «imitazioni» dei numeri. Nella sfera della conoscenza si ripete naturalmente la gerarchia di valori propria della realtà a cui essa si riferisce: la «verità» appartiene solo alla contemplazione intellettuale delle idee, mentre l'esperienza sensibile delle cose di questo mondo costituisce soltanto il labile regno dell'«opinione».

L’arte dialettica.

Tutta la scienza vera si riduce a conoscenza delle idee e di quei rapporti reciproci che le collegano in un ordinato sistema. Non soltanto infatti rispetto alle cose le idee possiedono quel carattere di universalità, per cui ciascuna di esse si riferisce a una molteplicità di cose singole, potendo essere affermata, o «predicata» (cioè asserita come predicato in un giudizio in cui la data cosa sia soggetto) di ciascuna di esse. Anche tra le idee vi sono le più o le meno universali, a seconda della minore o maggiore ricchezza di determinazioni che in sé comprendono: l’idea di cavallo abbraccia tutti i singoli cavalli, l’idea di quadrupede abbraccia non solo il cavallo ma anche molti altri esemplari del mondo animale; è cioè più estesa di essa, così come a loro volta più estese sono quelle di animale e di vivente. C’è quindi tutta una gerarchia, che dall’idea più universale, o più «estesa», e nello stesso tempo dotata di minor comprensione, cioè di minore ricchezza di determinazioni particolari, discende verso idee di estensione sempre minore e comprensione sempre maggiore. È il concetto della definizione per genus proximum et differentiam specificam, che qui nasce e che poi, sviluppato da Aristotele, resta essenziale in tutta la classificazione naturalistica delle specie e dei generi (gli stessi nomi di species e genus non sono che le traduzioni di quelli di εἶδος e di γένος dati da P. alle idee). In tal modo P. risponde all’esigenza socratica di una salda definizione dei concetti, e dà nello stesso tempo un fondamento oggettivo all’arte «dialettica». Secondo il suo significato etimologico (derivante da διαλέγεσθαι «dialogare, discutere»), questa è l’abilità del convincere argomentando, ed è quindi massimamente coltivata e insegnata dai sofisti, come anche da taluni socratici (quali, per es., i megarici). Ma i sofisti badano a persuadere per l’interesse pratico che da ciò consegue, e non per la ricerca, impossibile dal loro punto di vista, di un’oggettiva verità: la loro dialettica degenera quindi nell’eristica (da ἐρίζειν «contendere»), arte del vincere a ogni costo nelle discussioni, sconfiggendo l’avversario anche con gli argomenti più speciosi. Riportando la possibilità della discussione alla conoscenza dei rapporti oggettivi delle idee, P. vede piuttosto nella dialettica lo stesso metodo supremo della scienza, quello cioè per cui la scienza, liberatasi da ogni riferimento sensibile, opera soltanto sulle idee (solo colui che ha la visione di insieme del mondo ideale è vero «dialettico») e si fonda sulle «ipotesi», non già prendendole per «principi» e ricavandone conseguenze (come fanno invece le scienze particolari), ma prendendole appunto come ipotesi, come punti di partenza per risalire al vero principio «non ipotetico», all’idea del bene, Sole del mondo ideale e perciò «al di là dell’essere».

La conoscenza come reminiscenza.

Ma perché il pensiero dell’uomo possa, con la sua dialettica, orientarsi nelle gerarchie e nei rapporti delle idee, è necessario anzitutto che egli

conosca, o abbia la facoltà di conoscere, ciascuna di queste idee. A esse non giungono i sensi, i quali forniscono esperienze solo delle particolari cose di questo mondo. D'altra parte, non c'è momento della vita dell'uomo in cui il suo sapere non sia legato alla conoscenza sensibile, in cui cioè una qualsiasi nozione riferentesi a una realtà oggettiva possa entrare nel chiuso della sua anima senza passare attraverso le barriere degli organi corporei. È necessario perciò concludere che l'anima ha conosciuto le idee in un periodo della sua esistenza in cui non era ancora costretta nell'organismo corporeo, e in cui, vivendo nel mondo immortale dell'Iperuranio (ὑπερουράνιος «sopraceleste»), estendentesi al di là di quel cielo che limita lo sguardo mortale dell'uomo, ha potuto direttamente contemplarle nella loro sede. Entrata nel carcere corporeo, l'opacità terrena di questo le ha fatto dimenticare quelle visioni eterne: ma a poco a poco, riflettendo sulle somiglianze e sulle dissomiglianze delle cose, essa è ricondotta al pensiero dei supremi esemplari verso cui tali somiglianze si orientano e si ricorda di ciò che vide. Tale il concetto platonico dell'«anamnesi» (ἀνάμνησις), o «reminiscenza», come fonte di ogni conoscenza terrena delle idee: concetto che implica quindi la considerazione delle idee come innate nell'anima, e si ricollega con l'asserzione dell'immortalità dell'anima stessa.

La dottrina dell'anima.

Direttamente dall'anamnesi discende soltanto la preesistenza dell'anima alla sua vita corporea, e non la sua esistenza ulteriore alla morte del corpo, né la durata eterna di tale vita anteriore e posteriore. Ma essa stabilisce intanto che l'anima può vivere indipendentemente dal corpo, e che in tale esistenza separata essa ha conosciuto verità di gran lunga superiori a quelle che il corpo le comunica; ed è così un elemento importante di quella dimostrazione dell'immortalità, che nel Fedone è poi data soprattutto in base all'attributo di eterna vitalità intrinseco al concetto stesso dell'anima. Ma se l'anima è immortale e la sua vita corporea non è che un provvisorio e doloroso stato di «prigionia», è evidente che essa, riacquistata memoria della sua origine e del suo destino, non desidera altro che tornare alla sua patria eterna, fuggendo l'esilio terreno. La morale di Platone assume così un netto orientamento verso l'aldilà, che la distacca dalla pratica e terrena saggezza di Socrate e l'avvicina piuttosto alla religione degli orfici e alla filosofia dei pitagorici. Dagli uni e dagli altri egli riprende l'idea della «metempsicosi» (μετεμψύχωσις) o trasmigrazione dell'anima attraverso varie esistenze corporee, non soltanto umane, ma anche animali. Ogni esistenza è determinata dal comportamento morale dell'anima nell'esistenza precedente: più essa si lega al corpo, cedendo ai suoi desideri e lasciandosi dominare da essi, più basso, nella gerarchia naturale, è l'organismo corporeo in cui deve trasmigrare. Quando invece giunge alla piena immunità dagli interessi corporei, acquista la capacità di vivere sola e di tornare all'originaria sede sopraceleste, dove contemplò le idee. Nel suo significato

ultimo la filosofia diviene così per P. una meditatio mortis, «preparazione per la morte», tale che veramente liberi l'anima dal corpo senza necessità di ulteriori servaggi. Ciò si ottiene esercitando sempre più, nella vita, quelle facoltà dell'anima che meglio corrispondono alla sua divina natura e meno implicano il suo legame con il corpo. Di qui l'importanza morale della stessa filosofia, come contemplazione delle idee e quindi come distacco dell'anima da ogni elemento sensibile e corporeo della sua conoscenza. Essa è infatti filosofia (secondo l'interpretazione platonica del valore etimologico del nome, che prima significava in generale «curiosità di sapere», «attività di ricerca scientifica») proprio in quanto è «amore della sapienza», diversa sia dalla piena ignoranza dell'anima immemore della sua divina origine, sia dalla piena sapienza di quella tornata alla contemplazione sopraceleste delle idee. Intermedia tra quei due estremi, la filosofia non è che tendenza a tornare a quel perfetto stato contemplativo, il cui amore si accende nell'anima quando, attraverso l'opaco specchio della realtà sensibile, essa rammenta la realtà ideale che ne costituisce il modello eterno. Così Platone interpreta, nel più vasto aspetto di un'attività sintetica tra il mondano e l'oltremondano, la stessa concezione socratica dell'attrattiva irresistibile che la conoscenza dei valori esercita sul volere: la suprema delle idee, all'essenza della quale tutte le altre partecipano, è infatti quella del «bene», e la passione intellettuale che essa accende nell'anima è un amore che abbandona ogni particolare per l'universale, ogni relativo per l'assoluto. È l'«amor platonico»; il demone Eros, celebrato dal Simposio, che, mediando tra il mortale e l'immortale, trae il primo verso il secondo. S'intende peraltro che tale tendenza non è più volontà pratica, non mirando all'azione terrena ma alla conoscenza oltremondana: è qui il fondamentale trapasso dall'ideale attivo di Socrate a quello contemplativo di Platone. Tutta la vita sentimentale, pratica, attiva, l'intero mondo del desiderio e della volontà nel più immediato senso, è confinato, da questa etica platonica, nella sfera corporea, quale mero impaccio alla libertà contemplativa dell'anima. Ma questa morale ascetica, predicante la fuga dal mondo, non esaurisce per intero la personalità e la filosofia del grande ateniese. Accanto al religioso è il politico, che tutta la vita lotta per far trionfare nell'effettiva realtà storica le sue concezioni della giustizia, della legge, dello Stato. Ciò implica una relativa accettazione della vita terrena e delle sue necessarie condizioni, che si riflette in una certa attenuazione del suo rigorismo ascetico. Se la psicologia del Fedone assegna al corpo e bandisce dall'anima ogni elemento pratico e passionale, quella esposta principalmente nella Repubblica ammette invece nell'anima stessa tali elementi, per quanto essi occupino una posizione subordinata. Al vertice, auriga del carro (secondo la celebre immagine del Fedro), è la parte «razionale», che sola conosce le verità e il bene: sotto di essa, destrieri mordenti il freno, sono la parte «impetuosa» e quella «desiderante», corrispondenti in generale ai due aspetti di tutta la vita passionale e

irrazionale dell'anima, in quanto da un lato si avventa contro le cose e dall'altro cerca di volgerle al proprio vantaggio.

La politica.

Proprio su questa psicologia è fondata la politica: l'ideale Stato platonico è infatti diviso nelle tre classi dei filosofi, che contemplando le idee lo dirigono razionalmente, dei soldati, o «guardiani», che lo difendono, e dei produttori, che ne assicurano l'esistenza dal punto di vista economico. Eguali di conseguenza sono le virtù che presiedono a ciascuna delle tre parti dell'anima e delle tre classi dello Stato: rispettivamente la sapienza, il coraggio, la temperanza, su tutte sovrastando poi la giustizia, che, facendo operare nel proprio campo ciascuna parte o classe e impedendo che varchi i limiti delle sue funzioni, assicura il miglior ordine sia nella sfera morale sia in quella politica. La perfezione dell'anima è così, da questo punto di vista, non tanto nella negazione ascetica delle passioni, e in genere di ogni attività non contemplativa, quanto nella subordinazione armonica delle facoltà inferiori alle superiori. Analogamente nello Stato non v'è salute se le classi che non partecipano della sapienza non obbediscono a coloro che, più vicini alla verità, meglio degli altri possono intuire ciò che per lo Stato è bene e legiferare e governare in conformità a tale conoscenza. Si ha quindi un'assoluta aristocrazia del sapere, in cui la vecchia nobiltà di P. si unisce con la sua energica fede filosofica; e si comprende come debba derivarne un'estensione dei poteri statali fino alle prerogative più personali degli individui, quali la proprietà e la famiglia, risolte nell'unica famiglia e proprietà dello Stato. Estremi, questi e altri, ma che logicamente conseguono dalla restrizione della capacità politica a un limitato numero di sapienti, soli capaci di conoscere il bene e quindi autorizzati a guidarvi gli altri anche nelle sfere delle più individuali attività.

La negazione del valore dell'arte.

Questo dualismo di politica e ascesi, di interesse fattivo per il mondo e pessimistico orientamento verso l'aldilà, che Platone propriamente non concilia (nonostante una certa prevalenza del motivo ascetico, ché la stessa Repubblica culmina in una rappresentazione mistica del destino oltremondano dell'anima del tutto analoga a quella che chiude il Fedone), si rispecchia infine, nella forma più tipica, nella sua negazione del valore dell'arte. Artista dei più grandi che siano mai stati, Platone ben sente l'eterno fascino della poesia, e nello Ione la chiama «follia divina», che, come il magnete, trae a sé con il suo incanto l'animo dell'uomo. Ma appunto per ciò essa è «follia», non conoscenza e manifestazione di verità, ma costruzione fantastica, che dalla verità sempre più si allontana. E se la singola individualità esistente è imitazione dell'idea, l'artista che raffigurando o descrivendo la imita produce una realtà che nella gerarchia degli enti occupa il terzo e infimo grado. Non solo, ma le figurazioni della

poesia e dell'arte, agitando nel modo più vivo le forze passionali dell'uomo, rendono più difficile il loro dominio o la loro eliminazione, e così contrastano il compito supremo della filosofia. Riferendosi alla divinità la umanizzano, e le attribuiscono qualità indegne della sua eterna natura. Gli artisti non meritano perciò cittadinanza nel perfetto Stato.

Gli ultimi dialoghi.

Si è già accennato all'eleatismo, sia parmenideo sia melissiano, implicito nella dottrina delle idee: è appunto la riflessione su questo tema che sta alla base del profondo riesame che P. compie di tutta la sua filosofia negli ultimi dialoghi (i «dialoghi dialettici»). P., infatti, poteva tenere ferma l'ipotesi di una realtà strutturata nella molteplicità delle idee solo in quanto riusciva a superare le obiezioni eleatiche contro il molteplice e la rigida contrapposizione parmenidea tra assoluto «essere» e assoluto «non essere». In tal senso P., dopo aver rinnovato nel Teeteto una critica organica e approfondita dell'opposta tesi metafisica del sensismo, di origine eraclitea, affronta la problematica eleatica in due dialoghi cruciali, nel Parmenide e nel Sofista. Nel primo P. risponde a tutte le critiche contro la dottrina delle idee che egli immagina gli siano rivolte da Parmenide non solo ribadendo che, senza ammettere le idee, nessun problema metafisico o gnoseologico è risolubile, ma soprattutto facendo propria l'ipotesi dell'Uno di Zenone e poi mostrando come da questa conseguano difficoltà ancora maggiori e contraddizioni ancora più profonde. Tuttavia la tesi di una molteplicità di idee e della loro realtà, se anche aveva superato l'obiezione zenoniana, non poteva ancora essere garantita di fronte alla rinascente obiezione parmenidea, per cui ogni realtà particolare (cioè parte di un molteplice, come lo è anche ciascuna idea) si presenta come tale che «è» sé stessa e «non è» tutte le altre, mescolanza, quindi, di «essere» e di «non essere» e pertanto apparenza, ma non vera realtà. Così P. nel Sofista si risolve a compiere il «parricidio», a confutare cioè la tesi centrale del «venerando e terribile» Parmenide e a dimostrare che anche il «non essere» in qualche modo «è». Il punto fondamentale di questa dimostrazione sta nella risoluzione del «non essere» nell'«alterità»: quando noi diciamo che una cosa «è» sé stessa e «non è» le altre non facciamo altro che mettere in evidenza ciò che in essa vi è di «identico» (ταὐτόν) con sé stessa e ciò che vi è di «diverso» (ἕτερον) dalle altre, e quindi che essa «è» identica con sé stessa ed «è» diversa dalle altre. Il discorso, così, si muove sempre nel piano dell'«essere» e viene meno la contraddizione parmenidea. Su questa base P. può, da un lato, elaborare una nuova e compiuta descrizione del metodo dialettico come «divisione» (διαίρεσις) dei generi e delle specie e in essi di ciò che vi è di identico e di ciò che vi è di diverso (metodo, di cui P. stesso dà molteplici esemplificazioni nei dialoghi detti appunto «dialettici»); e, dall'altro, dare un'adeguata risposta alle aporie sofistiche, ciniche e megariche nella predicazione: la «comunanza» (κοινωνία) dei generi e delle specie

(l'identico) e la loro differenza (il diverso) creano tutta una trama di rapporti ontologici che il pensiero e il linguaggio devono rispecchiare quando connettono soggetto e predicato. Non solo, ma può trovare finalmente una soluzione anche il problema dell'errore, inspiegabile e inconcepibile finché interpretato come un dire e un pensare «ciò che non è», ma perfettamente chiarito se inteso come un dire e un pensare il «diverso». I risultati così conseguiti e la fecondità della nuova dialettica sono messi alla prova da P. anche nell'analisi dei problemi etici e politici. Nel Filebo, infatti, egli tenta, correggendo anche il precedente rigido dualismo tra bene e piacere, d'inserire positivamente il piacere (o almeno il piacere «puro») nella scala dei valori morali, anche se al di sotto del bene e della scienza; nel Politico poi, pur ribadendo l'opportunità che il potere tocchi solo a coloro che sono sapienti nella scienza politica (o «arte regia»), è manifesta un'attenzione più comprensiva della realtà concreta che mitiga l'utopia della Repubblica e prepara il vasto affresco giuridico costituzionale delle Leggi.

La cosmologia del Timeo.

Questa attenzione più comprensiva della realtà concreta che è caratteristica, per tanti aspetti, dell'ultimo P. sta altresì alla base della cosmologia del Timeo e dell'estremo tentativo di mediare il rigido dualismo tra mondo delle idee e mondo sensibile, che è del resto visibile anche in quella dottrina delle «idee-numeri», come intermediari tra le idee e le cose, che ci è nota non dagli scritti di P. ma dalla testimonianza di Aristotele. Il Timeo è un lungo «mito» o racconto sull'origine e la formazione del mondo. Esso si ricollega nel suo inizio alla Repubblica, di cui riassume la prima parte. E ciò non è casuale: quella analogia che era stata posta tra l'individuo e lo Stato, ora è colta da P. tra l'individuo e l'intero cosmo, e lo Stato perfetto è individuato nell'Atene preistorica, città della dittatura divina e del comunismo perfetto, in lotta contro l'Atlantide, regno della mera legalità e della proprietà privata (e questa lotta è poi l'argomento dell'incompiuto Crizia). Il racconto del Timeo prende avvio dalla ribadita distinzione tra «ciò che è sempre e non ha nascita» e «ciò che nasce sempre e mai è»: il cielo, o piuttosto tutto il «cosmo», in quanto corporeo e visibile, non è stato sempre, ma è nato, cominciando da un «principio» e per opera del divino artefice, il Demiurgo, che ha plasmato il mondo a immagine del modello eterno: plasmato e non creato, perché P., oltre che del modello e della copia, parla anche di un «ricettacolo universale», che è il luogo (χώρα) in cui si svolge il divenire e che in sé comprende le determinazioni della materia e dello spazio. Poiché nulla è più bello del «vivente», il mondo, opera bellissima del Demiurgo, è anch'esso un vivente, fornito di un'anima (l'anima del mondo) che il Demiurgo ha formato con l'essenza dell'indivisibile (eterno) e con quella del divisibile (divenire), unendo a esse un'essenza «mista», che partecipa dell'identico e del diverso. Una rigida proporzione matematica, la stessa che presiede all'armonia musicale, regola questa composizione,

strutturata in due cerchi intrecciati, di cui quello esterno è quello dell'identico e l'altro è quello del diverso, distinto a sua volta in sette circoli ruotanti e costituenti le orbite planetarie, mentre il tempo, «immagine mobile dell'eterno», scandisce la regolarità dei loro movimenti. L'azione del Demiurgo e degli altri dei inferiori, la loro opera di mediazione rispetto al modello eterno è possibile solo in quanto esistono, come intermediari, gli enti matematici: i veri elementi delle cose infatti non sono i quattro della tradizione naturalistica (la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco), ma le figure geometriche, che determinano secondo regole precise la superficie, e quindi la corporeità, di tutte le cose; terra, acqua, aria e fuoco anzi traggono le loro proprietà dal fatto che sono conformati secondo specie determinate di poliedri regolari. È da queste premesse che P. svolge nel Timeo le varie e complesse ipotesi e dottrine che vanno dalla cosmologia all'astronomia, dalla teologia astrale alla matematica, dalla fisica all'antropologia, dalla biologia alla medicina: questo stesso carattere enciclopedico e sistematico spiega l'enorme, e forse unica, fortuna che quest'opera ha avuto nel corso dei secoli. P. assegnò alla matematica una funzione notevole nella formazione del filosofo e, nella teoria del conoscere, fece iniziare con la conoscenza degli enti matematici il distacco dell'anima dal sensibile e contingente che si compirà infine nella scienza suprema che è la dialettica. I poliedri regolari (detti poi, appunto, platonici) hanno una grande importanza nella concezione della costituzione dell'Universo quale è esposta da P. nel Timeo. Per quanto a lui non si debbano scoperte matematiche di rilievo, è da considerarsi un caposcuola in quanto diede un grande impulso alla ricerca matematica successiva, indirizzandola in un determinato senso. All'influenza di P. si deve, forse in buona parte, quell'esigenza di rigore logico e di perfezione estetica che caratterizza il successivo sviluppo della matematica greca. Tale esigenza, posta da P., rappresenta però anche un limite per il successivo sviluppo della geometria greca. Così, per es., l'esclusione di strumenti che non fossero la riga e il compasso, esclusione che fu richiesta e per così dire imposta da P., finì con il portare la geometria greca all'esaurimento, nei ripetuti e vani tentativi di risolvere con la sola riga e il solo compasso problemi non risolubili con quei soli strumenti (duplicazione del cubo, trisezione dell'angolo).

Iconografia.

Si sa che, per incarico del discepolo Mitradate di Chio, era stato eseguito dal bronzista Silanione un ritratto che fu collocato nell'Accademia, forse quando ancora P. era in vita. Se ne conoscono più di una quindicina di copie marmoree, fra cui le migliori sono a Berlino, a Roma (Museo nazionale romano), in una collezione privata tedesca; in esso P. appare con una barba folta e compatta, con la fronte corrugata.

Lessico1

Apparenza

La famiglia di termini ricollegabili alla nozione di apparenza (φαινόμενον; φαίνεσθαι; ecc.), connessa a quella di «opinione» (δόξα) e contrapposta a «verità», è presente nei filosofi presocratici, tra i quali Parmenide parla della «via dell'opinione» e delle «cose apparenti» come alternativa alla via dell'«essere» e della «verità».

Negli scritti platonici la contrapposizione fra a. e verità è analizzata discutendo lo statuto della conoscenza in relazione sia alla cosa conosciuta sia al soggetto conoscente. Nel Teeteto, partendo dalla tesi relativista di Protagora* («di tutte le cose è misura l'uomo»), Platone scrive a proposito dell'a. sensibile: «quale ciascuna cosa apparisce a me, tale codesta cosa è per me, quale apparisce a te, tale è per te» (152 a); da tale assunto prende avvio la riflessione sulla filosofia come amore della scienza suscitato dalla «meraviglia» e dall'impulso a superare l'a.: «io sono straordinariamente meravigliato di quel che siano queste «apparenze»; e talora, se mi ci fisso a guardarle, realmente ho le vertigini» (154 c-d). L'a. sensibile, da cui deriva l'«opinione», distinta dalla scienza, è tematizzata nella Repubblica in relazione al rapporto fra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile; l'a. è legata alle immagini e alle cose visibili, che sono ontologicamente imitazioni delle «idee»; «oggetti apparenti, ma senza effettiva realtà» (596 e). Soltanto tale rapporto di imitazione, ossia l'analogia che sussiste fra ciò che appare e ciò che effettivamente è, costituisce l'appiglio fra a. e realtà; nel mondo visibile: «l'oggetto simile sta al suo modello, come l'opinabile sta al conoscibile» (510 a-b).

DEMIURGO

Artefice dell'Universo, principio dell'ordine cosmico: con questo significato, nel quale convergono sia quello di 'artigiano' sia quello di 'magistrato che provvede a governare il popolo' (entrambi in vigore nell'antica Grecia), Platone usa il termine nel Timeo (➔). 'Mito verosimile', l'operato del d. consiste nel conferire ordine e misura a una materia preesistente (è estranea a Platone l'idea di creazione dal nulla), prendendo a modello le idee o forme eterne, anch'esse indipendenti dal demiurgo. Il d. dà così origine all'anima del mondo, alla parte immortale dell'anima umana e alle altre divinità, affidando a queste ultime il compito di creare i corpi. La nozione platonica fu ripresa dal neopitagorico Numenio di Apamea (1° sec.), che concepì il d. come un secondo dio intermedio tra l'Essere, uno e incorporeo, e il mondo sensibile, inteso come terzo dio, di cui è artefice. Lo gnostico Valentino (2° sec.) chiamò d. l'ultimo eone, divinità emanata, il più lontano da Dio e perciò il meno perfetto, dal cui operato avrebbero avuto origine il mondo materiale e i suoi mali.

ERISTICA

Arte del disputare (in greco ἐριστική τέχνη) attraverso schermaglie dialettiche volte a far prevalere la propria tesi, indipendentemente dal suo contenuto di verità. L'accezione negativa con cui il termine viene utilizzato già nell'antichità e che mantiene anche nel linguaggio moderno (in cui indica la sottile strumentalizzazione delle abilità retoriche), deriva in buona parte dalla presentazione che si legge negli scritti platonici; nel Teeteto (165 d) Platone giunge infatti a definire quanti utilizzano tale abilità attraverso argomentazioni false e ingannevoli che consentono di irretire l'interlocutore come «mercenari di parole», mentre nell'Eutidemo offre un ritratto quasi caricaturale dei due protagonisti del dialogo, Eutidemo e Dionisodoro, nonché delle argomentazioni capziose e della verbosità con cui lo scopo di imporre la propria posizione su quella dell'avversario veniva perseguito.

Forma

Il termine acquista particolare significato con Platone, per il quale la f. (εἶδος, ἰδέα) è l'essere vero, l'essenza delle cose, realtà che trascende i fenomeni sensibili.

IDEA

Il termine gr. ἰδέα («aspetto, forma, apparenza» dal tema di ἰδεῖν «vedere») passò nel linguaggio filosofico già nell'età presocratica, quando, per es., venne usato da Democrito per significare, in conformità con il suo senso originario, l'atomo stesso, che in forza del suo carattere prevalentemente formale e geometrico era in primo luogo «forma, schema visibile».

Ma la grande fortuna del termine si deve all'uso che Platone fece di esso, al pari di quello di εἶδος, che gli equivaleva tanto nell'etimologia quanto nel significato. 'Ιδέαι o εἴδη furono per Platone le entità eterne, che dominavano il divenire delle cose in quanto queste ultime, o partecipando della loro essenza o assumendole come modelli da imitare, dirigevano il loro processo in funzione di quelle: la genesi degli uomini aveva per causa finale l'i. dell'uomo. Di qui il significato di «tipo» e «modello», che più tardi venne al termine e meglio ancora al suo derivato «ideale», e che si può dire il contributo platonico all'evoluzione del termine, il cui significato originario quadrava d'altronde perfettamente con il carattere della dottrina platonica, tutta costituita di una contemplazione visiva del rapporto fra le i. e le cose e quindi portata a considerare le stesse i. come pure forme, percepibili, se non dall'occhio sensibile, tuttavia dall'occhio dell'intelletto. Né questo carattere visuale, intuitivo, dell'i. si smarrì nei tentativi, che Platone fece nella più tarda fase della sua evoluzione filosofica, di togliere a essa il più possibile della sua materiale concretezza mediante una riduzione a entità matematica, perché anche in questo caso intervenne, a render possibile tale riduzione, l'intuitività spaziale della geometria. E l'aspetto formale dell'i. platonica si accentuò nella stessa critica aristotelica, che, riducendo l'εἶδος a pura μορφή

della concreta individualità, lo considerò come semplice forma, o concetto di classe.

Iperuranio

Termine utilizzato da Platone (ὑπερουράνιος) per descrivere il «luogo sopra il cielo» o «sopra il cosmo». In tal senso essendo lo spazio, nella concezione greca, finito e terminato appunto dai cieli, l'i. è 'luogo' soltanto in senso metaforico; si tratta in realtà del rinvio a un piano metafisico di realtà, quello delle idee, contemplato dall'anima nel suo momento più alto. Platone ne parla mediante le immagini del mito nel Fedro (247 c-e): «[l'iperuranio] nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno. […] Infatti è l'essere che realmente è, incolore e privo di figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dal pilota dell'anima ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte il genere della conoscenza vera che occupa tale luogo. […]. [l'anima] dopo che ha contemplato tutti gli esseri che veramente sono [idee] e se ne è saziata, di nuovo penetra all'interno del cielo, e torna a casa». Nella Repubblica, Platone scrive: «due sono le realtà e una domina sul genere e sul mondo intelligibile, l'altra sul visibile, per evitare di dire 'sul cielo' e non lasciarti credere che io voglia fare un gioco di parole sul vocabolo».

## PLATONISMO

La filosofia, la dottrina, il pensiero di Platone, negli sviluppi e nelle rielaborazioni che si susseguirono nel corso dell'antichità, nonché gli influssi che il pensiero platonico ha esercitato nei secoli successivi. Più genericamente si parla di p. con riferimento in partic. al carattere della filosofia di Platone che si può sommariamente definire con la formula di «trascendenza dei valori». Per Platone, infatti, le «idee», che costituiscono quanto di eternamente valido può riconoscersi nella realtà e nell'essere, sia dal punto di vista ontologico sia da quello assiologico, non esistono nel mondo sensibile, bensì in una sfera sovraceleste, che nella sua costante identità a sé medesima si contrappone al mondo terreno del divenire, della nascita, della mutazione e della morte.

La storia del platonismo.

Se per p. si intende ogni determinato orientamento filosofico o generica visione del mondo che dipenda dall'influsso (avvertito o inavvertito, diretto o indiretto) delle dottrine di Platone, da un punto di vista storico si possono approssimativamente individuare scuole e periodi storici, in cui ciò si manifestò in modo particolare. Nel mondo classico, la storia del p. coincide in larga misura con quella dell'Accademia platonica (➔ Accademia), ma non

del tutto, sia perché in alcuni periodi essa si distaccò sensibilmente dallo spirito del p. (con il suo orientamento scettico e probabilistico, che peraltro voleva riallacciarsi all'insegnamento di Socrate), sia perché la più viva tradizione del p. fu spesso proseguita e vivificata da altre scuole e ambienti speculativi. In età ellenistica la fortuna, larghissima, del p. è rappresentata soprattutto dal movimento medio e neoplatonico (➔ neoplatonismo) che riprende i temi essenziali della filosofia di Platone in un intento sistematico (soprattutto, attraverso l'opera di Plotino, con un'organizzazione della dottrina del Bene, delle Idee, dell'anima del mondo in una struttura gerarchica di ipostasi; con una più precisa dottrina dell'anima umana, della sua 'discesa' nel corpo e del suo ritorno, ripercorrendo il ritmo circolare che regge tutta la realtà, ecc.) e con forti suggestioni di origine religiosa (che si manifesteranno soprattutto negli scritti ermetici, in seguito nel tardo neoplatonismo con esiti teurgici e magici). D'altra parte motivi platonici sono presenti in tutta la cultura ellenistica, e insieme allo stoicismo costituiscono uno sfondo comune dei vari orientamenti filosofici di quel vasto periodo che va dal 2° sec. a.C. al 5° d.C. (andrà anche ricordata l'opera di commentatori greci di Aristotele, come Ammonio, Giovanni Filopono, Simplicio, che avviano quella compenetrazione tra aristotelismo e p. che tanta influenza ha avuto sul pensiero di Boezio e poi in genere sulla cultura araba e cristiana medievale e rinascimentale).

Platonismo e cristianesimo.

Assai notevole fu l'influenza esercitata dal p. sulla formazione della filosofia cristiana, i cui inizi sono paralleli al neoplatonismo; il p., per la sua apertura a tematiche religiose, fu avvertito dagli scrittori cristiani come la filosofia più vicina al cristianesimo: Giustino ne faceva il culmine del pensiero pagano per il richiamo alla contemplazione della realtà intelligibile; più in generale il concetto platonico di filosofia come purificazione, ritorno al mondo delle idee, assimilazione alla divinità, era ampiamente ripreso come indicazione di quello che anche per i cristiani deve essere la filosofia; del resto la stessa identificazione di filosofia e religione (εὐσέβεια), già maturata in ambiente medioplatonico, era fatta propria dai pensatori cristiani che identificavano la filosofia, come contemplazione – e possesso – di Dio, con la religione che professavano. Ma al di là della generale concezione della filosofia, molti altri elementi della tradizione platonica erano fatti propri dalla speculazione cristiana dei primi secoli: il concetto di Dio come unità (Uno, monade) trascendente il molteplice (che da lui trae esistenza) e quindi, al di là di ogni distinzione categoriale, inconoscibile e indicibile (principio fondamentale della teologia negativa); il rapporto tra uno e molteplici, tra Dio e mondo scandito secondo il tema della 'discesa' e del 'ritorno', ritmo circolare in cui il molteplice discende dall'uno scalarmente, attraverso intermediari, per poi ripercorrere il cammino sino all'uno; in partic., l'idea dell'anima che attinge Dio facendosi 'una', 'semplice', superando la

dispersione del mondo sensibile e ogni distinzione razionale per cogliere l'Uno con un atto che supera l'intelletto. In questa visione della realtà come processo dell'Uno si tenta di inserire anche la dottrina trinitaria: se facile era l'accostamento tra l'Uno e Dio padre, e tra il νοῦς o λόγος e Verbo figlio di Dio (non senza correre il rischio di farne un'ipostasi inferiore all'uno), più difficile, e pure tentata, fu l'assimilazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo; comunque, anche al di fuori di questi diretti accostamenti, la terminologia platonica è stata largamente utilizzata nell'elaborazione della dottrina teologica cristiana. In antropologia risulta decisiva l'influenza del dualismo platonico anima-corpo che garantisce l'immortalità dell'anima: quindi autonomia e spiritualità dell'anima, suo stretto legame con il mondo intelligibile e divino della cui natura l'anima partecipa (anche, in alcuni autori cristiani, preesistenza dell'anima e 'discesa' nei corpi), in contrapposizione al regno della materia e quindi al corpo inteso come 'carcere' del quale ci si deve liberare per ritornare a Dio e riconquistare la propria vera natura (tema in cui anche il conoscere è un processo di liberazione dalle condizioni della materialità). Sono posizioni che facilmente si incontravano con prospettive etiche e ascetiche del cristianesimo e che anche più profondamente operarono in certe tendenze gnostiche e docetistiche. In generale tutti i temi accennati, che non esauriscono affatto la vasta gamma delle suggestioni platoniche, ebbero una diversa e varia influenza sulla cultura cristiana dei primi secoli, ora agendo in profondità così da conferire un'impronta decisamente platonica alla speculazione cristiana (a prescindere dalle tendenze gnostiche e docetistiche cui si è fatto cenno, poi emarginate, uno degli esempi più cospicui è offerto dal pensiero dello pseudo-Dionigi Areopagita; ma influenze decisive operarono più spesso in precisi settori della speculazione cristiana come quello della dottrina dell'anima, della tematica Dio-Bene-Uno, della teologia negativa, ecc.), ora restando più in superficie, soprattutto a livello di prestiti lessicali o di temi isolati. Tra i maggiori rappresentanti del p. cristiano dei primi secoli si collocano anzitutto i Padri alessandrini (Clemente e Origene), quindi i Padri cappadoci come Eusebio, Metodio d'Olimpo, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Basilio, Evagrio e ancora Teodoreto di Ciro, Nemesio, l'autore del Corpus areopagiticum (o dionysianum). Tra i latini Agostino è l'autore che ha assorbito e utilizzato maggiormente motivi neoplatonici (soprattutto attraverso la lettura di alcune delle Enneadi), convinto della vicinanza tra p. e cristianesimo (egli diceva di ritrovare nei platonici gran parte degli insegnamenti del prologo del Vangelo di Giovanni, ma non la dottrina dell'incarnazione; e moltissimi sono i temi platonici ripresi, come la dottrina dell'anima e dell'illuminazione, la nozione della materia come prope nihil, ecc.: ➔ Agostino). Attraverso l'opera di Agostino il p. ha operato profondamente sulla successiva speculazione cristiana con una serie di temi che vengono trasmessi già cristianizzati e quindi non sempre avvertiti come platonici. Cospicua risulta anche l'influenza del tardo neoplatonismo greco

su Boezio, soprattutto dei commentatori di Aristotele come Ammonio, dai quali derivava anche l'ideale di una concordia da realizzare tra Platone e Aristotele, sicché lo stesso Boezio diventerà un tramite di dottrine platoniche al Medioevo.

Platonismo medievale.

Sono scarse le fonti dirette del p. medievale: alle traduzioni di alcuni dialoghi di Platone si aggiunsero nel 13° sec. quelle dell'Elementatio theologica e di alcuni opuscoli di Proclo. Ma è assai più notevole l'influenza di fonti indirette: oltre agli scritti di Agostino e ad alcuni testi della patristica greca tradotti in latino, come il De principiis di Origene, il De hominis opificio di Gregorio di Nissa, il De natura hominis di Nemesio di Emesa e, fondamentale, il corpus delle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita (fonti, queste, che presentano temi platonici e neoplatonici già assorbiti in un contesto cristiano), abbiamo fonti della tarda antichità la cui influenza si esercita soprattutto in ambienti dotti, quali il commento di Calcidio al Timeo; il commento di Macrobio al Somnium Scipionis (6° libro del De republica di Cicerone); gli opuscoli De Platone et eius dogmate e De deo Socratis di Apuleio, sotto il cui nome circolava anche l'Asclepio, traduzione latina di un testo ermetico. Alla fine del 12° sec. comincia a circolare lo scritto, fortunatissimo, dal titolo Liber de causis (attribuito ad Aristotele ma in realtà, come comprese Tommaso d'Aquino, estratto dall'Elementatio theologica di Proclo). Si deve tener presente che frattanto il pensiero arabo aveva assorbito molti temi platonici attraverso la cultura siriaca, divenendo a sua volta veicolo di p. nel Medioevo latino dal 12° sec.: pensatori come al-Fārā´bī, al-Ġāzālī, Avicenna avevano ampiamente utilizzato dottrine platoniche nella loro riflessione teologica e filosofica (processo dall'Uno al molteplice per intermediari, immortalità dell'anima, ecc.), fondendole spesso con motivi aristotelici che vengono profondamente modificati dal prevalente platonismo. Nel Medioevo cristiano è spesso difficile distinguere il p. dalla più generale influenza del p. cristiano e soprattutto dall'agostinismo ; l'influenza platonica si fa più precisa e definita negli ambienti dove si leggono il Timeo, Calcidio, Macrobio, Boezio, testi che danno al p. un orientamento fisico-cosmologico. Tale tipo di p. giunge a maturità nel 12° sec. e ha il suo centro nella Scuola di Chartres, diventando lo sfondo filosofico prevalente nella cultura di quel secolo e alimentando anzitutto (come motivo più caratteristico) una nuova idea di natura, fuori e anche contro le più consuete trasposizioni simboliche e allegoriche del discorso fisico. Questo p. favorisce anche l'acquisizione di nuovi temi provenienti dall'allora incipiente riscoperta della cultura greca e araba (dottrine astrologico-ermetiche; accoglimento di motivi aristotelici già platonizzati dalla cultura araba, ecc.); d'altra parte il p. esercita anche la sua influenza sul piano della speculazione teologica e dell'esegesi biblica (accentuazione dell'identificazione Uno-Bene; dottrina del verbo come forma essendi e

generale concezione platonica del rapporto tra Uno e molteplici, tra Verbo come mondo delle idee e mondo sensibile; schema emanatistico pur in una dottrina creazionistica; interpretazione del Genesi secondo temi della cosmologia del Timeo; oltre, ovviamente, i più generali temi agostiniani). Nel complesso si può dire che il 12° sec. rappresentò l'età aurea del p. medievale (nell'Alto Medioevo forti motivi platonici sono presenti nell'opera di Scoto Eriugena sotto l'influenza dello pseudo-Dionigi, di Gregorio di Nissa e di Massimo il Confessore). Nel 13° sec. il progressivo trionfo dell'aristotelismo emargina la presenza nelle scuole del Timeo e limita fortemente l'influenza del p., che tuttavia continua ad agire attraverso l'agostinismo, soprattutto presso i francescani, e l'opera di Avicenna e degli Arabi (notevoli elementi platonici sono presenti in Alberto Magno, come pure nella metafisica della luce, ripresa, per es., da Roberto Grossatesta). A partire dagli ultimi decenni del secolo, si fa presente la componente neoplatonica attraverso le versioni di Proclo (un amplissimo commento all'Elementatio theologica sarà scritto da Bertoldo di Moosburg): si tratterà di un'influenza limitata ad alcuni ambienti (soprattutto la scuola albertina di Colonia), ma di notevole rilievo in partic. nello svolgimento della teologia mistica speculativa (ove Proclo si inseriva sulla scia dello pseudo-Dionigi).

Platonismo umanistico.

Una più precisa difesa del p. ricercato nelle sue fonti primarie si manifesta nell'Umanesimo: già Petrarca mostra grande interesse per Platone (che conosce attraverso le versioni medievali del Timeo, Fedone e Menone; si procurò anche vari dialoghi in greco ma ne aveva una conoscenza troppo limitata per intenderli); tuttavia, la vera rinascita del p. si deve soprattutto all'afflusso in Italia di maestri greci nel Quattrocento. Guarino, allievo di E. Crisolora, riportò da Costantinopoli vari dialoghi di Platone in greco; l'umanista siciliano A. Cassarino nel 1438, rientrando anch'egli da Costantinopoli, li portò forse tutti; ormai per varie vie affluivano in Italia nuovi codici greci, non solo con le opere di Platone, ma anche dei commentatori platonici di Aristotele e dei neoplatonici (Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico, il Corpus hermeticum, ecc.). Presto cominciarono le traduzioni, fino alla versione completa dei dialoghi platonici fatta da Ficino, che tradusse in latino anche le Enneadi e molti altri testi neoplatonici. Fu larghissima la fortuna dei nuovi testi e profonda l'influenza del p. nel Quattrocento e Cinquecento (spesso fondata sulla tradizione agostiniana medievale, ma ben più ricca e articolata per la lettura di opere fino ad allora rimaste ignote ai latini). Se il sogno di Gemisto Pletone di una riforma sociale e religiosa sotto l'insegna della filosofia di Platone (accordata con il cristianesimo) non ebbe seguito, il suo insegnamento contribuì ad accendere a Firenze l'interesse per Platone e provocò una significativa polemica: l'attacco contro gli ideali di Pletone, e, più direttamente, contro la filosofia platonica a opera di Giorgio da Trebisonda, trovò un'ampia replica da parte

del cardinale Bessarione (In calumniatorem Platonis), che indicò alcune linee interpretative dell'accordo tra p. e cristianesimo in polemica con l'aristotelismo. A Firenze, al centro della cultura platonica, si pone l'opera di Ficino non solo come traduttore e commentatore dei platonici antichi, ma come autore della Theologia platonica in cui si delinea la tematica e la storia della pia philosophia, cioè di una tradizione speculativa filosofica e religiosa in cui l'insegnamento di Platone si colloca all'interno di un ampio disegno che abbraccia sia l'antica sapienza orientale (peraltro conosciuta attraverso testi ellenistici platonizzanti), sia la tradizione ermetica e neoplatonica (Ficino riteneva ancora autore del Corpus dionysianum il discepolo di Paolo e quindi era facile stabilire una dipendenza da esso degli scritti neoplatonici che in realtà ne erano la fonte), e che era convergente con il cristianesimo. Il p. opera profondamente anche in Pico della Mirandola (sia nella problematica relativa all'Uno, sia, più ampiamente, nella prospettata convergenza di orientamenti culturali diversi – p., aristotelismo, ermetismo, cabala – in un'unica tradizione speculativa), così come cospicua è l'influenza del neoplatonismo, soprattutto di Proclo, nella filosofia di Niccolò da Cusa . Il p. rinascimentale, avvertito in molti ambienti come antidoto al carattere anticristiano dell'aristotelismo e dell'averroismo, riprende moltissimi temi della tradizione della patristica greca e di Agostino (anche in polemica con la teologia scolastica); ma sviluppa altresì motivi nuovi: primo fra tutti quello della filosofia dell'amore in rapporto soprattutto al Simposio platonico, testo commentato da Ficino, ampiamente discusso e riecheggiato in ambienti diversi; si ricordano in questo senso i Dialoghi d'amore di Leone Ebreo, in cui il tema dell'amore assurge a ispiratore di una visione cosmica di cui è il nesso profondo e dinamico. D'altra parte, nel corso del Cinquecento si avvia anche il tentativo di una nuova concordia tra p. e aristotelismo, attraverso la particolare utilizzazione dei commentatori platoneggianti di Aristotele, soprattutto Simplicio: ne è uno dei massimi esponenti Genua; mentre altrimenti opera in vari orientamenti del naturalismo rinascimentale alimentando una visione dinamica e magica del cosmo in cui confluiscono suggestioni ermetiche, stoiche, cabalistiche (ma andrà anche ricordata la fortuna del p. in certi ambienti della nuova scienza, fra Cinque e Seicento: per es., in Keplero, misto a motivi pitagorici ed ermetici; ma anche in Galilei, nella cui celebrazione della priorità delle matematiche si possono vedere suggestioni platoniche). Sul finire del Cinquecento è tentata da Patrizi una nuova grande sintesi di tutta la tradizione platonica (nel più ampio senso già inteso da Ficino e da Pico e che comprende così la favolosa sapienza caldaica come la tradizione ermetica e cristiana) in un sistema fisico e metafisico imperniato attorno ai temi della luce, dei principi, dell'anima e dello spazio.

Il platonismo del sec. 17°.

Nel Seicento l'influenza del p. sull'apologetica cristiana è ancora assai precisa (strettamente connessa all'agostinismo) come pure sui testi di

carattere magico e occultistico (per es., in Fludd); ancora più netta si definisce nel gruppo dei ‘platonici’ di Cambridge, tra i quali (soprattutto in Cudworth) si presenta, ancora una volta, il tentativo di un sistema fisico e metafisico che nel p. vedeva l’antidoto a certi ambigui esiti materialistici e ateistici della filosofia contemporanea. Ma ormai il p., anche se continua a essere punto di riferimento di successive rinascite di filosofie spiritualistiche, continuando quindi a esercitare profonda influenza nella storia del pensiero, non può più considerarsi come un insieme organico di dottrine e la sua storia si dissolve in altri contesti speculativi.

Platonismo matematico.

Nella filosofia della matematica, per p. si intende la concezione secondo la quale gli oggetti matematici sono enti forniti di un loro tipo di realtà (paragonabile a quella delle idee platoniche) astratta e ideale ma non per questo meno oggettiva di quella degli oggetti fisici; di questi enti reali la matematica dà una descrizione formale. Al p. si ispirano la teoria cantoriana degli insiemi e le stesse teorie assiomatiche degli insiemi. Anche il logicismo di Frege e Russell è costruito, sotto certi aspetti, in una prospettiva platonistica.

## ARISTOTELE

Filosofo (Stagira 384-83 a.C. - Calcide 322 a.C.).

Vita e formazione.

Figlio di Nicomaco, medico di Aminta II di Macedonia, A. trascorse i primi anni della sua giovinezza a Pella. Morto il padre, ebbe come tutore un parente di nome Prosseno, di cui poi adottò il figlio. A diciotto anni si trasferì ad Atene ed entrò a far parte dell’Accademia platonica rimanendovi per quasi vent’anni, fino alla morte di Platone, verso il quale nutrì sempre, malgrado tutte le invenzioni e le maldicenze, profonda amicizia e venerazione: basta ad attestarlo il celebre elogio – che certo va riferito a Platone – dell’«uomo che i malvagi non hanno nemmeno il diritto di lodare», contenuto nell’elegia per l’altare dedicato a Eudemo di Cipro. In parte per motivi politici, in parte per i dissensi con Speusippo, il nuovo scolarca dell’Accademia, lasciò quindi Atene, in compagnia di Senocrate, per recarsi in Asia Minore, presso Ermia, tiranno di Atarneo. Nella vicina Troade, a Scepsi e ad Asso, esistevano comunità platoniche, e in esse A. cominciò a svolgere il suo magistero. Vi rimase tre anni ed Ermia gli dette in moglie la nipote e figlia adottiva Pizia. Forse proprio per le insistenze del discepolo Teofrasto si trasferì quindi a Mitilene, dove insegnò fino al 343-42, quando accolse l’invito di recarsi alla corte di Filippo II di Macedonia per occuparsi dell’educazione del principe Alessandro. Salito questi al trono, tornò ad Atene e vi fondò nel 335-34 una scuola che, dalla sua sede, il recinto sacro

ad Apollo Liceo, trasse il nome di Liceo, e dal περίπατος, la «passeggiata», che i suoi membri percorrevano discutendo, quello di Peripato, o scuola peripatetica. Dopo circa dodici anni di direzione della scuola, morto Alessandro e prevalso in Atene il partito antimacedonico, A. fu accusato di empietà, ma sfuggì al processo riparando a Calcide nell'Eubea, dove morì l'anno dopo (322) di una malattia di stomaco.

Le opere.

Circa la storia e il carattere degli scritti di A. molta luce è stata fatta nella seconda metà del Novecento: gli antichi conobbero una serie di opere, nella maggior parte dialogiche, pubblicate da A. stesso e lodate anche per i pregi della loro forma letteraria, di cui sono rimasti soltanto pochi frammenti (tra le principali: Grillo, Eudemo, Protreptico, Sulla giustizia, Sulla filosofia, Sulle idee, Politico, Sofista, ecc.). La perdita di queste opere dedicate al pubblico (e perciò dette essoteriche) è certamente dovuta alla pubblicazione, fatta da Andronico da Rodi, degli scritti che A. e alcuni discepoli avevano redatto in funzione dei corsi di lezioni svolti all'interno del Liceo (perciò detti esoterici o, anche, acroamatici, cioè destinati all'ascolto, e costituenti il Corpus aristotelicum da noi attualmente posseduto). Questa pubblicazione che, secondo la tradizione, conclude una storia assai romanzesca di tali scritti, fece con il tempo passare in secondo piano gli scritti essoterici. La ricostruzione delle vicende degli scritti di A. e degli ambienti in cui esse si svolsero ha permesso di comprendere come gradatamente, anzi, gli scritti essoterici venissero nettamente contrapposti a quelli esoterici; e poiché nei primi si scorgevano larghe tracce di dottrine platoniche, si immaginò che in essi A. non avesse svelato il suo vero pensiero (riservato ai discepoli iniziati e alle opere esoteriche), ma avesse solo espresso false opinioni altrui; ciò anche in base all'errata convinzione che A. avesse radicalmente criticato la dottrina platonica fin dal suo primo soggiorno nell'Accademia. Questa tradizione, assieme all'immagine stereotipa di un A. sistematico, rigido e immutabile, hanno per lungo tempo paralizzato anche la critica moderna, oscillante tra la tendenza a considerare non autentiche le opere essoteriche (W.D. Ross) e quella a espungere da esse ogni traccia di platonismo per salvarne l'autenticità (J. Bernays). È grande merito di W. Jaeger (e in Italia di E. Bignone) aver dato un'impostazione nuova al problema, considerando le opere essoteriche e il platonismo in esse espresso come documento della prima fase dell'evoluzione filosofica di A., evoluzione rintracciabile anche tra i vari strati redazionali riconoscibili nelle stesse opere acroamatiche. Nella loro disposizione sistematica esse sono le seguenti: (1) Opere di logica (in seguito indicate sotto il nome complessivo di Organon): Categorie, Sull'espressione, Analitici primi (2 libri), Analitici posteriori (2 libri) , Topici (8 libri), Elenchi sofistici; (2) Opere di fisica: Fisica (8 libri), Il cielo (4 libri), Generazione e corruzione (2 libri), Meteorologia (4 libri), Storia degli animali (10 libri), Parti degli animali (4 libri), Generazione degli animali (5 libri), altre

minori, nonché Sull'anima (3 libri) e una serie di opuscoli raccolti sotto il nome di Parva naturalia; (3) Scritti di filosofia prima: Metafisica (14 libri), così chiamata, sembra, perché posta «dopo i libri di fisica», in greco τὰ μετὰ τὰ φυσικά; (4) Opere morali e politiche: Etica Eudemea (7 libri), Grande Etica (2 libri: d'incerta autenticità), Etica Nicomachea (10 libri), Politica (8 libri), Costituzione degli Ateniesi; (5) Opere di poetica: Retorica (3 libri), Poetica. Di una serie di altri scritti compresi nel corpus (Problemi, Retorica ad Alessandro, Fisionomici, ecc.) è stata messa in dubbio l'autenticità, con numerose ragioni. Le linee dello sviluppo filosofico di Aristotele, quali si sono venute sempre meglio individuando sulla scorta degli studi di Jaeger, consentono di distinguere tre periodi: quello accademico, quello del soggiorno ad Asso, a Mitilene e in Macedonia e, infine, quello dell'insegnamento presso il Liceo. Nel primo periodo, a cui risalgono, tra gli altri, gli scritti Eudemo, Protreptico e Sulla giustizia, A. riprende la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima, considerata come «forma determinata», cioè come sostanza (e non ancora, quindi come «forma di qualcosa», cioè del corpo, come sarà più tardi); esalta la vita contemplativa e l'esercizio della φρόνησις (platonicamente intesa come la forma più alta di riflessione e quindi come il più nobile atteggiamento che il filosofo possa assumere, ben diversa, quindi, da quella «prudenza» che A. includerà nella serie delle virtù nell'Etica Nicomachea), considera il bene come il «fine» (τέλος) supremo. Nel secondo periodo, A. porta in primo piano i motivi di divergenza dal platonismo: Platone stesso, nei suoi ultimi dialoghi, aveva sottoposto la sua dottrina delle idee a un potente sforzo di rielaborazione, consapevole delle numerose difficoltà da essa suscitate. Speusippo, d'altra parte, aveva accentuato l'aspetto matematico delle idee e su questa interpretazione si appuntarono dapprima le critiche di A., per estendersi poi gradatamente alla dottrina platonica in generale e soprattutto alla «separazione» delle idee dalle cose. Risalgono a questo periodo, oltre agli scritti Sulla filosofia e Sulle idee, le sezioni più antiche della Fisica, della Metafisica, dell'Etica Eudemea e della Politica, in cui più evidenti sono ancora le tracce del platonismo (Dio, supremo ordinatore e fine di tutte le cose; l'animazione dei cieli; l'etere quinto elemento, ecc.). Nel terzo periodo, infine, in cui va collocata la redazione di quasi tutto il Corpus aristotelicum da noi posseduto, A. raggiunge la piena maturità dottrinale, distaccandosi pienamente dalla filosofia di Platone.

Metafisica.

Se le idee hanno un'esistenza assolutamente separata dagli oggetti dell'esperienza sensibile, come possono essere fondamento della realtà delle cose? Per costituirne l'essenza devono essere intrinseche a esse: e se anche questo si ammette, parlando di una «presenza» dell'idea in ciascuno degli individui che ad essa «partecipa», bisogna concludere che la sua esistenza separata e indipendente non aggiunge nulla di essenziale al quadro della

realtà, dando anzi luogo a un suo duplicato superfluo (cosiddetto argomento del terzo uomo). L'idea, essenza eterna, universale, dominante l'esistenza transeunte degli individui, si determina nella materia, costituendo la singola e concreta realtà. L'idea platonica si trasforma così nella «forma» aristotelica (μορφή, o ancora, con il vecchio nome, εἶδος), e quell'elemento negativo che nella natura, per Platone, si componeva con il puro essere dell'idea, facendo sì che essa divergesse sempre dalla sua perfezione, diviene la «materia» (ὕλη), che la forma plasma nell'individuo, o «sinolo» (σύνολον, «insieme», dei due elementi). Solo questo individuo è reale, non avendo esistenza autonoma né la forma, né la materia. Ciò poi non toglie che la forma possa essere concepita dal pensiero nella sua pura indipendenza, cioè nella sua universalità scevra di ogni determinazione particolare: da questo punto di vista, la forma costituisce l'universale (καθόλου), che viene conquistato dal pensiero nelle cose esterne mediante un processo di separazione, o astrazione, dalle particolarità individuali, che fa comprendere il senso della sua posteriore qualificazione come «universale astratto». D'altra parte, la materia non è soltanto un sostrato inerte su cui si imprime la forma, ma di questa forma ha in sé la possibilità; e la forma quindi non la determina estrinsecamente, ma costituisce la traduzione in atto della capacità implicita in quella. Il binomio statico di materia e forma si risolve quindi in quello dinamico di potenza e atto. La «potenza» è la δύναμις, concreta capacità di svilupparsi nel senso di una certa forma. L'«atto» è «energia» (ἐνέργεια), in quanto attiva realizzazione di una data capacità o potenza, ed «entelechìa», in quanto forma, anzi materia formata, attuata realtà individuale (ἐντελέχεια, da ἐν «in», τέλος «fine» e ἔχειν «avere»: realtà che ha il suo fine in sé stessa, avendolo raggiunto con il compimento del suo processo di sviluppo). Questo passaggio dalla potenza all'atto non dev'essere concepito come realizzantesi una volta per sempre; ogni momento del divenire è attuazione di una precedente potenza e costituzione di una potenza che renderà possibile una nuova attuazione. Tutto il mondo è così un processo di crescente determinazione, in cui la perfetta idealità della forma si attua sempre più dall'imperfetta materialità della potenza. Al limite di questo processo, A. pone un ente perfetto che, avendo pienamente attuato la sua natura, è «atto puro», atto del tutto scevro di potenza (Dio). Ciò non toglie però che questo influisca sul mondo come scopo supremo di tutto il suo processo di attuazione: Dio muove come «oggetto dell'amore», muove senza muoversi («motore immobile»: κινοῦν ἀκίνητον). D'altra parte, la sua superiorità a ogni esigenza di attività e di movimento non può concepirsi come assoluta mancanza di vita (ciò che sarebbe inconciliabile con la sua suprema perfezione): quindi la sua vita senza attività non può essere che la contemplazione, non di una verità diversa da sé medesimo (ciò che implicherebbe, non attuale possesso della verità, ma potenza conoscitiva tendente al possesso della verità), bensì della verità che egli stesso costituisce: Dio pensa sé stesso, è «pensiero del pensiero» (νόησις

νοήσεως). In ultima analisi, se nella gerarchia cosmica dell'essere non c'è forma o attualità che non sia legata alla materia o potenza, all'estremo suo vertice la forma o attualità torna a sussistere con l'indipendente purezza dell'idea platonica, e solo in tale purezza essa fornisce senso e valore a tutto l'edificio della realtà. Ciò dimostra quanto tenacemente persista nella mente di A., nonostante la sua viva aspirazione all'immanenza, la concezione trascendentistica della realtà, appresa in gioventù alla scuola di Platone.

Etica.

Anche nell'etica, A. è ben lontano dall'ascesi platonica, mirante all'assoluta separazione dell'anima dalla schiavitù corporea. La virtù rappresenta un «abito», un'attitudine del volere a comportarsi in un certo modo, che non dipende tanto da dottrine e da convinzioni teoretiche quanto da concrete capacità pratiche. In generale, essa consiste nella condizione di equilibrio in cui l'anima viene a trovarsi quando si tiene lontana da entrambi gli estremi della passione: tra il vizio dipendente dal difetto e quello dipendente dall'eccesso, essa occupa il «giusto mezzo». Ma se, in tal modo, le virtù propriamente «etiche» si distaccano dalla sfera della scienza e si rinchiudono in quella dell'esperienza pratica o del «costume» (ἔθος), a queste sovrastano d'altro lato le virtù dianoetiche, o virtù della διάνοια, del retto «esercizio intellettuale». E così, culmine della possibile perfezione e felicità dell'uomo è, anche per A., non l'azione ma la contemplazione, quella vita teoretica, d'impronta platonica, in cui meglio il mortale si avvicina alla soddisfatta beatitudine di Dio. Ciò non toglie che per A. soltanto nella vita sociale l'uomo, che è l'«animale politico» per eccellenza, possa attuare il suo perfezionamento morale e conseguire la sua felicità. Lo Stato infatti, la più perfetta delle organizzazioni sociali, è l'atto rispetto al quale l'individuo e la famiglia sono la potenza, ed è quindi il fine verso cui tende lo sviluppo dell'uomo.

Psicologia.

Anche in tema di teoria dell'anima, l'A. della maturità abbandona la contrapposizione platonica di anima e corpo. L'anima è la forma della materia corporea, costituente con essa il vivente individuo umano. Anche la pianta ha un'anima, che è la stessa sua vitalità di organismo: ma quest'anima è puramente «nutritiva», o «vegetativa», mentre nell'animale essa non è soltanto tale, ma anche «motrice» e «senziente», e nell'uomo, infine, anche «pensante» (l'Universo essendo per A. un sistema di forme viventi gerarchicamente ordinato, secondo la maggiore o minore determinazione che l'una presenta rispetto all'altra). Ma sotto ciascuno di questi aspetti l'anima è sempre mortale, perché legata, quale forma, alla sorte della sua materia (il corpo). D'altra parte, però, se l'anima è legata al corpo e lo sviluppo conoscitivo ha il suo primo fondamento negli organi di senso, da essi derivando quelle sensazioni che preparano la conoscenza dei

concetti universali, quest'ultima conoscenza è poi considerata come del tutto diversa dalle altre e affatto indipendente dalla sintesi psico-corporea costituente l'organismo umano. La conoscenza intellettuale, o noetica (cioè del νοῦς, dell'«intelletto»), ha un valore di verità e universalità di tanto superiore alle altre, che va fatta dipendere dall'intervento esterno di una divina e universale attività intellettiva, di fronte alla quale non sussiste nell'organismo umano se non la capacità di adeguarsi passivamente a essa. Di qui la distinzione del sopraumano «intelletto agente» (νοῦς ποιητικός: l'espressione, coniata da Alessandro di Afrodisiade, diviene comune nell'aristotelismo medievale; A. parla di un intelletto che è causa agente dell'intendere: ὁ νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν) dall'umano «intelletto in potenza» (νοῦς δυνατός: spesso dai commentatori confuso col νοῦς παθητικός o «intelletto passivo», che è invece da identificare con la «fantasia»).

Logica.

La stessa sopravvalutazione conclusiva, e intrinsecamente platonica, della conoscenza noetica si ha poi anche nella logica, che di tutte le dottrine aristoteliche è la più originale. Da una parte, infatti, essa tende, con motivo immanentistico e antiplatonico, a rendere ragione della realtà individuale, e teorizza il metodo «induttivo» o «epagogico» che, accostando casi simili, trae da essi il tipo comune e fonda così la norma generale sull'accordo dei particolari (metodo specialmente adatto allo studio delle scienze della natura); ma, dall'altra parte, ritiene che tale metodo induttivo non serva per la vera e propria dimostrazione delle verità filosofiche, perché incapace di fondare verità in sé necessarie ed eterne. Per dimostrare con assoluto rigore logico, occorre il metodo apodittico (dimostrativo), o deduttivo, che procede dall'universale al particolare, o dal più universale al meno universale: sua forma tipica è il sillogismo. La ricerca dei vari tipi di sillogismi e la distinzione di quelli validi da quelli non validi occupa la maggior parte degli Analitici primi e costituisce un sistema di logica 'formale', in quanto questa determina le forme di cui il pensiero si avvale per dedurre necessariamente verità più particolari da verità più universali, ma non gli fornisce il contenuto con cui riempire le forme, i punti di partenza da cui muovere nel suo metodo deduttivo. A capo di ogni processo apodittico è necessario porre due «premesse immediate», e cioè non dedotte in funzione di un superiore «medio» sillogistico, perché altrimenti si risalirebbe all'infinito dalla conclusione alla premessa, e non vi sarebbe mai un saldo punto di partenza per la deduzione scientifica. Esse debbono venir semplicemente intuite dall'intelletto, dal νοῦς, che non scinde, come fa la διάνοια (facoltà giudicante e sillogizzante), le verità in soggetti e predicati, per riunirle poi nella sintesi affermativa o negativa, ma le appercepisce nella loro immota e perfetta unità. Così, al disopra della logica dianoetica sta la logica noetica: al

disopra della realtà, più schiettamente aristotelica, della dimostrazione, la condizione ultima, più propriamente platonica, della contemplazione.

Teoria dell'arte, retorica e concezioni linguistiche.

Nella dottrina dell'arte, A. rivaluta il fatto estetico, osservando che l'imitazione artistica non si riferisce alla realtà singola (secondo la tesi che più giustificava la condanna platonica), ma a quella stessa realtà ideale che nel singolo traluce come sua universale forma. Essa inoltre ha un potere catartico, quale particolarmente si constata nel dramma tragico. Rimane però, in questa teoria, immutato il presupposto platonico dell'imitazione, come carattere costitutivo dell'attività artistica, il quale di fatto sottrae a questa attività ogni aspetto di libera creazione. Il tardo sviluppo dell'estetica, nei secoli successivi, avrà tra le sue cause precipue l'influenza negativa di quel concetto della mimesi. Giudicando dalle opere giunteci dalle fonti, la teoria del linguaggio fu toccata da A. sempre in funzione di altri settori di indagine: le dottrine logico-formali e politiche, le teorie dell'arte poetica e della retorica. Tuttavia, per quanto esternamente frammentario, l'insieme delle dottrine linguistiche di A. ha una notevole coerenza interna. Le voci umane si distinguono dalle voci degli animali per essere articolate, cioè composte da una successione di elementi semantici, le parole, a loro volta analizzabili in elementi asemantici, στοίχεια o γράμματα («elementi» o «lettere»). Le parole si classificano in tre categorie (o quattro, a seconda della lezione seguita dagli interpreti): i nomi, definiti «voci significative senza tempo», i verbi, o «voci significanti con tempo», i legamenti (preposizioni, articoli, ecc.), la cui funzione è quella di collegare gli elementi propriamente semantici. Nomi e verbi hanno la caratteristica della genericità semantica: cadendo nella frase essi si modificano nella forma e e si determinano nel significato. A tale processo di determinazione formale e funzionale A. dà il nome di πτοσίς «caduta, caso» (termine che ha palesemente un'accezione ancora molto più vasta di quella conferitagli dagli stoici). Soltanto quando siano combinate tra loro nella frase le parole possono essere oggetto di un giudizio di verità o falsità: in sé, un nome (o un verbo) non è né vero né falso, ma indica convenzionalmente (κατά συνθέκεν) un certo significato. Il significato è concepito in termini psicologici come πὰθος τῆς ψυχῆς «affezione dell'anima», corrispondente a un dato ontologico. Dalle dottrine di A. è dunque assente il riconoscimento della storicità (variabilità etnica e temporale) del mondo dei significati, pur non mancando alcuni cenni alla diversità formale delle lingue e al legame tra usi linguistici e vita associata dei popoli. Agli στοίχεια, cioè, in particolare, ai fonemi costitutivi delle parole greche, A. dedica osservazioni penetranti nella Poetica: a lui risale un primo tentativo di sistemazione della fonologia del greco antico. Questo corpo dottrinale, giudicato dagli studiosi ottocenteschi «ingenuo» (H. Steinthal), appare oggi sorprendentemente moderno: soprattutto le due idee dell'arbitrarietà delle forme linguistiche e del loro articolarsi in unità

collocate a distinti livelli sono state decisamente rivalutate dal pensiero linguistico del Novecento.

Politica.

In A., l'amore dell'assoluto e dell'eterno (che caratterizza la personalità del suo maestro) cede sempre più di fronte all'interesse (che forse meglio esprime il suo spirito) per la ricerca induttiva ed empirica del particolare, indagato nelle sue forme concrete mediante una larga e paziente organizzazione. E ciò appare già nel grande corpus in cui A., che già aveva tentato di stabilire la costituzione dello Stato ideale, passa all'analisi realistica delle varie forme esistenti di costituzioni politiche, raccogliendone ben 158, storicamente sancite in Grecia e altrove. Di tale analisi ci rimangono pochi frammenti e il trattato della Costituzione di Atene, ritrovato da F.G. Kenyon nel 1891 in un papiro in Egitto; ma l'imponenza stessa di questa raccolta ci fa pensare che A. non attendesse da solo a tale lavoro, ma organizzasse e dirigesse ricerche compiute da tutta la sua scuola, che egli indirizzò all'indagine empirica.

Fisica.

In base al concetto di scienza come conoscenza mediante cause di una realtà che «è sempre o per lo più» (escludendo pertanto una scienza del contingente e dell'accidentale), A. aveva distinto tre possibili scienze speculative: matematica, fisica e filosofia prima, assegnando alla fisica come oggetto proprio un particolare aspetto dell'essere, cioè «quella sostanza che ha in se stessa la causa del suo movimento». I principi di questa scienza, attraverso i quali soltanto è concepibile il divenire, sono quelli generalissimi di materia e forma, cui si aggiunge quello di privazione (στήρεσις): in base a essi si effettua la riduzione delle cause a quattro tipi fondamentali (formale, materiale, efficiente, finale), cui tutte le altre possono riportarsi. Conformemente a questa impostazione A. esclude come mezzo di spiegazione qualsiasi elemento di natura casuale o fortuita, in contrapposizione all'atomismo di Democrito, indirizzando quindi finalisticamente l'indagine. La fisica di A. è una fisica essenzialmente qualitativa: in essa si distinguono infatti quattro tipi di movimento (generazione e corruzione, mutamento, aumento e diminuzione, traslazione) – di cui quello di traslazione è il più importante, potendosi gli altri spiegare in base a esso – e si introduce la teoria dei luoghi naturali assoluti, secondo la quale tutti i corpi si muovono di moto rettilineo, verso l'alto quelli leggeri, verso il basso quelli pesanti, in conformità agli elementi che li compongono (in ordine di pesantezza: terra – al centro dell'Universo – acqua, aria, fuoco). Proprio dei soli corpi celesti è invece il moto circolare, moto perfetto che non ammette contrari ed esclude qualsiasi mutamento, sicché essi risultano eterni e incorruttibili; è necessario, di conseguenza, ammettere l'esistenza di un quinto elemento, esclusivo di questi corpi: l'etere. Nella sua teoria del

cielo A. riprende il sistema delle sfere omocentriche di Eudosso, modificato da Callippo, aumentandone il numero, e ponendo la Terra al centro di un sistema di sfere cristalline che nel loro movimento di rotazione trascinano gli astri su di esse situati. La finitezza dell'Universo, la negazione del vuoto e dell'infinito attuale – ammesso solo come potenziale riguardo alla divisibilità – rappresentano poi alcune delle principali conseguenze della fisica di A., che per la stretta dipendenza dai principi generali della sua speculazione, per il suo carattere sistematico e il rigore dell'impostazione, esercitò profonda influenza sul pensiero scientifico dei successori. Sembra che ad A. sia dovuto l'uso di rappresentare con lettere le grandezze prese in esame.

Iconografia.

Molti furono i ritratti di A. prodotti nell'antichità: Alessandro gli dedicò un'erma ad Atene, un altro ritratto Teofrasto, una statua era a Olimpia; molto diffuse erano nel mondo romano le erme che lo effigiavano. Si conservano varie copie di un tipo, creato forse verso la fine del 4° sec. a.C., di un notevole realismo.

Aristotele nella leggenda.

La leggenda medievale di A. rispecchia il fatto storico che Alessandro giovinetto fu allievo di A.; essa è infatti intessuta di diversi racconti sulle materie d'insegnamento, sui consigli preziosi dati all'allievo, e giunge fino a mostrare in A. un infallibile indovino. Alcuni episodi rivelano una vena d'innocente umorismo, come quello in cui il venerando sapiente, avendo disapprovato l'arrendevolezza del discepolo al fascino femminile, è messo alla prova e graziosamente raggirato da una bellissima fanciulla. La scenetta di A. carponi, spesso con il morso fra i denti e le briglie sul collo, è il soggetto di numerose rappresentazioni tardomedievali.

Opere

Analitici

Titolo di due opere di logica di Aristotele: Analitici primi (gr. ᾽Αναλυτικὰ πρότερα, lat. Analytica priora) e Analitici secondi (gr. ᾽Αναλυτικὰ ὕστερα, lat. Analytica posteriora), che, con le Categorie, il De interpretatione, i Topici e gli Elenchi sofistici, costituiscono il gruppo degli scritti logici aristotelici raccolti nel periodo bizantino sotto il nome di Organon. Gli A. primi (in due libri) riguardano il sillogismo (➔) in generale, gli A. secondi (anch'essi in due libri) trattano della dimostrazione (➔).

Etica nicomachea (᾽Ηθικὰ Νικομάκεια)

Opera di Aristotele. Suddivisa in dieci libri, raccoglie la trattazione più compiuta dell'etica aristotelica. L'indagine deve chiarire quale sia il fine della vita dell'uomo e quali i mezzi mediante i quali ottenerlo. Essendo tale fine il bene, bisogna stabilire in quale modo sia possibile conseguirlo; la scienza

che consente di raggiungere il bene e il giusto è la politica, la quale, rispetto alle altre scienze pratiche riguardanti la comunità sociale, ha un ruolo architettonico, ossia ne determina i fini in vista di un bene più perfetto, quello della città. Essendo i beni molteplici e legati ai diversi generi di vita, è necessario stabilire come raggiungere un equilibrio tra fini particolari e bene, e come conseguire la felicità (εὐδαιμονία); quest'ultima consiste, per Aristotele, nell'attività conforme alla virtù (lib. 1°). Le virtù sono di due tipi: etiche, ossia relative alla prassi e concernenti la parte appetitiva dell'anima, e dianoetiche, ossia relative all'intelletto, e nell'esercizio delle quali la natura dell'uomo si realizza pienamente. Il criterio che regola le virtù etiche è la medietà (μεσότης), il «giusto mezzo» fra eccesso e difetto, mentre le condizioni cui deve sottostare l'azione virtuosa sono: la sufficiente conoscenza della situazione concreta in cui si agisce; la scelta deliberata; la scelta del fine condotta in base a una disposizione stabile nei confronti della virtù (lib. 2°). Un'azione può essere valutata moralmente soltanto quando è frutto della scelta e della deliberazione riguardo ai mezzi per conseguirne il fine (lib. 3°). Le virtù etiche, in quanto non intellettuali, non sono insegnabili, ma devono essere apprese mediante la pratica, l'abitudine e seguendo l'esempio di uomini saggi. La più importante, fra le virtù etiche, è la giustizia (δικαιοσύνη), che si divide in distributiva, e segue la proporzione geometrica, o correttiva, e segue la proporzione aritmetica. La distributiva è impartita tenendo conto delle differenze e dei meriti; la correttiva interviene allorché si presentino squilibri nei rapporti fra gli uomini. L'equità (ἐπιείκεια) è invece la virtù che interviene a correggere la legge laddove essa presenta carenze, in quanto universale, nell'applicarsi a casi particolari (libb. 4°-5°). Le virtù dianoetiche, poiché realizzano il fine dell'uomo come intelligenza, attengono al piano teoretico e sono insegnabili. L'anima razionale si suddivide in base all'oggetto che le è proprio in quanto scientifica, ossia rivolta alle cose eterne e immutabili (necessarie); o in quanto opinativa, ossia rivolta a ciò che può essere o non essere (il contingente). Alla parte scientifica dell'anima afferiscono le virtù dell'intelligenza (νοῦς; la capacità di cogliere i principi di tutte le scienze intuitivamente), della scienza (ἐπιστήμη; la capacità di dedurre la verità dai principi), della sapienza (σοφία; che risolve in un'unica conoscenza ciò che si deduce mediante intelletto e scienza). Alla parte opinativa dell'anima attengono invece la ragionevolezza o saggezza (φρόνησις), ossia il saper deliberare e ben dirigere la propria vita, e l'arte (τέχνη), la capacità di produrre cose che non esistono in natura. La virtù più alta, in cui consiste la felicità, è la sapienza, «scienza con fondamento delle realtà più sublimi», superiore per questo alla saggezza, la quale è comunque condizione necessaria di tutte le virtù (lib. 6°). Dopo l'analisi della continenza e dell'incontinenza (lib. 7°), con la condanna del piacere in quanto tale, Aristotele passa (lib. 8°) a trattare dell'amicizia (φιλία), che «è una virtù o s'accompagna alla virtù» ed è «necessarissima per la vita» (1155 a); essa deve rispondere a tre requisiti: la

mutua benevolenza, la volontà del bene, la manifestazione esteriore dei sentimenti. Amicizia perfetta è quella dei buoni, che si assomigliano per la virtù. L'uomo virtuoso (lib. 9°) intrattiene anche con sé stesso un rapporto di amicizia, ossia di «amore di sé» (φιλαυτία), una forma di egoismo non deteriore che gli deriva dall'essere consapevole della propria virtù e dall'amarla. «L'amicizia è comunanza» e con gli amici virtuosi si attua un completamento reciproco della virtù. A questo punto (lib. 10°) Aristotele può parlare della felicità considerandola come raggiungimento del fine proprio dell'anima razionale, il conoscere, al quale si accompagna un piacere che consiste nell'esercizio non ostacolato della facoltà. Essa è un'attività di contemplazione individuale e distaccata fine a sé stessa che rende quasi simili agli dei: «se [...] in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto a quella umana» (1177 b). Vi è, però, «al secondo posto», una felicità inerente alla vita attiva; essa è conforme all'esercizio delle virtù etiche e trova la sua espressione più completa nella politica.

Etica eudemia e Grande etica. Sono le altre due opere di Aristotele consacrate all'etica che ci sono pervenute. L'Etica eudemia ripercorre con stile più ricercato molti dei contenuti dell'Etica nicomachea, con la quale converge in taluni libri, mentre la Grande etica si presenta come un mosaico delle altre due opere.

Politica, La (τὰ Πολιτικά)

Opera di Aristotele, in 8 libri, in cui si esaminano i fondamenti e la necessità dello Stato e delle varie forme di costituzione (libri I-III), se ne studiano le trasformazioni storiche e si prospetta un ideale politico di democrazia moderata (libri IV-VI), si delinea quindi la costituzione dell'ottimo Stato (libri VII-VIII). La critica moderna spesso inverte l'ordine dei due ultimi gruppi di libri (libri I-III; VII-VIII; IV-VI) in base a criteri di svolgimento logico, da posizioni idealistiche e posizioni realistiche. Nel V libro si ricorda la morte di Filippo II di Macedonia (336 a.C.); ma i vari libri si dispongono variamente intorno a quella data. Scopo dell'analisi politica di Aristotele non è individuare il modello di uno Stato ideale, come fa Platone, bensì studiare in concreto come gli uomini si costituiscano in uno Stato politico e suggerire come organizzarlo in modo da promuovere il bene comune. L'uomo è per natura un «animale politico»; lo Stato non è quindi il prodotto di un contratto o di una convenzione tra gli individui, ma il fine cui tende naturalmente l'uomo associandosi in comunità. La prima forma di comunità è la famiglia, che nasce dai bisogni immediati dell'essere umano; la seconda forma è il villaggio che sorge dall'unione di più famiglie; infine da più villaggi nasce la πόλις o «città-Stato», organizzazione complessa che può bastare a sé stessa. Lo Stato, quindi, in quanto forma più perfetta, è il fine cui tendono le associazioni naturali inferiori. Per Aristotele non c'è una

forma di costituzione perfetta dello Stato. Sono buone, o rette, tutte le forme di costituzione nelle quali il governo esercita il proprio potere in vista dell'utilità comune. Aristotele ne distingue tre: la monarchia (governo di uno solo), l'aristocrazia (governo dei migliori, o dei privilegiati), la politìa (gr. πολιτεία, cioè la «costituzione» per eccellenza). A queste, si contrappongono le tre forme di costituzione corrotte, o degenerate, nelle quali il potere è esercitato a vantaggio non di tutti bensì dei governanti, e cioè: la tirannide (degenerazione della monarchia), l'oligarchia (dell'aristocrazia) e la democrazia (della politìa). Delle tre forme rette, è preferibile la politìa in quanto concede uguale libertà ai cittadini e tutti possono partecipare al governo. Tutti i cittadini, ma non tutti gli individui: alcuni uomini «per natura» sono incapaci di realizzare la vera natura dell'uomo, la vita intellettuale, e sono schiavi, utili allo Stato ma solo come strumenti.

Lessico

APOREMA

Dal lat. tardo aporema, gr. ἀπόρημα «questione controversa», der. di ἀπορέω «essere incerto». Nome del «sillogismo dialettico della contraddizione» secondo Aristotele, cioè di quel tipo di argomentazione che mira a dimostrare l'eguale valore di due ragionamenti contrari.

Apparenza

Trattando la questione «non tutto quello che appare è vero» (Metafisica, IV, 5, 1010 b 2), lo Stagirita ridefinisce lo statuto e il ruolo dell'a. nella conoscenza. L'a. sensibile è il punto di partenza della ricerca scientifica della verità; occorre quindi determinare lo statuto sia della sensazione sia dell'immaginazione, come anche del giudizio che può determinarne la veridicità. Lo studioso della natura «al modo stesso dei matematici nelle loro esposizioni sull'astronomia» deve «osservare prima i fenomeni [...] per poi spiegare il perché e le cause» (Parti degli animali, 639 b). L'esempio del modo di procedere degli astronomi, ossia l'elaborare calcoli che rendano ragione di quel che appare («perché si potesse dare un conto preciso dei fenomeni»; Metafisica, XII, 8, 1073 b 35), compendiato nella ricorrente espressione «salvare i fenomeni», è la via per rendere praticabile una scienza ipotetica a partire dall'apparenza. Tale è la posizione di C. Tolomeo nella sua grande sintesi astronomica, l'Almagesto (o Sintassi matematica dell'astronomia). Nella Lettera a Pitocle, inoltre, Epicuro, partendo dallo studio dei fenomeni celesti, scrive: «l'indagine sulla natura non si deve infatti compiere secondo vani enunciati e legiferazioni, ma secondo i dati offerti dai fenomeni stessi» (86).

CATEGORIA

Dal gr. κατηγορία, nel senso generale di «enunciazione, predicazione», derivato da quello primitivo, e più specifico, di «accusa».

Nel suo significato originario, con cui essa si presenta principalmente nella dottrina aristotelica, la c. è essenzialmente la predicazione, cioè l'enunciazione di un certo predicato in relazione a un certo soggetto, e più propriamente il predicato stesso, considerato nella sua più generale funzione e nei principali aspetti che può assumere. Così la dottrina aristotelica delle c. diventa una dottrina dei sommi predicabili, cioè dei concetti più generali sotto cui è dato assumere ogni realtà: e questi, di cui Aristotele non aveva probabilmente voluto dare un elenco rigoroso, rimasero fissati dalla tradizione nei dieci da lui enumerati nelle Categorie e nei Topici (la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il dove, il quando, il trovarsi, l'avere, il fare, il subire). Certo è, comunque, che le c., in quanto esprimono tutti i modi in cui si può rispondere alla domanda socratico-platonica 'che cosa è?', vengono a coincidere con la molteplicità dei significati della parola «essere»: dottrina di capitale importanza, con cui Aristotele perviene alla conclusiva dissoluzione della problematica dell'univoco «essere» della tradizione eleatica. In questo senso, la dottrina delle categorie è dottrina tanto logica quanto metafisica, specificando la fondamentale opposizione di 'sostanza' e 'accidente', 'materia' e 'forma'.

CONTRADDIZIONE, PRINCIPIO DI

Aristotele, nel libro 4° della Metafisica, dopo aver detto che alla metafisica, come scienza dell'essere in quanto essere, compete lo studio degli assiomi, dichiara che il più sicuro di tutti è quello che tradizionalmente chiamiamo principio di c., e che viene definito da Aristotele nel modo seguente: «È impossibile che la stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto» (1005 b 19-20). Questo, ribadisce Aristotele, è il più sicuro di tutti i principi. Infatti è impossibile per chicchessia credere che la stessa cosa sia e non sia, come secondo alcuni avrebbe sostenuto Eraclito. Alla enunciazione del principio di c. Aristotele fa seguire la confutazione di tutti coloro che lo negano e che Aristotele stesso definisce «eraclitei». Da quanto egli dice si capisce chiaramente che per Aristotele il principio di c. non è semplicemente un principio logico, ma 'ontico' od 'ontologico', perché affonda le sue radici nelle caratteristiche della sostanza. Infatti, egli osserva, tutti coloro che lo negano sopprimono la sostanza e l'essenza delle cose, perché essi devono necessariamente affermare che tutto è accidente (➔), e che non esiste l'essenza dell'uomo e l'essenza dell'animale, in quanto la sostanza di una cosa significa che l'essenza di essa non può essere niente altro. Ma sopprimendo la sostanza essi sopprimono per ciò stesso il soggetto (ὑποκείμενον) della predicazione, perché se tutte le cose si dicono come accidente, non potrà esserci nulla che funga da soggetto primo degli

accidenti, mentre l'accidente esprime sempre un predicato di qualche soggetto (1005 b 19-21 segg.). La conseguenza ultima di tutto ciò, secondo Aristotele, sarà l'impossibilità di dire alcunché di determinato. Infatti se relativamente a un medesimo soggetto sono vere, a un tempo, tutte le affermazioni contraddittorie, saranno la medesima cosa una trireme, una parete e un uomo, e tutte quante le cose si ridurranno a una sola. Se dico infatti che l'uomo è non-uomo, mi sarà impossibile definire lui come qualsiasi altra cosa (1008 b 2 segg.). Entra qui in gioco – a conferma degli stretti legami esistenti in Aristotele fra logica e ontologia – la fondamentale differenza fra c. e contrarietà (➔), esaminata da Aristotele nel cap. 14 del De interpretatione, la seconda parte dell'Organon. In base a quanto esposto da Aristotele in quella sede, si comprende facilmente che i contraddittori, diversamente dai contrari, non hanno un genere comune se non l'Universo intero, e quindi dire, per es., che uomo è anche non-uomo equivale a farne una sola cosa con l'intero cosmo.

DIALETTICA

Dal gr. διαλεκτικὴ (τέχνη), propr. «arte dialogica». In senso generico significa l'arte del dialogare, del discutere, intesa come tecnica e abilità di presentare gli argomenti adatti a dimostrare un assunto, a persuadere un interlocutore, a far trionfare il proprio punto di vista su quello dell'antagonista. In senso più specifico, il termine e il concetto di διαλεκτικὴ τέχνη risale al sec. 5° a.C., a quell'ambiente socratico in cui il metodo del κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι, cioè del «discutere per brevi domande e risposte», fu contrapposto al sistema sofistico del μακρὸς λόγος cioè del «lungo discorso», con cui l'oratore, adoperando ininterrottamente la sua forza di persuasione, mirava a convincere chi ascoltava.

La dialettica tra Platone e Aristotele. Nella originaria versione socratica, come osservava Aristotele, il metodo dialettico approdava più alla consapevolezza di «non sapere», che a quella di sapere. La d. assume invece questo secondo significato con Platone, perché diventa soprattutto il metodo ascendente e discendente per cogliere i nessi fra le idee. Abbiamo quindi una prima d. ascendente, che liberando l'anima dai sensi e dal sensibile la conduce verso le Idee e, successivamente, da Idea a Idea, fino all'Idea del Bene che tutte le riassume. Come dice Platone nella Repubblica (VII 533 c-d), solo il metodo dialettico procede per questa via, sgombrando il terreno da ogni conoscenza ipotetica per raggiungere il principio stesso di ogni cosa. La d., facendo uso di arti ausiliarie come le matematiche, solleva e porta in alto l'occhio dell'anima invischiato in un pantano barbaro (la materia e i sensi), e l'aiuta nella conversione verso le realtà superiori. Partendo da questa vetta la d. discendente farà il percorso inverso, e, procedendo per divisione (διαίρεσις), ossia distinguendo le Idee particolari contenute in quelle più generali, giunge alle Idee che non includono in sé Idee ulteriori. In tal modo

essa riesce a stabilire il posto che una data Idea occupa nella struttura gerarchica del mondo ideale e quindi a stabilire la trama di rapporti che collega le parti al tutto e viceversa. In Aristotele il termine d. torna invece a essere collegato non con la conoscenza vera, ma con quella probabile, ossia l'opinione, la δόξα. Analizzando le varie forme dell'argomentazione Aristotele collocò la d. tra le forme argomentative imperfette, perché prive di rigorosa necessità. Sillogismo dialettico, dice Aristotele all'inizio dei Topici, è quello che conclude da elementi fondati sull'opinione, ossia elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti. Sotto questo profilo la d., secondo Aristotele, è assimilabile alla sofistica, perché essa è costituita non soltanto per dare a chi interroga la capacità di mettera alla prova una tesi, ma altresì per fornire a chi discute l'apparenza del sapere (Confutazioni sofistiche, 103 b 1 segg.).

DIANOETICHE, VIRTÙ

Nella dottrina morale aristotelica, le virtù che, a differenza di quelle etiche, attinenti più propriamente all'attività pratica, si riferiscono al retto comportamento della ragione discorsiva o conoscitiva (διάνοια), in ogni aspetto della vita (Etica Nicomachea, I, 13, 1103 a; VI, 3, 1139 b). Le virtù d. sono proprie della parte razionale dell'anima e si distinguono dalle virtù etiche (coraggio, temperanza, liberalità, giustizia, ecc.) che appartengono invece a quella parte dell'anima (concupiscibile o appetitiva) che, pur essendo priva di ragione, può obbedire alla ragione stessa (Etica Nicomachea, I, 13, 1102 b). Secondo Aristotele vi è una gerarchia tra le virtù, e quelle intellettive sono superiori alle morali. Le virtù d. sono cinque: l'arte (τέχνη), la scienza (ἐπιστήμη), la saggezza pratica o prudenza (φρόνησις), l'intelletto (νοῦς) e la sapienza (σοφìα). L'attività spirituale dell'uomo è triplice e consiste nel creare (ποιεῖν), operare (πράσσειν), conoscere (ϑεωρεῖν): al creare corrisponde la virtù dell'arte, all'operare la prudenza, al conoscere il sapere (o scienza) e l'intelletto.

ENTELECHIA

Termine usato da Aristotele (ἐντελέχεια, da ἐν τέλει ἔχειν «essere compiuto, essere in atto») in contrapposizione a «potenza» (δύναμις), per designare la realtà che ha raggiunto il pieno grado del suo sviluppo; talvolta è identificato con il termine «atto» (ἐνέργεια), ma le due nozioni si distinguono in quanto quest'ultimo indica la realizzazione attiva della potenza, e l'e. invece costituisce la perfetta attuazione raggiunta dalla sostanza. Non è perciò da confondere con l'ἐνδελέχεια (endelechia), termine del primo Aristotele trasmessoci da Cicerone (cfr. Tusculanae, I, 10, 22), che viene usato per indicare l'anima umana intesa come quinta natura (diversa da ogni altra a noi nota), immortale, comune agli dei e ai cieli (esseri divini).

ENTIMEMA

Termine filosofico (gr. ἐνθύμημα, der. di ἐνθυμέομαι «riflettere, dedurre», da θυμός «animo») designante in Aristotele il sillogismo retorico fondato su verosimiglianze o segni, ossia che argomenta da premesse non assolutamente certe.

EPAGOGE

Dal gr. ἐπαγωγή, comp. di ἐπί «sopra, verso» e ἄγω «condurre». Termine della logica aristotelica designante il procedimento raziocinativo a cui Cicerone, traducendo letteralmente il vocabolo greco, diede il nome latino di inductio (induzione).

EPICHEREMA

Dal gr. ἐπιχείρημα, der. di ἐπιχειρέω «intraprendere, prendere a dimostrare», comp. di ἐπί «sopra» e χείρ «mano», propr. «metter mano a qualche cosa». Termine della logica aristotelica designante il sillogismo dialettico o retorico in cui una delle premesse o entrambe sono accompagnate dalla loro dimostrazione. È detto anche sillogismo catafratto, cioè armato di tutto punto.

FORMA

Aristotele, attraverso la critica del dualismo platonico, cala nella realtà sensibile le f. separate platoniche che, divenute immanenti al molteplice empirico, lo riducono a unità e lo rendono intelligibile. La f., che è la sostanza secondo ragione, principio d'intelligibilità, diviene così anche il principio dal quale sgorgano le proprietà di ogni singolo essere. Solo la stretta unità di f. e materia costituisce per Aristotele la realtà concreta, sinolo, che riceve il suo essere in atto dalla prima e la sua determinazione spazio-temporale dalla seconda; in tal modo la distinzione tra materia e f. si congiunge con altri due binomi fondamentali della metafisica aristotelica: potenza e atto, causa materiale e causa formale; quest'ultima può essere intesa come principio intrinseco, entelechia, che si unisce alla materia per ridurne in atto la potenzialità; oppure come principio estrinseco, quale esemplare archetipo di tutta la realtà.

INDIVIDUAZIONE, PRINCIPIO DI

Criterio o elemento della determinazione ontologica dell'ente singolo che rende ragione della sua unità e indivisibilità e quindi della differenziazione di due cose l'una eguale all'altra o – laddove la sostanza comune o universale sia intesa come ontologicamente prioritaria – di più individui esistenti in una stessa specie. È il principio della conoscibilità dell'ente singolo e richiama il grande problema logico e metafisico dell'identità e della differenza. Tale principio ha avuto diverse applicazioni a seconda delle epoche e dei contesti di volta in volta interessati.

L’individuazione nel pensiero antico e medievale. Il primo tentativo di definizione della conoscibilità dell’ente singolo si deve ad Aristotele. Interrogandosi sullo statuto ontologico degli enti naturali, e ricercando quindi i principi che diano ragione del loro mutamento, lo Stagirita elabora una teoria della composizione degli enti sulla base della distinzione di forma e materia. Laddove la prima determina l’ente nelle sue qualità specifiche o in quelle accidentali, la seconda offre un sostrato permanente al mutamento, garanzia a un tempo del divenire e dell’identità della cosa con sé stessa. In tal senso, se ciò che accomuna più individui di una specie è la forma, la materia – capace di recepire i contrari – individua la forma, spiegando a un tempo la distinzione nell’essere e il mutamento della cosa.

LOGICA

I vocaboli ἡ λογική (τέχνη), τὰ λογικά si stabilizzarono nel significato di «teoria del giudizio e della conoscenza» in un ambiente protostoico, pur conservando λογικός per tutta la grecità il valore originario e non tecnico di ‘relativo al λόγος’ (nelle molteplici accezioni di questa parola chiave del greco classico). Con tali termini si designarono così sia la teoria della conoscenza che lo studio della forma deduttiva di ragionamento. Questo studio era stato edificato da Aristotele; ma come questi non gli aveva dato propriamente il nome di logica (che adottarono invece più tardi i peripatetici suoi seguaci) e aveva preferito chiamarla analitica, così i problemi a cui essa rispondeva non avevano la loro genesi soltanto nel sistema aristotelico, bensì si erano venuti formando durante l’evoluzione del precedente pensiero greco.

L’età classica. Il primo tentativo di sistemazione in forma scientifica delle conoscenze logiche della filosofia greca nei suoi vari sviluppi (dottrina del λόγος di Eraclito, eleatismo di Zenone, dottrine eristiche dei sofisti e dialettica platonica, con la sua teoria della divisione) si ha soltanto con Aristotele. Degli scritti logici aristotelici raccolti nel cosiddetto Organon, ci sono rimasti: Categoriae, De interpretatione, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, De sophisticis elenchis. Nei Topica, lo scritto che maggiormente risente degli apporti culturali spesso contrastanti che il pensiero greco era andato esprimendo sforzandosi tuttavia di collocarli in un quadro organico, Aristotele tratta del ragionamento probabile, definito come quel particolare tipo di ragionamento che si basa su premesse normalmente accolte a livello di senso comune, non tali tuttavia da permettere conclusioni scientificamente valide. Lo studio dei τόποι («luoghi» della disputa) dovrebbe servire a porre ordine in un campo tradizionalmente considerato dominio dei retori e dei sofisti, soggetto spesso all’arbitrio dei disputanti. La trattazione viene completata dal De sophisticis elenchis, talvolta considerato come ultimo libro dei Topica, nel quale si classificano le aporie del ragionamento e vengono conseguentemente fornite indicazioni per la loro

soluzione. Nelle Categoriae, dedicate peraltro più a problemi attinenti al discorso metafisico e ontologico che a quello logico in particolare, si ha un primo elenco dei diversi tipi di nomi (univoci, equivoci, denominativi) e una distinzione delle espressioni secondo un criterio di unità proporzionale (complete e incomplete): si ritrovano poi accenni a tematiche approfondite nel De interpretatione e negli Analytica (rapporto soggetto-predicato e teoria dell'inerenza). L'interesse del De interpretatione sta essenzialmente nella teoria della proposizione, che risulta così strutturata: essa si compone di nome e di verbo e può essere universale o particolare dal punto di vista della quantità, affermativa o negativa dal punto di vista della qualità. Se ne può inoltre affermare (della proposizione globalmente considerata e non quindi dei singoli termini che la compongono) la verità o la falsità. In questo scritto s'introduce poi anche l'importante coppia di concetti contraddittorio-contrario, che viene così precisata: si dicono contraddittorie quelle proposizioni che, pur risultando degli stessi termini, hanno rispettivamente diversa quantità e diversa qualità ('Tutti gli uomini sono dotti'; 'Qualche uomo non è dotto'), contrarie invece quelle proposizioni in cui è diversa soltanto la qualità ('Tutti gli uomini sono dotti'; 'Nessun uomo è dotto'). Da quanto finora esposto si desume che la coppia vero-falso è esaustiva riguardo ai valori che può assumere la proposizione; il che equivale a dire che, data una proposizione, se essa è vera, la sua contraddittoria sarà falsa (e viceversa). Questa enunciazione sul piano logico del principio fondamentale del terzo escluso è rimessa peraltro in discussione a proposito degli enunciati che trattano di eventi futuri non necessari (i cosiddetti futuri contingenti). La parte finale del De interpretatione è dedicata poi all'esame delle proposizioni modali; si tratta di proposizioni semplici (o categoriche) in cui il rapporto soggetto-predicato è 'modificato' da uno dei seguenti termini (modi): necessario, contingente, possibile, impossibile. La dottrina del sillogismo trova negli Analytica priora la sua più rigorosa esposizione; per sillogismo s'intende un ragionamento deduttivo imperniato su tre termini, che danno luogo a tre diverse proposizioni (le due prime dette premessa maggiore e premessa minore, la terza, ricavata da esse, conclusione). I due termini (s'intende per termine qualsiasi parola assunta con funzione significativa all'interno di una proposizione, tale cioè da fungere da soggetto o da predicato) che compaiono come soggetto e predicato della conclusione vengono confrontati con un terzo termine detto medio che compare solo nelle due premesse. La posizione del termine medio nelle premesse serve a distinguere varie figure sillogistiche; esso infatti può essere rispettivamente predicato nella maggiore e soggetto nella minore (1a figura), predicato (2a figura) o soggetto (3a figura) in entrambe; i rapporti tra premesse e conclusione sono regolati in base alla quantità e qualità delle premesse; le varie combinazioni di quantità e qualità all'interno di una figura danno luogo ai vari modi sillogistici (opportune regole restringono poi notevolmente il numero dei modi sillogistici validi rispetto a quelli possibili). Nel 1° libro

degli Analytica priora s'inserisce poi una prima trattazione del sillogismo cui danno luogo le proposizioni modali. Nell'esposizione della dottrina del sillogismo Aristotele impiega, forse per la prima volta, lettere alfabetiche al posto di termini (in terminologia moderna, si serve cioè di variabili), determinando così l'emergere di strutture o forme logiche, rigorosamente svincolate da qualsiasi riferimento al piano del significato. Negli Analytica posteriora, infine, riferendosi a questa struttura sillogistica, egli prospetta un concetto di scienza deduttiva, che è rimasto poi il punto di riferimento obbligatorio di tutta la cultura occidentale fino al sec. 16°. In base a questa concezione, sarà oggetto di scienza soltanto ciò che può essere ottenuto, conformemente alle regole del sillogismo, da principi propri di ciascuna scienza o di scienze logicamente sovraordinate a quella in questione (come nel caso della geometria e dell'astronomia; l'astronomia infatti deriva i suoi principi dalla geometria).

LOGICA

I vocaboli ἡ λογική (τέχνη), τὰ λογικά si stabilizzarono nel significato di «teoria del giudizio e della conoscenza» nell'ambiente protostoico, pur conservando λογικός per tutta la grecità il valore più antico e non tecnico di «relativo al λόγος» (nelle molteplici accezioni di questa parola chiave del greco classico). Con tali termini si designarono così tanto la gnoseologia, quanto la dottrina delle forme nelle quali si muove, ragionando, il pensiero. Tale dottrina era stata, allora, grandiosamente elaborata da Aristotele; ma come questi non le aveva dato propriamente il nome di 'l.' (che adottarono invece più tardi i peripatetici suoi seguaci) e aveva preferito chiamarla 'analitica', così i problemi a cui essa rispondeva non avevano la loro genesi soltanto nel sistema aristotelico, bensì si erano venuti formando durante l'evoluzione del precedente pensiero greco.

Il primo tentativo di sistemazione in forma scientifica delle conoscenze logiche della filosofia greca nei suoi vari sviluppi (dottrina del λόγος di Eraclito, eleatismo di Zenone, dottrine eristiche dei sofisti e dialettica platonica, con la sua teoria della divisione) si ha soltanto con Aristotele. Degli scritti logici aristotelici raccolti nel cosiddetto Organon, sono rimasti: Categoriae, De interpretatione, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, De sophisticis elenchis. Nei Topica Aristotele tratta del ragionamento probabile, definito come quel particolare tipo di ragionamento che si basa su premesse verosimili accolte a livello di senso comune, non tali da permettere conclusioni scientificamente valide. Lo studio dei τόποι («luoghi» della disputa) dovrebbe servire a porre ordine in un campo tradizionalmente considerato dominio dei retori e dei sofisti, soggetto spesso all'arbitrio dei disputanti. La trattazione viene completata dal De sophisticis elenchis, talvolta considerato come ultimo libro dei Topica, nel quale si classificano le aporie del ragionamento e vengono conseguentemente fornite indicazioni

per la loro soluzione. Nelle Categoriae, dedicate peraltro più a problemi attinenti al discorso metafisico e ontologico che a quello logico in particolare, si ha un primo elenco dei diversi tipi di nomi (univoci, equivoci, denominativi) e una distinzione delle espressioni secondo un criterio di unità proporzionale (complete e incomplete): si ritrovano poi accenni a tematiche approfondite nel De interpretatione e negli Analytica (rapporto soggetto-predicato e teoria dell'inerenza).

L'interesse del De interpretatione sta essenzialmente nella teoria della proposizione, che risulta così strutturata: essa si compone di nome e di verbo e può essere universale o particolare dal punto di vista della quantità, affermativa o negativa dal punto di vista della qualità. Se ne può inoltre affermare (della proposizione globalmente considerata e non quindi dei singoli termini che la compongono) la verità o la falsità. In questo scritto s'introduce poi anche l'importante coppia di concetti contraddittorio-contrario, che viene così precisata: si dicono contraddittorie quelle proposizioni che, pur risultando degli stessi termini, hanno diversa quantità e diversa qualità («Tutti gli uomini sono dotti»; «Qualche uomo non è dotto»), contrarie invece quelle proposizioni in cui è diversa soltanto la qualità («Tutti gli uomini sono dotti»; «Nessun uomo è dotto»). Da quanto finora esposto si desume che la coppia vero-falso è esaustiva riguardo ai valori che può assumere la proposizione; il che equivale a dire che, data una proposizione, se essa è vera, la sua contraddittoria sarà falsa (e viceversa). Questa enunciazione sul piano logico del principio fondamentale del terzo escluso è rimessa peraltro in discussione a proposito degli enunciati che trattano di eventi futuri non necessari (i cosiddetti futuri contingenti). La parte finale del De interpretatione è dedicata poi all'esame delle proposizioni modali; si tratta di proposizioni semplici (o categoriche) in cui il rapporto soggetto-predicato è 'modificato' da uno dei seguenti termini (modi): necessario, contingente, possibile, impossibile.

La dottrina del sillogismo trova negli Analytica priora la sua più rigorosa esposizione (nel I libro s'inserisce anche una prima trattazione del sillogismo modale). Nell'esposizione di tale dottrina Aristotele impiega lettere alfabetiche al posto di termini (in terminologia moderna, si serve cioè di variabili), determinando così l'emergere di strutture o forme logiche rigorosamente svincolate da qualsiasi riferimento al piano del significato. Negli Analytica posteriora, infine, riferendosi a questa struttura sillogistica, egli prospetta un concetto di scienza deduttiva, che è rimasto poi il punto di riferimento obbligatorio di tutta la cultura occidentale fino al 16° secolo. In base a questa concezione, sarà oggetto di scienza soltanto ciò che può essere ottenuto, conformemente alle regole del sillogismo, da principi propri di ciascuna scienza o di scienze logicamente sovraordinate a quella in questione.

OMEOMERIE

Dal gr. ὁμοιομέρεια, comp. di ὅμοιος «simile» e μέρος «parte». Termine con cui Aristotele designò le particelle elementari della realtà, chiamate da Anassagora σπέρματα «semi»: qualitativamente differenziate, ciascuna di esse è simile formalmente alla cosa che è chiamata a comporre.

RETORICA

Nella Grecia del 4° sec. a.C., la r. è ormai un elemento fondamentale dell'educazione dell'uomo, e la sua influenza si fa sentire al di là dell'eloquenza, come generale 'arte del bello scrivere', e in questo senso l'arte retorica sarà poi esperienza fondamentale di tutti i letterati antichi, prosatori e poeti. Tuttavia, giudizi antiretorici si manifestano già in quest'epoca. Platone coinvolge nella condanna dei sofisti la r. (Eutidemo, Gorgia). Nel più tardo Fedro (➔) egli la riabilita in parte, distinguendo fra una r. falsa, indifferente alla verità, insieme di artifici che sfruttano le apparenze per irretire le coscienze, e una r. vera, psicagogica, che aiuta gli animi ad accostarsi alla verità scoperta dalla filosofia. Diverso l'atteggiamento di Aristotele, che, in opere perdute e nella Retorica, dà una trattazione della r. di importanza fondamentale. Il campo della r. è distinto da quello della filosofia da un lato, della poesia dall'altro. La parola ha un potere irrazionale di imitazione dei fatti, dei caratteri e delle passioni umane, ma anche una capacità razionale di costruzione di un ragionamento logico. La r. sfrutta entrambi, collocandosi sul terreno dell'opinione (δόξα), non delle verità dimostrabili, che attengono alla filosofia. Suo ambito è il verosimile, il probabile. La forma è concepita come esterna al contenuto, come ornamento; la sostanza è nel valore pragmatico della parola, come facoltà di trovare le vie adatte alla persuasione, con argomenti e prove. Ad Aristotele risalgono la distinzione classica dei tre generi del discorso (giudiziale, deliberativo, epidittico), l'individuazione delle strategie (etica, passionale, logica), attraverso le quali guadagnare o rafforzare il consenso del pubblico, e la prima definizione delle fasi (quattro, che diverranno poi cinque nella classificazione canonica dei trattatisti latini) dell'elaborazione del discorso: εὕρεσις (inventio), οἰκονομία (dispositio), λέξις (elocutio), ὑποκριτική (actio).

SAGGEZZA

Capacità di seguire la ragione nel comportamento e nei giudizi; equilibrata prudenza nel distinguere il bene e il male, nel valutare le situazioni e nel decidere, nel parlare e nell'agire. A differenza della sapienza, che, almeno nell'accezione moderna, riguarda la perfezione intellettuale, la s., espressione anch'essa di perfezione spirituale, interessa soprattutto il comportamento morale e in genere l'attività pratica ed è virtù che, pur basata su un fondamento teoretico, si realizza come disciplina razionale dell'esperienza umana e come capacità di discernere e determinare ciò che è

bene e ciò che è male. Il termine greco utilizzato in ambito filosofico è φρόνησις (phronesis), impiegato per significare quella forma di conoscenza che è capace di indirizzare la scelta. Nel Socrate tramandatoci da Platone e ancora nella ricostruzione consegnataci da Aristotele, i concetti di s. e di σοφία sembrano confondersi nella dottrina intellettualistica per cui la conoscenza (φρόνησις/σοφία) sarebbe la condizione necessaria e sufficiente per orientare l'azione secondo virtù. Nel ritratto dei Memorabili senofontei si afferma che Socrate «non distingueva σοφία e σωφροσύνη [temperanza], ma considerava saggio e temperante colui che, conoscendo le cose belle e buone, sapesse servirsene, conoscendo le brutte, sapesse guardarsene» (III, 9, 4): l'accento sembra qui cadere su un'accezione della conoscenza che investe e riguarda non solo la dimensione intellettuale dell'uomo, ma lo coinvolge nella sua interezza, come soggetto morale. Anche in Platone i termini φρόνησις e σοφία ricorrono con significati simili e talvolta sovrapponentisi: un sapere che si esaurisca nella sfera intellettuale, rivelandosi fine a sé stesso, è infatti concezione estranea alla sua filosofia. Ecco allora che nella Repubblica (428 b) la sapienza (σοφία) è la scienza che «sa attuare buone scelte» e quindi, in ultima analisi, φρόνησις, mentre nel Protagora (352 b-c) della vera scienza si dice che deve avere la forza e la capacità di guidare le azioni dell'uomo e che è l'aiuto più valido nell'agire pratico e nella scelta del bene. Una distinzione chiara si profila invece in Aristotele nell'Etica Nicomachea, in cui la s. (φρόνησις) è definita come «una disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l'agire e concerne le cose che per l'uomo sono buone e cattive» (VI, 5, 1140 b 4). Essa presuppone la conoscenza dei particolari, anzi, è proprio questa peculiarità a specificare il sapere proprio della s., essendo essa la disposizione che dirige l'azione e avendo questa come oggetto i particolari, mentre la sapienza (σοφία) attiene agli universali e alle realtà eterne e immutabili, per questo rappresenta una forma di conoscenza più alta e degna per l'uomo. La s. è invece tesa a indicare all'uomo la via della felicità.

SAPIENZA

Possesso di profonda scienza e dottrina. Il termine (dal lat. sapientia, der. di sapiens -entis «sapiente, saggio») traduce il greco σοφία, vocabolo che nel pensiero filosofico presocratico e ancora in Platone viene impiegato per indicare quella concezione della s. che è insieme abilità tecnica, conoscenza razionale ed equilibrata prudenza nel distinguere bene e male, lecito e illecito, utile e dannoso. In quest'ultima accezione esso è utilizzato come equivalente di φρόνησις, «saggezza» ( phronesis), che, espressione anch'essa di perfezione spirituale, riguarda più specificamente il comportamento pratico e l'agire morale. La distinzione nel concetto e nell'uso dei due vocaboli si pone con chiarezza in Aristotele che nell'Etica Nicomachea definisce la saggezza come «una disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l'agire e concerne le cose che per

l'uomo sono buone e cattive» e la s. invece come «scienza delle realtà che sono più degne di pregio coronata dall'intelligenza dei supremi principi». La prima attiene quindi la sfera del comportamento morale, l'economia e la politica, la s. è invece «la più perfetta delle scienze», che comprende sia il sapere dimostrativo della scienza propriamente detta, sia l'intellezione dei principi; il suo oggetto sono le realtà metafisiche (gli astri e il primo motore), cioè le realtà immutabili, mentre la saggezza, avendo come oggetto l'uomo, vale a dire una realtà imperfetta e mutevole, non è una scienza suprema. A differenza di quest'ultima, infine, la s. non concerne ciò che è utile; tale concetto si ritrova anche nella Metafisica, dove della s. si ricorda l'attinenza con le «prime cause e i principi», profilando la sua coincidenza con la «filosofia prima».

TERZO ESCLUSO, PRINCIPIO DEL

(detto anche principio del medio escluso, o del mezzo escluso) Uno dei principi fondamentali della logica aristotelica. Esso stabilisce che date le due proposizioni costituenti una contradictio, cioè dati un giudizio affermativo e un giudizio negativo di ugual soggetto e di ugual predicato, non solo essi non possono essere né contemporaneamente veri né contemporaneamente falsi (cosa già stabilita dal principio di contraddizione), ma è necessario che uno di essi sia vero e l'altro falso, e che la falsità dell'uno implichi la verità dell'altro e viceversa, senza una «terza» possibilità. Il principio del t. e. è con ciò un corollario del principio di contraddizione, dal quale è distinguibile soltanto quando lo stesso principio di contraddizione venga fuso con quello di identità.

## Scienza greco-romana. Aristotele

Storia della Scienza (2001)

di Enrico Berti

Sommario: 1. Il ritorno al naturalismo presocratico nelle opere perdute. 2. La teoria della scienza. 3. La fisica come scienza della Natura in generale. 4. Cosmologia, meteorologia e studio dei corpi terrestri. 5. Lo studio della Natura vivente. 6. Problemi meccanici e problemi musicali. 7. L'istituzione del Liceo e la diffusione degli scritti aristotelici. □ Bibliografia.

### 1. Il ritorno al naturalismo presocratico nelle opere perdute

L'originalità di Aristotele rispetto a Platone nel modo di concepire quell'indagine sulla Natura che maggiormente corrisponde a ciò che noi chiamiamo 'scienza', si manifesta già nelle sue prime opere, cioè in quelle da lui scritte durante i vent'anni trascorsi alla scuola di Platone nell'Accademia (367-347). A questo periodo risale sicuramente il Protreptico, uno scritto – purtroppo perduto – di esortazione alla filosofia, che è possibile ricostruire

almeno in parte sulla base di un analogo Protreptico composto da Giamblico, filosofo neoplatonico vissuto tra il III e il IV sec. d.C. Quest'ultima opera è una compilazione formata da estratti di dialoghi platonici, riportati quasi alla lettera, e di brani esortativi di opere perdute di Aristotele, che sembra legittimo identificare col Protreptico: si può supporre che tali brani siano stati riportati in modo fedele e sono pertanto considerati 'frammenti' di quest'opera. Dal punto di vista cronologico è certo che il Protreptico di Aristotele fu scritto intorno al 353, perché il carattere polemico di molti argomenti in esso trattati rispetto a quelli contenuti in un discorso di Isocrate, l'Antidosi (Sullo scambio dei beni), che si sa risalire a quell'anno, fa supporre che l'opera di Aristotele fosse una risposta a quella di Isocrate, o viceversa.

Dal Protreptico risulta anzitutto che Aristotele, come peraltro anche Platone, usava quasi indifferentemente il termine philosophía e il termine epistḗmē, indicando per mezzo di essi qualsiasi forma di sapere e attribuendo al primo anche il significato di modo di vita caratterizzato dall'uso del sapere in generale. Nel Protreptico inoltre, come in Platone, era sinonimo di philosophía e di epistḗmē anche il termine phrónēsis, che invece nelle opere più mature avrebbe assunto il significato più circoscritto di saggezza pratica (Ross 1955, fr. 4). Ebbene, sotto il concetto di philosophía, o di epistḗmē, nel Protreptico Aristotele include due tipi di 'scienze' (traduciamo così il termine epistēmai), cioè quelle "concernenti le cose giuste e convenienti" e quelle "concernenti la Natura e la restante verità" (perì phýseōs kaì tēs állēs alētheías). Vediamo qui apparire forse per la prima volta la distinzione tra sapere teorico e sapere pratico, che sarebbe poi diventata canonica nelle opere più mature di Aristotele e costituisce già un motivo di originalità rispetto a Platone, ma vediamo soprattutto comparire l'idea di una 'scienza della Natura', collocata al rango di epistḗmē dotata di un oggetto definito come verità, cioè considerata come conoscenza vera (ibidem, fr. 5).

Questo è certamente un tratto originale rispetto a Platone, perché per quest'ultimo la Natura, cioè il mondo del divenire, non può essere oggetto di vera scienza, a causa della sua mutevolezza, ma può essere oggetto tutt'al più di un discorso, o racconto, verosimile (eikṓs lógos, eikṓs mŷthos), cioè soltanto somigliante alla vera scienza, la quale è possibile solamente a proposito dell'immutabile mondo intelligibile, di cui il mondo sensibile è appunto una somiglianza (Timaeus, 28 a-29d). Ma nel momento in cui si stacca da Platone, suo maestro, Aristotele si riallaccia alla tradizione presocratica, la quale aveva inaugurato la filosofia concependola appunto come scienza della Natura, sia pure intesa in senso lato. Perciò si può dire che Aristotele, dopo la crisi provocata dalla sofistica, ristabilisca la possibilità di una scienza della Natura, dando anzi a questa un significato più ristretto e più preciso di quello che essa aveva nei presocratici.

Sempre nel Protreptico, Aristotele concepisce la scienza della Natura come conoscenza delle cause, dei principî o degli elementi da cui derivano o sono costituiti i corpi materiali, indicando esplicitamente tali principî come fuoco, aria, numeri o semplicemente come "alcune altre realtà". Con ciò egli si riallaccia esplicitamente alla tradizione presocratica, pur senza escludere una posizione come quella che considerava principî della Natura i numeri: posizione, questa, che può essere tanto quella dei pitagorici, quanto quella di Platone, il quale, come c'informa lo stesso Aristotele, poneva come principî delle realtà sensibili i numeri ideali (in tal caso le "altre realtà" potrebbero essere le Idee).

Pare che – se ci si può fidare degli estratti di Giamblico – ancora nel Protreptico Aristotele riproponesse la dottrina, presente anche nelle Leggi di Platone, secondo cui tutte le realtà divenienti sono prodotte o dalla Natura (phýsis), o dall'arte (téchnē), cioè dal pensiero umano, o dal caso (týchē). Egli tuttavia la riproponeva con un importante mutamento rispetto a Platone. Mentre infatti in quest'ultimo l'arte, sia pure intesa come arte divina, gode di una posizione di priorità rispetto alla Natura, perché il mondo sensibile è prodotto dal divino demiurgo, e dunque la Natura è opera dell'arte divina, in Aristotele la Natura non è prodotta da nessuna arte, e l'arte umana non è che un'imitazione, o un completamento, della Natura (Ross 1955, fr. 11). Ritroviamo qui un altro motivo di rivalutazione della Natura, che ci riporta alla tradizione presocratica, contro la svalutazione fattane da Platone.

La Natura, sempre nel Protreptico, è concepita da Aristotele come caratterizzata da un ordine finalistico, per cui tutto ciò che fa parte di essa esiste in vista di un fine: per esempio, le palpebre hanno come fine la protezione degli occhi. L'esistenza di un fine è evidente soprattutto nei prodotti dell'arte, ma poiché questa è imitazione della Natura, a maggior ragione si deve ammettere l'esistenza di un fine nella Natura. Soltanto le realtà prodotte dal caso, secondo Aristotele, non hanno un fine. È possibile pertanto distinguere realtà secondo Natura, esistenti in vista di un fine, e realtà contro Natura, prodotte dal caso o da un uso perverso dell'arte (per es., la malattia prodotta da un uso perverso della medicina, o la distruzione prodotta da un uso perverso dell'arte delle costruzioni). Il finalismo è ammesso anche da Platone, ma per Platone esso è il frutto dell'intenzione cosciente del demiurgo, il quale ordina tutte le cose in vista di un loro fine, mentre per Aristotele esso è un ordine immanente alla Natura, in base al quale ciascuna realtà naturale tende al proprio fine, che è il suo bene, cioè la sua perfezione. Ciò vale per tutti gli esseri viventi, piante e animali, e per l'essere perfetto tra questi ultimi, che è l'uomo, il cui fine – secondo Aristotele – è la conoscenza. A conferma di questa tesi egli cita Pitagora e Anassagora, mostrando ancora una volta l'intenzione esplicita di rifarsi alla tradizione presocratica.

Nel Protreptico, inoltre, Aristotele usa, forse per la prima volta, l'espressione "la Natura e il dio ci hanno generati per questo scopo", dando in tal modo l'impressione di dipendere ancora dalla concezione platonica secondo la quale l'uomo e l'intera Natura sono prodotti dal dio. Si tratta, tuttavia, di una semplice espressione metaforica, che non deve essere presa alla lettera. Ne è prova il fatto che in un'altra opera perduta di Aristotele, il dialogo Della filosofia, probabilmente risalente anch'essa al periodo trascorso nell'Accademia prima della morte di Platone, Aristotele prendesse decisamente posizione in favore dell'eternità del mondo contro la dottrina platonica del Timeo. Anche in questo caso dobbiamo basarci sulla testimonianza di un autore posteriore, cioè Filone di Alessandria (I sec. a.C.-I sec. d.C.), il quale nella sua opera Sull'eternità del mondo riporta frammenti di scritti aristotelici che è legittimo identificare col suddetto dialogo; la sua testimonianza è inoltre confermata da Cicerone, che certamente conosceva l'opera in questione.

Dai frammenti del dialogo Della filosofia risulta appunto che Aristotele concepiva il mondo nel suo complesso, cioè il cielo, gli astri e la Terra in esso contenuti, come ingenerato e incorruttibile, cioè eterno e perciò anche divino (Ross 1955, frr. 18-20), benché subordinato a un supremo dio trascendente. Egli tuttavia distingueva l'eternità dei corpi celesti, apparentemente incorruttibili e inalterabili, ancorché eternamente mossi di moto circolare, da quella dei corpi terrestri, individualmente alterabili e corruttibili, perciò eterni soltanto come specie. Per spiegare tale differenza sembra che già nel dialogo Della filosofia, come successivamente nelle opere più mature, Aristotele considerasse i corpi terrestri come costituiti dai quattro elementi della tradizione presocratica, cioè terra, acqua, aria e fuoco, soggetti a mescolarsi e a trasformarsi l'uno nell'altro, e ritenesse invece i corpi celesti, cioè gli astri e il cielo, come costituiti da un quinto elemento, l'etere, inalterabile e incorruttibile (ibidem, frr. 19-21). Poiché anche nei frammenti riportati da Filone si parla di un dio artefice del mondo, si deve supporre o che questa sia una metafora, o che Filone riporti anche interventi di un altro personaggio del dialogo, il quale potrebbe essere lo stesso Platone. È certo infatti che Aristotele interpretasse il demiurgo del Timeo come artefice di un'origine temporale del mondo, incompatibile con l'eternità del mondo da lui stesso professata.

Sempre nel dialogo Della filosofia, come risulta da una celebre testimonianza di Cicerone, Aristotele concepiva il cielo, con gli astri in esso contenuti, come ruotante intorno alla Terra, e faceva dipendere tale movimento circolare dall'azione di un dio supremo, inteso come mente, cioè come puro intelletto, e quindi non materiale, ossia trascendente rispetto al mondo (ibidem, fr. 26). Poiché dal movimento del cielo e degli astri dipendevano in qualche modo tutti i mutamenti che accadono sulla Terra, in particolare l'alternarsi delle stagioni, e quindi il ciclo della nascita e della

morte delle piante, degli animali e degli uomini, si può dire che il dio supremo fosse causa dell'ordine complessivo del mondo, cioè causa del finalismo da cui questo era caratterizzato. Ciò tuttavia non significava che il dio supremo fosse il fine di tutto ciò che accade nel Cosmo, perché – come abbiamo già visto a proposito del Protreptico – ogni essere ha per fine la propria perfezione, cioè la realizzazione completa della sua natura.

Sembra che anche nel dialogo Della filosofia (fr. 28) Aristotele si occupasse di questo finalismo, perché egli stesso in un passo della Fisica (194 a 27-36) rinvia al suddetto dialogo come al luogo in cui avrebbe per la prima volta compiuto una distinzione tra due significati del concetto di 'fine' destinata a ritornare spesso in varie sue opere. In base a tale distinzione il fine sarebbe, in un primo senso, ciò in vista di cui si produce un mutamento, cioè il termine ultimo a cui il mutamento tende, che è poi il bene dell'ente che muta, cioè la sua perfezione, la realizzazione completa della sua natura; in un secondo senso sarebbe invece ciò che trae vantaggio da tale mutamento, cioè l'ente stesso che muta (per es., anche l'uomo, il quale per mezzo dell'arte si serve delle realtà naturali quali gli elementi, le piante e gli animali, come se lui stesso ne fosse il fine, mentre il fine di esse nel primo senso è la loro perfezione).

Pur essendo, dunque, lecito parlare di un ritorno di Aristotele al naturalismo presocratico già nelle opere perdute, non c'è dubbio che la concezione della Natura da lui professata, pur ricordando sotto certi aspetti quella di Anassagora, per l'ammissione di un Intelletto trascendente come principio dell'ordine cosmico, se ne distingue nettamente per la chiara impronta finalistica che la caratterizza e che sembra tener conto della critica rivolta ad Anassagora già da Platone (Phaedo, 97 c-98 b). Il finalismo di Aristotele, tuttavia, si distingue da quello di Platone perché non è il risultato di un'azione demiurgica, cioè plasmatrice, ma è quello di un'azione combinata di più principî, cioè l'azione motrice del dio supremo e la tendenza intrinseca degli esseri naturali a realizzare il proprio bene.

## 2. La teoria della scienza

Fra le opere di Aristotele a noi pervenute, cioè il Corpus Aristotelicum trasmesso dalla tradizione manoscritta medievale e pubblicato a stampa in età moderna, presentano un notevole interesse per la storia della scienza le opere di logica, intesa in senso lato, e quelle di fisica, intese ugualmente in senso lato. Restano quindi escluse la Metafisica, le Etiche, la Politica, la Retorica e la Poetica, opere famosissime che fanno di Aristotele uno dei più grandi filosofi di tutti i tempi. È da notare comunque che le opere di logica e soprattutto quelle di fisica, cioè di indagine sulla Natura, occupano un'estensione notevole, costituendo insieme, come numero di pagine, quasi due terzi dell'intero Corpus.

Le opere di logica – che la tradizione ha raggruppato nella raccolta denominata Organon (strumento), intendendo attribuire alla logica una funzione strumentale nei confronti delle scienze vere e proprie – sono sei, cioè Categorie, De interpretatione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni sofistiche. Solamente l'ultima parte del De interpretatione e gli Analitici primi contengono quella che oggi è considerata logica, cioè una teoria dell'inferenza valida, intesa come parte della logica dei predicati, e che non è soltanto uno strumento di altre scienze ma costituisce una scienza di per sé stessa. Tuttavia si considerano parti della logica intesa in senso lato anche la semantica, trattata nelle Categorie, la linguistica o filosofia del linguaggio, trattata nella prima parte del De interpretatione, la teoria dei procedimenti scientifici (dimostrazione, divisione e definizione), trattata negli Analitici secondi, e la teoria dell'argomentazione dialettica, trattata nei Topici e nelle Confutazioni sofistiche. Tutte queste trattazioni, sia pure in misura diversa, interessano la storia della scienza ma, per economia di spazio non possiamo esaminare il contenuto di Categorie, De interpretatione e Analitici primi, che si riferisce a scienze molto particolari, mentre dobbiamo dedicare qualche attenzione agli Analitici secondi e ai Topici, che contengono indicazioni metodologiche relative all'indagine della Natura.

Negli Analitici secondi Aristotele propone il suo concetto generale di scienza (epistḗmē), valido sia per quelle che noi chiamiamo scienze della Natura, cioè le scienze fisiche, chimiche e naturali, sia per le cosiddette scienze esatte, cioè le scienze matematiche, ma anche per quella che per lui è la filosofia prima. Il carattere generale della scienza è di non essere semplicemente una conoscenza di fatti o di stati di cose, ma anche una conoscenza di cause, cioè di spiegazioni di fatti. In certi casi la causa in questione è pienamente sufficiente a spiegare il fatto, il quale pertanto, alla luce di essa, risulta prodursi necessariamente, cioè in modo tale per cui le cose "non possono stare diversamente". Ciò accade nel caso delle scienze matematiche, che più di tutte le altre sembrano essere per Aristotele negli Analitici secondi il modello della scienza, mentre può non verificarsi nel caso di altre scienze, dove il nesso tra un fatto e la sua causa non è altrettanto necessario.

Ciò che assicura il nesso tra la causa e l'effetto, nonché il suo carattere di necessità, è quello che Aristotele chiama "sillogismo", ma che forse è più esatto chiamare in generale 'deduzione', cioè inferenza (o argomentazione) valida da premesse più generali a conclusioni meno generali, perché il sillogismo è un tipo particolare di inferenza valida, del quale Aristotele sviluppa una teoria altamente specializzata negli Analitici primi. Quando la deduzione muove da premesse vere, più note della conclusione, logicamente anteriori a questa ed effettivamente cause di essa, allora essa prende il nome di "dimostrazione" e le premesse da cui essa muove prendono il nome di "principî" (Analytica posteriora, I, 2). La scienza, dunque, è per Aristotele

essenzialmente un "abito dimostrativo", cioè il possesso di un complesso di nozioni collegate tra loro da vere e proprie dimostrazioni; il modello di questa concezione della scienza doveva essere senza dubbio la geometria nella forma che poi sarebbe stata codificata da Euclide (già esistente al tempo di Aristotele), con le sue premesse (definizioni, assiomi, postulati), le sue dimostrazioni e le sue conclusioni (i teoremi).

Le dimostrazioni, cioè le deduzioni scientifiche, per essere valide devono svilupparsi sempre all'interno di uno stesso genere di oggetti, per esempio i numeri nel caso dell'aritmetica o le grandezze nel caso della geometria, cioè devono muovere da premesse appropriate a tale genere, i cosiddetti "principî propri". Questi per Aristotele sono l'assunzione dell'esistenza dell'oggetto, cioè la risposta affermativa alla domanda "se è", e la definizione della sua essenza, cioè la risposta sufficientemente caratterizzante alla domanda "che cos'è". Per esempio, i principî propri dell'aritmetica sono l'assunzione dell'esistenza dei numeri e le loro definizioni, mentre quelli della geometria sono l'assunzione dell'esistenza delle grandezze e le loro definizioni. Sulla base di tali principî si dimostra l'appartenenza all'oggetto di alcune sue proprietà necessarie (Analytica posteriora, I, 7), per esempio l'appartenenza a ogni triangolo della proprietà di avere la somma degli angoli interni uguale a due angoli retti.

Oltre ai principî propri, tuttavia, le dimostrazioni scientifiche fanno uso anche dei cosiddetti 'principî comuni', o 'assiomi', che sono premesse comuni a più scienze, per esempio l'affermazione che, sottraendo quantità uguali da quantità uguali, si ottengono quantità uguali, affermazione comune a tutte le scienze che si occupano di quantità (le scienze matematiche, ma anche quelle fisiche); oppure premesse comuni a tutte le scienze, quali il cosiddetto 'principio di non contraddizione' (due proposizioni contraddittorie, cioè l'affermazione e la negazione dello stesso predicato di uno stesso soggetto, non possono essere vere contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto) e il cosiddetto 'principio del terzo escluso' (tra due proposizioni contraddittorie è necessario che una sia vera e l'altra falsa, cioè non si dà una terza possibilità) (ibidem, I, 11).

È evidente che il modello di questa concezione della scienza è la matematica, comprendente l'aritmetica e la geometria, ma le dimostrazioni sono possibili, secondo Aristotele, anche in altre scienze, per esempio nelle cosiddette matematiche applicate, cioè l'armonica, l'ottica, la meccanica e l'astronomia, e nella stessa fisica, sia terrestre sia celeste. Ciò risulta chiaro da una celebre distinzione introdotta negli Analitici secondi, cioè quella fra dimostrazione del 'perché' e dimostrazione del 'che'. La prima è la dimostrazione esemplare, cioè quella che deduce l'effetto dalla sua causa, per esempio i teoremi concernenti il triangolo dalla definizione di triangolo. Tuttavia, non sempre essa è possibile, perché a volte l'effetto è più noto

della causa, per cui, anziché dedurre quello da questa, si deve dedurre questa da quello; in tal caso si ha una dimostrazione del 'che', cioè si dimostra una verità come necessaria, ma non a partire dalla sua causa. L'esempio addotto da Aristotele è quello della dimostrazione della vicinanza dei pianeti alla Terra a partire dal fatto che essi non sfavillano: quest'ultimo, in realtà, non è la causa, ma l'effetto della loro vicinanza alla Terra, ma è più noto di questa, perciò può servire a dimostrarla, mediante una dimostrazione del 'che' (ibidem, I, 13).

A volte, afferma Aristotele, una stessa proposizione può essere oggetto di entrambe le dimostrazioni; per esempio, le proposizioni che sono oggetto delle matematiche applicate sono dimostrate da queste mediante dimostrazioni del 'che', mentre sono dimostrate dalle matematiche 'pure' (aritmetica e geometria) mediante dimostrazioni del 'perché'. Ciò significa che le matematiche applicate sono logicamente subordinate alle matematiche pure, perché riguardano realtà che hanno la loro causa in queste.

La dimostrazione del 'che' presenta qualche somiglianza con un altro tipo di deduzione praticato dai matematici contemporanei ad Aristotele, cioè l''analisi', consistente nel risolvere certi problemi mediante l'assunzione, in via d'ipotesi, di una soluzione che ancora non si conosce e la deduzione da questa delle conseguenze che ne derivano, sino a pervenire a qualche proposizione che già si conosce come vera. Aristotele osserva che tale procedimento è facilmente applicabile nell'ambito delle matematiche, dove le proposizioni sono convertibili, mentre non è altrettanto affidabile in altri campi, dove manca la convertibilità (ibidem, 12). Un caso particolare di analisi, praticata nelle scienze fisiche, sembra essere la dimostrazione basata sulla "necessità ipotetica", la quale consiste nell'assumere l'esistenza di un determinato effetto e nel dedurre da essa le condizioni necessarie per la sua realizzazione (Physica, II, 9; De partibus animalium, I, 1, 639 b 30 – 640 a 8). Un procedimento simile è impiegato anche nel processo della deliberazione (Ethica Nicomachea, III, 3), cioè dell'individuazione dei mezzi necessari a conseguire un determinato fine dell'azione.

Un altro tipo di dimostrazione teorizzato da Aristotele è la dimostrazione 'per impossibile', o 'per assurdo', la quale consiste nel dimostrare una tesi assumendo come premessa la tesi a essa contraddittoria e deducendo da questa conseguenze impossibili, cioè contrastanti con altri principî ammessi come veri. L'impossibilità delle conseguenze rivela infatti, per il principio di non contraddizione, la falsità della premessa da cui discendono e la falsità di essa rivela a sua volta la verità di quella a essa contraddittoria, per il principio del terzo escluso (Analytica posteriora, I, 26).

Va sottolineato, tuttavia, che negli Analitici primi, il trattato dedicato a quel tipo particolare di deduzione che è il sillogismo, Aristotele teorizza

anche altri tipi di inferenza, o argomentazione, diversi dalla deduzione, che possono essere ugualmente impiegati da varie scienze, anche se non hanno il valore di una dimostrazione. Particolarmente importante fra questi è l'induzione (epagōgḗ), cioè l'inferenza di una conclusione universale a partire da varie premesse particolari: per esempio, dal fatto che l'uomo, il cavallo e il mulo, essendo animali senza bile, sono longevi, si può indurre la conclusione che tutti gli animali senza bile siano longevi (Analytica priora, II, 23). Le premesse in questione non sono sufficienti a dimostrare la conclusione, ma hanno il vantaggio di essere più note di essa, perciò permettono almeno di indurla, cioè di considerarla come probabile.

Sia della deduzione sia dell'induzione esistono versioni più deboli, che sono rispettivamente l'entimema e l'esempio. L'entimema è una deduzione che procede da premesse probabili (eikóta), cioè valide nella maggior parte dei casi, o "per lo più", oppure da "segni". È chiaro che, se sono probabili le premesse, sarà probabile anche la conclusione. I segni, poi, possono essere necessari, cioè connessi necessariamente a ciò di cui sono segni, nel quale caso costituiscono vere e proprie prove, oppure possono essere non necessari, nel quale caso sono semplici indizi non probanti. Per esempio, il fatto di avere latte, per una donna, è segno necessario che essa ha partorito, quindi la relativa deduzione è una vera e propria prova, mentre il fatto di essere pallida è un segno non necessario, quindi la deduzione che essa ha partorito è soltanto indiziaria (ibidem, II, 27; Rhetorica, I, 2). L'esempio è un'induzione che procede da un singolo caso, come l'argomento che è male far guerra ai confinanti perché per i Tebani fu un male la guerra contro i Focesi, che erano loro confinanti (Analytica priora, II, 24).

La deduzione, inoltre, può servire non solamente per stabilire una tesi, ma anche per distruggerla. Tale è il caso della confutazione (élenchos), che è la "deduzione di una contraddizione", cioè di una conclusione contraddittoria rispetto a qualche altra premessa ammessa come vera; per il principio di non contraddizione, infatti, essa distrugge la tesi da cui la contraddizione è stata dedotta (ibidem, II, 20). Un altro caso di distruzione di una tesi è costituito dall'obiezione (énstasis), o controesempio, cioè dall'addurre un esempio riconosciuto come vero, il quale contrasta con una determinata tesi generale. Un singolo esempio, infatti, non basta per dimostrare la tesi generale in cui rientra, ma è sufficiente per distruggere la tesi generale a cui si oppone (ibidem, II, 26).

Negli Analitici secondi, oltre a teorizzare la dimostrazione, Aristotele teorizza anche un'altra operazione logica di importanza fondamentale, cioè la definizione, la quale funge da principio per le dimostrazioni e, dunque, è indispensabile per la scienza. La definizione è il discorso che esprime l'"essenza" di un oggetto, cioè la risposta alla domanda 'che cos'è'. Essa contiene l'indicazione del genere in cui l'oggetto rientra (per es., nel caso

dell'uomo, il genere "animale") e l'indicazione della sua differenza specifica, cioè della proprietà che appartiene a tutti gli esemplari della sua stessa specie e li distingue da tutto ciò che appartiene ad altre specie differenti (per es., sempre nel caso dell'uomo, "bipede", o "bipede implume", per cui una definizione valida di uomo è "animale bipede implume").

Poiché l'essenza, per Aristotele, è la "causa formale" di un ente, ossia ciò che lo fa essere quello che esso è, la definizione migliore che si può dare di un oggetto è quella che indica tale causa. L'esempio che Aristotele offre di tale definizione è tratto, ancora una volta, dalla fisica ed è la definizione del tuono. Questo infatti è da lui definito come "il fragore causato dall'estinzione del fuoco tra le nuvole", cioè mediante una definizione che ne indica, appunto, la causa (Analytica posteriora, II, 10). Un altro esempio è la definizione dell'eclissi come mancanza di luce sulla Luna causata dall'interposizione della Terra (ibidem, I, 31). Poiché tuttavia per Aristotele ci sono quattro tipi di cause, cioè formali, materiali, efficienti e finali, la definizione che serve per sviluppare le dimostrazioni scientifiche può indicare di volta in volta ciascuno di questi quattro tipi, quindi vi possono essere dimostrazioni basate sulla causa formale, o su quella finale, che per Aristotele è equivalente a essa, ma anche dimostrazioni basate sulla causa efficiente o su quella materiale (ibidem, II, 11).

Le definizioni non possono essere ottenute per mezzo delle dimostrazioni, perché ne costituiscono le premesse, ma si possono ottenere attraverso altri procedimenti, quali la divisione di un genere nelle sue specie e la determinazione di ciò che differenzia ciascuna di queste dalle altre (ibidem, II, 13), oppure attraverso l'induzione, cioè l'individuazione di una differenza, propria dell'intera specie, nella percezione di alcuni esemplari di questa (ibidem, II, 19). Altrove, cioè nei Topici, Aristotele afferma però che i principî delle singole scienze, e quindi anche le definizioni, possono essere scoperti per mezzo della dialettica, e in altre opere ancora egli accenna ripetutamente al modo in cui la dialettica è in grado di stabilire i principî.

La dialettica è l'arte di discutere in modo logicamente corretto, attaccando la tesi sostenuta dal proprio interlocutore o difendendo la propria tesi dagli attacchi di questo. L'attacco dialettico contro una tesi si sviluppa, secondo Aristotele, per mezzo della confutazione, cioè del tentativo di dedurre da essa una contraddizione, mentre la difesa consiste nell'evitare di essere confutati. La confutazione si serve di "sillogismi dialettici", cioè di deduzioni che – a differenza dalle dimostrazioni scientifiche – muovono da premesse "endossali" (l'opposto di paradossali), vale a dire da premesse condivise da tutti, o dalla maggior parte, o dagli esperti di una determinata materia, o dalla maggior parte di questi (Topica, I, 1). Le premesse endossali (éndoxa), benché non siano sufficienti a consentire una vera e propria dimostrazione, permettono tuttavia di sviluppare argomentazioni sufficienti

a ottenere ragione in una discussione pubblica, perché sono condivise dal proprio interlocutore e dal pubblico che vi assiste in qualità di arbitro. Qualora esse vengano usate all'interno di una comunità scientifica che le condivide, hanno il valore di quelli che oggi sono chiamati 'paradigmi', cioè visioni scientifiche del mondo caratteristiche di una determinata epoca. Di conseguenza, la confutazione di una tesi, sia pure ottenuta a partire da premesse endossali, equivale in genere alla dimostrazione della tesi a essa opposta (Ethica Eudemia, I, 3, 1215 a 5-7); inoltre la difesa di una tesi, attuata mediante la soluzione di tutte le obiezioni a essa rivolte e l'ostensione del suo accordo con la maggior parte degli éndoxa, o almeno di quelli più autorevoli, equivale per Aristotele a una sufficiente dimostrazione di essa (Ethica Nicomachea, VII, 1, 1145 b 1-7). Per questo la dialettica è utile non soltanto per prevalere nelle discussioni pubbliche, ma anche per praticare le singole scienze, perché consente di distinguere il vero dal falso e soprattutto di stabilire i principî di queste, i quali non sono accessibili per via di dimostrazione (Topica, I, 2). In qualche caso Aristotele parla addirittura di "dimostrazione per via di confutazione", per esempio a proposito della difesa del principio di non contraddizione, ottenuta mediante la confutazione della negazione di esso, dando in tal modo l'impressione di equiparare un procedimento dialettico a una vera e propria dimostrazione (Metaphysica, IV, 4).

La ricerca dei principî delle singole scienze, cioè delle definizioni, muove in generale dai cosiddetti "fenomeni" (phainómena), che letteralmente sono "le cose che appaiono". Questi possono essere di due tipi, cioè possono essere le cose che appaiono ai sensi, vale a dire i fatti osservati mediante la percezione sensibile, che sono quindi oggetto dell'esperienza, per esempio i movimenti dei pianeti sono i fenomeni da cui muove l'astronomia (Analytica priora, I, 30; Analytica posteriora, I, 13); oppure possono essere le cose che sembrano vere ad alcuni, cioè i pareri, le opinioni di singoli o di gruppi, per esempio ciò che alcuni pensano di determinati vizi, o virtù, sono i fenomeni da cui muove l'etica (Ethica Nicomachea, VII, 1). Mentre a proposito del primo tipo di fenomeni si tratta di ricercarne le cause, per quanto riguarda il secondo tipo di fenomeni si tratta di stabilire se essi sono veri o falsi. In entrambi i casi si formulano dei problemi, cioè si prospettano risposte tra loro opposte, e poi si deducono le conseguenze di ciascuna di queste, per vedere quali sono compatibili e quali incompatibili con i dati sensibili osservati o con gli éndoxa condivisi.

Aristotele si è servito di molte osservazioni, a volte dirette e accurate, come quelle sull'apparato visivo della talpa o sulla conformazione dei denti degli animali, altre volte invece indirette, cioè riferitegli da altri, e inesatte, come quelle secondo cui i Testacei sarebbero senza occhi, le donne avrebbero meno denti degli uomini, certi insetti si genererebbero spontaneamente, cioè dalla terra. Egli tendeva ad accumulare la maggiore

quantità possibile di materiale, senza vagliarlo sempre con cura (anche perché non sempre una verifica sarebbe stata possibile), mettendo insieme dati di osservazione, letture di ricerche fatte in precedenza, relazioni di esperti (pescatori, cacciatori, viaggiatori) e a volte pure e semplici dicerie. Pare che abbia praticato anche personalmente la dissezione, almeno nel caso di alcuni animali (pesci e uccelli) e che abbia compiuto osservazioni ripetute, cioè sistematiche, sullo sviluppo dell'embrione del pulcino, scoprendo l'apparizione precoce del cuore. Non si può escludere che abbia fatto anche qualche esperimento: per esempio, per dimostrare che il galleggiare delle navi sul mare più facilmente che sui fiumi sarebbe dovuto alla presenza di sale nell'acqua marina, egli cita il galleggiare delle uova in un recipiente d'acqua nel quale è stato introdotto del sale.

Un problema molto discusso dagli studiosi contemporanei è se Aristotele, nei suoi trattati scientifici, abbia seguito le indicazioni metodologiche esposte negli Analitici secondi, cioè se abbia eseguito vere e proprie dimostrazioni. Alcuni interpreti hanno infatti ritenuto che i metodi praticati nei trattati scientifici non abbiano nulla a che vedere con la struttura della scienza teorizzata negli Analitici e pertanto hanno considerato quest'ultima come riferibile all'esposizione della scienza già costituita e organizzata in un sistema di conoscenze assiomatico-deduttivo, probabilmente a scopo didattico. Più recentemente è stato invece osservato come i metodi teorizzati negli Analitici siano molti e come nei trattati scientifici Aristotele segua ora l'uno ora l'altro di essi, alternando ricerche di definizioni a vere e proprie dimostrazioni, o procedimenti basati sull'osservazione a discussioni dialettiche (Lloyd 1996).

Del resto, lo stesso Aristotele distingue più volte diversi livelli di dimostratività o di rigore (akríbeia): (1) quello assoluto, proprio delle scienze matematiche, che muovono da ciò che è vero sempre, cioè necessariamente (Metaphysica, II, 3); (2) quello più elastico (malakṓteron), proprio delle scienze fisiche o anche delle scienze pratiche, che muovono da ciò che è vero "per lo più" (ibidem, VI, 1); (3) quello proprio dei discorsi retorici, che muovono da esempi o da testimonianze (Ethica Nicomachea, I, 3). Senza bisogno, perciò, di ammettere un contrasto fra le opere di logica e i trattati scientifici, si può ritenere che questi seguano ora l'uno ora l'altro dei molti metodi teorizzati da Aristotele nelle opere di logica e in vari passi metodologici contenuti in altre opere.

## 3. La fisica come scienza della Natura in generale

Le opere di fisica comprese nel Corpus Aristotelicum sono tutte quelle che seguono la logica e precedono la Metafisica, così chiamata dagli editori proprio perché posteriore a esse, cioè – con esclusione degli apocrifi – la Physica, il De caelo, il De generatione et corruptione e i Meteorologica, che riguardano rispettivamente la Natura in generale, i fenomeni celesti, i

fenomeni terrestri e quelli atmosferici; il De anima e i Parva naturalia, che riguardano l'anima intesa in generale come principio di vita e le sue funzioni; la Historia animalium, il De partibus animalium, il De motu animalium, il De incessu animalium e il De generatione animalium, che riguardano gli animali, e un gruppo di opere minori di dubbia autenticità, concernenti ugualmente problemi naturali, cioè De coloribus, De audibilibus, Physiognomica, De plantis, Mirabilium auscultationes, Mechanica, Problemata, De lineis insecabilibus, De ventorum situ et nominibus.

Come si vede da questi titoli, per "fisica" Aristotele intendeva lo studio della Natura sia inanimata sia vivente, compreso l'uomo, cioè un'indagine che abbracciava, grosso modo, tutto ciò che in età moderna è divenuto oggetto, oltre che della fisica propriamente detta, anche dell'astronomia, delle scienze della Terra, della chimica, della biologia e della psicologia. Tale studio era da lui concepito non più come discorso soltanto verosimile, quale era per Platone, ma come vera e propria scienza, cioè conoscenza di cause, sia pure dotata di metodi meno rigorosi di quelli della matematica, e come scienza distinta dalla "filosofia prima", poi chiamata 'metafisica', avente per oggetto l'essere in quanto essere e le sue cause prime, comprese quelle soprasensibili. Poiché per quest'ultimo carattere l'indagine di Aristotele si distingue da quella dei presocratici, ai quali non era ancora chiaro il concetto di metafisica, si può dire con ragione, come già è stato fatto, che con Aristotele è nata la fisica come scienza.

A questo punto è forse utile riportare la famosa classificazione delle scienze esposta da Aristotele. Le scienze (epistēmai) o "filosofie" (philosophíai: per lui – come già detto – i due termini si equivalgono) si dividono in "teoretiche", aventi per fine esclusivamente la conoscenza (theoría), "pratiche", aventi per fine l'azione (prãxis), e "poietiche", aventi per fine la produzione (poíēsis). Le scienze teoretiche a loro volta si dividono in "filosofia prima", avente per oggetto l'essere in quanto essere, cioè la totalità del reale, e le sue cause prime, comprese quelle soprasensibili, cioè immobili; la fisica, o "filosofia seconda", avente per oggetto la Natura, cioè le realtà sensibili e mobili; la matematica, avente per oggetto gli aspetti quantitativi della realtà fisica, cioè numeri e grandezze, che – una volta separati da quella mediante l'astrazione logica – risultano essere immobili e quindi consentono un rigore di trattazione superiore a quello della fisica (Metaphysica, VI, 1). L'ordine così riportato rispecchia la dignità degli oggetti, mentre dal punto di vista della ricerca e dell'apprendimento, rispecchiato anche dall'ordine delle opere, prima viene la fisica e ultima la filosofia prima o metafisica.

Un ulteriore chiarimento della differenza tra fisica e matematica è dato da Aristotele nel modo seguente: un oggetto fisico, per esempio un naso, può avere tra le sue proprietà quella caratteristica curvatura all'insù che lo fa

essere camuso. Ebbene, la nozione di 'camuso' è oggetto della fisica, perché è inseparabile dalla materia, nella fattispecie dal naso, mentre la nozione di 'curvo' è oggetto della matematica, in particolare della geometria, perché può essere studiata anche indipendentemente dalla sua appartenenza alla materia, cioè al naso. Esistono poi scienze che sono, per così dire, intermedie tra la fisica e la matematica, cioè le matematiche applicate, quali l'ottica, l'armonica, la meccanica e l'astronomia, di cui si è già parlato. Esse studiano gli aspetti quantitativi dei corpi fisici, per esempio la forma sferica della Terra, i quali sono oggetto anche della matematica, ma senza prescindere dal loro riferimento alla materia, cioè appunto ai corpi in questione (Physica, II, 2).

La Natura (phýsis) è per Aristotele l'insieme degli enti "naturali", definiti come aventi in sé il principio del moto e della quiete (II, 1). Questa definizione mostra che si tratta di enti mobili, cioè capaci di muoversi e di arrestarsi, ma tali da farlo per virtù propria, cioè da sé, a differenza dagli enti artificiali, che invece sono prodotti dall'uomo e quindi non hanno in sé il principio del moto e della quiete. Quali esempi di enti naturali Aristotele cita i corpi formati dai quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco), le piante e gli animali. Caratteristica generale della Natura è dunque il movimento (kínēsis), anzi, il mutamento (metabolḗ) in tutte le sue forme, ma un mutamento, per così dire, intrinseco, che appartiene agli enti naturali di per sé stessi e non ha la sua origine nell'azione dell'uomo. Di questo mutamento Aristotele indica anzitutto gli elementi indispensabili, cioè il "sostrato" (hypokeímenon), o "materia" (hýlē), che è ciò che muta, ossia che passa da uno stato a un altro, la "forma" (eĩdos o morphḗ), che è l'aspetto o la struttura assunta dal sostrato al termine del mutamento, e la "privazione" (stérēsis), la quale cosa è la mancanza di una determinata forma, ossia la condizione in cui si trova il sostrato prima di assumerla (II, 1).

La fisica deve ricercare, a proposito degli enti naturali, le loro cause, che possono essere – come si è detto – di quattro tipi: (1) la causa materiale, o materia di cui una cosa è composta, che coincide col sostrato del mutamento; (2) la causa formale, o forma, che è la struttura di una cosa, l'ordine in cui sono disposti i suoi costituenti, analoga alla 'formula' delle sostanze indicata dalla chimica moderna; (3) la causa motrice o efficiente, che è l'agente del mutamento, ciò che lo produce; (4) la causa finale, o fine, che è ciò a cui il mutamento approda e che spesso coincide con la forma (II, 3). Si tratta non di quattro cose, o tipi di cose, a sé stanti, bensì di quattro aspetti, o tipi di aspetti, della realtà naturale, che servono a spiegarla completamente. Aristotele infatti insiste ripetutamente sulla necessità che la fisica ricerchi tutti e quattro i tipi di cause, pur ammettendo che quelle formali e finali siano le più importanti. La causa finale è semplicemente il termine a cui tende il mutamento, cioè i cosiddetti "luoghi naturali" per i

corpi inerti e il compimento della crescita, cioè l'età adulta, per i corpi viventi, che in genere si esprime nella capacità di riprodursi.

Al concetto di causa finale sono connessi, per Aristotele, i concetti di "caso" (autómaton) e di "fortuna" (týchē), che pure sono all'origine di molti eventi. Il caso infatti è la deviazione di un processo dall'approdo al suo fine naturale, dovuta all'intervento di un accidente, cioè di un aspetto concomitante, ma non essenziale, di una delle sue cause, e la fortuna è un fatto analogo che si verifica nel campo delle azioni umane (II, 4-6). Allo stesso concetto è associato quello di 'necessità ipotetica', cioè la necessità di certi antecedenti in vista dell'effetto che ne consegue, che è anche il loro fine naturale, per esempio la necessità di determinate condizioni (nutrimento, clima, farmaci) in vista della salute, o di determinati eventi (fecondazione, gestazione, sviluppo) in vista della riproduzione (II, 9).

Particolarmente interessante è la definizione generale del movimento, inteso come qualsiasi forma di mutamento, cioè quella di "atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza" (III, 1). La potenza (dýnamis) è la possibilità reale e determinata di assumere una forma diversa da quella che già si possiede. Poiché questa assunzione avviene attraverso il mutamento, questo è l'atto (enérgeia), cioè la manifestazione reale, l'espressione concreta, di tale capacità. Solamente ciò che è in potenza, dunque, può mutare, e tutto ciò che muta contiene inevitabilmente della potenza, ma ciò che si attua nel mutamento non è un aspetto qualsiasi di ciò che muta, bensì quell'aspetto rispetto al quale esso è in potenza ("in quanto in potenza"). Da ciò si può vedere chiaramente come per Aristotele il movimento non sia uno stato, quale è la quiete e quale sarà il moto inerziale – cioè rettilineo e uniforme – per la meccanica moderna, ma sia un mutamento di stato, cioè un passaggio da uno stato a un altro.

Nella Fisica, che è l'opera dedicata allo studio della Natura e quindi del mutamento in generale, sono illustrate le caratteristiche e le condizioni di quest'ultimo. La prima di tali caratteristiche è il concetto di "infinito" (ápeiron). Questo non è, per Aristotele, un corpo esistente in atto, come era per i presocratici (Anassimandro e, forse, i pitagorici), né un principio della realtà ugualmente in atto, come era per Platone la cosiddetta "diade" indefinita, ma è un processo, cioè una realtà sempre in potenza. Per comprendere meglio i concetti di 'finito' e 'infinito' propri di Aristotele sarebbe meglio, forse, renderli con i termini 'compiuto' e 'incompiuto'. L'infinito, infatti, è alcunché di incompiuto, quale il processo di divisione di cui è suscettibile una grandezza (per es., una linea), che per Aristotele è divisibile all'infinito, o il processo di addizione di cui è suscettibile la serie dei numeri, che per lui è aumentabile all'infinito (III, 4-8).

Aristotele dunque non nega, come spesso si dice, l'esistenza dell'infinito o l'utilità di questo concetto, ma nega che l'Universo sia infinito e che

l'infinito sia uno dei principî da cui derivano tutte le cose. Egli ammette, invece, il carattere infinito di certe operazioni, per esempio la divisione e l'addizione, e in qualche modo anche il carattere infinito di certe realtà, quali il movimento e il tempo, che, come vedremo, sono per lui eterni, cioè senza inizio e senza fine. Quando Aristotele dice che l'Universo non può essere infinito, è perché lo concepisce come una grandezza sensibile, la quale, per quanto grande possa essere, deve essere sempre una grandezza finita.

Strettamente connessa alla concezione dell'infinito è la concezione aristotelica del "luogo" (tópos). Aristotele infatti non analizza lo 'spazio', come aveva fatto Platone, perché non ammette uno spazio infinito, ma analizza il luogo, cioè la porzione di spazio contenuta entro un limite, e lo definisce come "il limite interno del corpo contenente" (IV, 4). La totalità dello spazio esistente ha come suo luogo l'Universo stesso, il cui limite è concepito da Aristotele come una sfera estrema, il primo cielo, comprendente in sé ogni altra cosa. Al di fuori di questo non ci può essere né luogo né spazio, quindi l'Universo stesso non è in un luogo. L'interesse di questa dottrina è che essa concepisce lo spazio, cioè il luogo, non come una realtà assoluta, quale sarà per Newton, bensì come qualcosa di relativo ai corpi, cioè considera quello di spazio un concetto relazionale. Da questo concetto di luogo deriva la famosa dottrina aristotelica dei "luoghi naturali", secondo la quale i corpi fatti di acqua e di terra tendono naturalmente verso il basso, e quelli fatti di aria e di fuoco tendono naturalmente verso l'alto, dove il basso è costituito dal centro dell'Universo, cioè dal centro della Terra – che per Aristotele, come per tutti i cosmologi antichi, con la sola eccezione dei pitagorici, sta appunto al centro dell'Universo – e l'alto è costituito dalla zona vicina alla sfera estrema, cioè dal cielo (IV, 1). Per spiegare tale tendenza Aristotele è costretto ad attribuire ai corpi di terra e di acqua la proprietà della pesantezza, cioè il peso, e a quelli fatti di aria e di fuoco la proprietà della leggerezza.

Sempre dal concetto di luogo deriva, poi, la dottrina aristotelica dell'inesistenza del vuoto, la quale non significa l'impossibilità di realizzare artificialmente il vuoto all'interno di un recipiente, ma l'irreperibilità del vuoto in Natura, perché l'Universo è pieno di materia, distribuita in vari elementi, e lo spostamento dei corpi in esso non richiede affatto l'esistenza del vuoto, come pretendeva Democrito, ma avviene allo stesso modo in cui, per esempio, i corpi solidi si spostano all'interno dei liquidi (IV, 7). Una prova dell'inesistenza del vuoto è costituita dal fatto che i corpi in movimento i quali non siano costantemente mossi da qualche causa a un certo punto si arrestano, il che dimostra l'esistenza di un mezzo materiale – qual è tipicamente l'aria – all'interno del quale essi si muovono e col quale fanno attrito: se si muovessero nel vuoto, osserva Aristotele, essi non si fermerebbero mai (IV, 8).

Quest'ultima osservazione rivela che l'Universo a cui Aristotele si riferisce è sempre quello percepito dai sensi e che la sua meccanica è più in armonia di quella moderna con la nostra effettiva esperienza percettiva. L'ipotesi che i corpi si muovano nel vuoto è per Aristotele del tutto irreale; ciò non toglie che egli abbia intravisto come in tale ipotesi, cioè se non esistesse alcun attrito, i corpi in moto non si fermerebbero mai, il che è in qualche modo un'anticipazione del moderno principio di inerzia. Lo stesso vale per la sua affermazione secondo cui la velocità di caduta dei gravi è proporzionale al loro peso, vivacemente contestata da Galilei nel suo Dialogo sopra i due massimi sistemi. Essa infatti si riferisce al mondo dell'esperienza, in cui il vuoto non esiste, come è provato dall'osservazione a essa collegata da Aristotele, secondo la quale, "se si ammettesse il vuoto, tutti i corpi avrebbero la stessa velocità" (IV, 8, 216 a 11-21). Anche in questo caso egli sembra ipotizzare qualcosa di simile al principio di inerzia. "Ma – aggiunge subito Aristotele – ciò è impossibile".

L'ignoranza di tale principio gli rende difficile spiegare il movimento dei proietti, che diverrà oggetto della celebre teoria dell'impetus prima nel commentatore tardoantico Giovanni Filopono (m. 576 ca.) e poi nel fisico medievale Giovanni Buridano (XIV sec.). Secondo Aristotele, infatti, un proietto continua a muoversi anche dopo essersi separato dalla sua causa motrice perché continua a essere mosso dall'aria, che, spinta a sua volta dalla causa motrice, lo spinge di moto più veloce di quello che esso possiede verso il suo luogo naturale. Ciò rivela come Aristotele non concepisca la causazione del moto se non per contatto diretto tra il motore e il mosso, e quindi non riesca a spiegare la causazione del moto a distanza.

Un altro importante concetto connesso a quello di movimento, che Aristotele analizza nella Fisica, è quello di tempo. A questo proposito egli precisa l'analisi già iniziata da Platone, secondo cui il tempo coincide col movimento del cielo, osservando che il tempo, pur essendo connesso col mutamento – il quale ultimo, infatti, non è percepibile senza di esso – non coincide tuttavia con questo, perché nello stesso tempo possono verificarsi movimenti diversi. Il tempo è un aspetto del movimento, precisamente è "il numero del movimento secondo il prima e il poi", cioè la misura di esso secondo una successione (IV, 11). In tal modo anche il concetto di tempo, come quello di luogo, risulta essere un concetto relazionale; il tempo, infatti, da un lato è relativo al movimento, di cui è misura, e dall'altro è relativo all'anima, cioè al soggetto misurante, senza il quale non ci sarebbe alcuna misura (IV, 14).

Sono del tutto fuori luogo, quindi, le critiche mosse alla concezione aristotelica del tempo, secondo le quali il tempo di Aristotele sarebbe un tempo spazializzato. È vero che Aristotele si serve, nell'analisi del tempo, del concetto geometrico di punto per chiarire il concetto di 'istante', ovvero di

'adesso' (nŷn), che è il limite tra passato e presente e consente dunque di percepire il passaggio dal prima al poi, pur non trovandosi in nessun tempo e non essendo esso stesso tempo (IV, 12). Ma è anche vero che Aristotele riconosce la differenza tra il tempo e lo spazio affermando l'irreversibilità del tempo, anzi descrive quest'ultima in termini quasi esistenziali quando afferma che il tempo logora ogni cosa, cioè la fa invecchiare, e in un certo senso pone le cose fuori di sé stesse, cioè è "estatico" (IV, 13).

Importante è anche l'analisi delle diverse forme di 'mutamento', la quale dimostra ancora una volta la complessità di questo concetto e la sua differenza dal 'movimento' a cui si riferisce la meccanica moderna. Il mutamento, infatti, secondo Aristotele ha luogo in quattro diverse categorie dell'essere, il luogo, la qualità, la quantità e la sostanza. Il mutamento nel luogo è il movimento locale, o traslazione, e può essere rettilineo o circolare; quello nella qualità è l'alterazione; quello nella quantità è l'aumento e la diminuzione; quello nella sostanza è la generazione e la corruzione. Mentre le prime tre forme di mutamento presuppongono un sostrato permanente e avvengono sempre fra contrari, cioè fra termini opposti all'interno dello stesso genere (luoghi, qualità o quantità), la generazione e la corruzione si verificano fra contraddittori, cioè fra termini di cui l'uno è la negazione totale dell'altro, e sono rispettivamente il passaggio "da un nonsostrato a un sostrato" e il passaggio da un sostrato a un nonsostrato (V, 1-2).

Alla luce di questa dottrina è evidente l'incommensurabilità tra la fisica aristotelica e la meccanica galileiana, a causa del concetto aristotelico di mutamento-movimento, che ha un'estensione capace di abbracciare così la caduta di una pietra come il processo per cui un bambino diventa adulto, e del fatto che per Aristotele il movimento vero e proprio è più un mutamento di stato che uno stato (Kuhn 1985, p. X). Per la stessa ragione si comprende come la fisica di Aristotele sia interessata non soltanto all'aspetto quantitivo dei fenomeni, ma anche ai loro aspetti qualitativi, e come pertanto l'applicabilità a essa della matematica, che pure in qualche misura è presente anche in Aristotele, sia alquanto limitata.

Un altro importante aspetto del movimento analizzato nella Fisica, è il concetto di 'continuo' (synechḗs): mentre i movimenti possono essere continui, quando lo stesso movimento non si interrompe, oppure consecutivi, quando movimenti diversi si susseguono senza intervallo, il tempo è sempre e soltanto continuo, così come è continua l'estensione geometrica, cioè lo spazio, a differenza della serie numerica, che è invece discreta (Physica, V, 3). Questa dottrina consente di confutare i famosi argomenti di Zenone di Elea contro l'esistenza del movimento: Aristotele rileva infatti che tali argomenti non tengono conto del carattere continuo del tempo e dello spazio, i quali non sono divisibili rispettivamente in istanti

fatti di quiete o in punti dotati di estensione, perciò tali argomenti non sono concludenti (VI, 9).

Infine, negli ultimi due libri della Fisica, Aristotele sostiene la dottrina dell'eternità del movimento e quella della sua eteronomia, cioè della sua dipendenza da una causa diversa da ciò che è mosso. L'eternità del movimento risulta, da un lato, dal fatto che un eventuale inizio di esso sarebbe a sua volta una forma di movimento (inteso sempre come mutamento di stato) e un'eventuale cessazione di esso sarebbe anch'essa una forma di movimento, per cui il movimento si riproporrebbe comunque, e dall'altro lato essa risulta dall'eternità del tempo, da cui il movimento è misurato. Anche un eventuale inizio del tempo presupporrebbe, infatti, un 'prima' di esso, e quindi ancora un tempo, e un'eventuale cessazione di esso presupporrebbe un 'dopo' di essa, e quindi ugualmente un tempo (VIII, 1-3). Malgrado questi argomenti, che valgono per una serie ininterrotta di movimenti consecutivi, e quindi diversi, Aristotele identifica poi il movimento eterno con la rotazione del cielo su sé stesso, perché confonde il concetto di eterno con quello di continuo e constata che l'unico movimento continuo è quello circolare (VIII, 6-9). L'eteronomia del movimento, espressa dalla celebre affermazione che "tutto ciò che si muove è mosso da altro", chiamata poi 'principio di causalità', è dimostrata mediante l'osservazione che ciò che è mosso non può essere mosso da sé stesso, perché in tal caso sarebbe nello stesso tempo movente e insieme mosso, cioè in atto e in potenza rispetto allo stesso movimento, il che sarebbe contraddittorio (VIII, 4). Anche questa dottrina, apparentemente in contrasto col principio di inerzia, secondo il quale un movimento in atto in un mezzo che non offre resistenza apprezzabile non richiede nessuna causa per conservarsi, si fonda sul concetto di movimento come mutamento di stato, il quale mutamento anche secondo la fisica moderna richiede sempre una causa.

Dall'eteronomia del movimento – mediante l'osservazione che non si può procedere all'infinito nella catena dei motori mossi, perché nessuno di questi è sufficiente a spiegare l'esistenza del movimento, e una somma, anche infinita, di spiegazioni insufficienti non può dar luogo a una spiegazione sufficiente – Aristotele argomenta la necessità di un 'primo motore immobile' del cielo, privo di grandezza e dotato di potenza infinita (VIII, 10), il quale poi, nella Metafisica, sarà concepito come pura attività di pensiero, quindi come vita, e perciò come un dio. Questa dottrina, nella Fisica, serve soprattutto a confutare la teoria platonica secondo la quale il cielo sarebbe mosso da un'anima a esso immanente e semovente; essa tuttavia, in quanto esula dall'ambito della realtà sensibile, è ritenuta dallo stesso Aristotele di competenza non della fisica ma della filosofia prima, cioè della metafisica.

4. Cosmologia, meteorologia e studio dei corpi terrestri

Oltre a trattare del movimento in generale, delle sue caratteristiche e delle sue cause, Aristotele ha anche descritto l'Universo in cui viviamo – sia nel suo complesso sia nelle parti in cui lo riteneva diviso – elaborando in tal modo quella che modernamente potremmo chiamare una cosmologia e anche altre scienze più particolari, simili alla meteorologia e allo studio dei corpi terrestri (geologia, geofisica, mineralogia, chimica), che attualmente si chiamano 'scienze della Terra'. All'Universo nel suo complesso è dedicato il De caelo, o trattato sul cielo (ouranós), perché con questo termine Aristotele indica sia la sfera estrema che contiene l'Universo, sia la parte di questo a essa più vicina (cioè estendentesi dalle stelle alla Luna), sia l'Universo stesso. In tale trattato egli afferma anzitutto che l'Universo è un corpo perfetto, un solido a tre dimensioni, di forma sferica e quindi finito, nel senso – come si è visto – di compiuto (De caelo, I, 1; I, 5).

Il cielo propriamente detto, cioè la regione dell'Universo compresa tra la sfera estrema e la Luna, è costituito da un elemento diverso dai quattro tradizionali che formano i corpi terrestri (terra, acqua, aria e fuoco), il quale è ingenerato e incorruttibile, non suscettibile di aumento e diminuzione, inalterabile, dotato per sua natura di moto circolare continuo ed eterno: l'"etere" (aithḗr, termine che indica 'ciò che sempre (aeí) corre (theĩ)' (I, 3). Con questa dottrina Aristotele inaugura una distinzione destinata a durare per quasi venti secoli, quella fra cielo e Terra, concepiti come due mondi completamente diversi, costituiti di materie diverse, dotati di movimenti diversi e soggetti a leggi assolutamente diverse: di tipo matematico, cioè regolare, necessario, quelle che regolano i fenomeni celesti, e di tipo fisico, ossia più flessibile, valido solamente "per lo più", quelle che regolano i fenomeni terrestri. All'interno del cielo si trovano infatti i corpi formati dagli altri quattro elementi, distribuiti nell'ordine seguente: intorno al centro dell'Universo c'è anzitutto la Terra, al disopra della Terra l'acqua, al di sopra dell'acqua l'aria e al di sopra dell'aria il fuoco, o un'aria particolarmente infiammabile e suscettibile di trasformarsi in fuoco (I, 8). Al di fuori del cielo, invece, non c'è né luogo, né vuoto, né tempo, ma certi enti da cui dipendono l'essere e la vita di tutti gli altri, cioè il motore immobile, o – come vedremo – i motori immobili (I, 9). L'Universo nel suo complesso, secondo Aristotele non è né generato né corruttibile, quindi eterno, non soltanto nel senso che è eterna la materia (i cinque elementi) di cui esso è costituito, ma anche nel senso che è eterno l'ordine in cui tale materia è disposta, cioè quell'ordine che in greco è significato in particolare dal termine 'Cosmo' (kósmos) (I, 10-12).

Il cielo propriamente detto è animato, vale a dire dotato di anima, quindi vivente (II, 1), anche se il suo movimento proviene presumibilmente da un ente che non ha bisogno di compiere alcuna azione, perché è già fine a sé stesso, e dunque è immobile (II, 12). Come ogni vivente, il cielo possiede un lato destro e uno sinistro, un alto e un basso, un davanti e un dietro (II, 2);

esso è di forma sferica, ruota su sé stesso di moto regolare e continuo, e contiene al suo centro la Terra, sferica anch'essa, ma immobile (II, 3-6).

Questo modello cosmologico, che è stato chiamato da Kuhn l'"Universo a due sfere", non è stato inventato da Aristotele, ma era comune a tutti i cosmologi precedenti (con la sola eccezione dei pitagorici) e aveva trovato la sua descrizione più completa nel Timeo di Platone; non è giusto, pertanto, considerarlo il modello aristotelico dell'Universo. Nella regione celeste si trovano, secondo Aristotele, anzitutto le stelle che in seguito furono dette "fisse", perché apparentemente dotate di un unico moto, come se fossero tutte infisse in una stessa sfera, e poi i pianeti (tra i quali Aristotele annoverava anche il Sole), cioè gli astri dotati di moto apparentemente irregolare e perciò detti "erranti" (tale è il significato del greco planêtai). Anche gli astri sono fatti di etere e si muovono di moto circolare, perché sono tutti infissi in qualche sfera: le stelle fisse sono tutte nella sfera estrema e ciascuno dei pianeti è infisso in una sfera interna e concentrica rispetto a quella delle stelle (II, 7-8).

Il Sole è fatto anch'esso di etere, ma col suo movimento infiamma l'aria che gli sta sotto, producendo in tal modo luce e calore. Anche gli astri sono dotati di anima, quindi sono esseri viventi: essi coincidono con gli dèi della mitologia greca (Metaphysica, XII, 8). Gli astri sono disposti secondo un ordine di perfezione: mentre la sfera delle stelle fisse, che è la più alta e quindi la più perfetta, realizza il suo fine, che è lo stesso moto circolare, con un solo movimento, gli altri astri lo realizzano per mezzo di più movimenti (De caelo, II, 12). Anzi, Aristotele fa propria la teoria elaborata qualche anno prima dall'astronomo Eudosso di Cnido per ricondurre a regolarità i moti apparentemente irregolari dei pianeti, secondo la quale il moto di ciascun pianeta sarebbe la risultante della combinazione di più moti circolari, come se il pianeta fosse trasportato da un gruppo di sfere solidali tra loro perché aventi ciascuna i poli infissi nella superficie di quella superiore, ma ruotanti ciascuna su un asse inclinato diversamente. Eudosso aveva calcolato che, per spiegare i moti dei sette pianeti (Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio, Sole e Luna), fossero necessarie 26 sfere; il suo allievo Callippo, anch'egli astronomo, aveva portato tale numero a 33; Aristotele, concependo tali sfere come materiali, cioè composte di etere, ritiene necessario inserire tra l'una e l'altra delle sfere "retrograde", allo scopo di eliminare l'effetto di trazione derivante dal contatto, portandone quindi il numero complessivo a 55, che con la sfera delle stelle fisse diventa 56. In ciò egli non fa che basarsi sui risultati più aggiornati della scienza del suo tempo. Nella Metafisica, dove dimostra che ogni movimento eterno, come quello del cielo, richiede un motore che sia sempre in atto, cioè sia puro atto, e quindi sia immobile, Aristotele è in tal modo costretto ad ammettere ben 56 motori immobili, anche se tra essi ve n'è uno che è primo e unico nella sua specie, cioè il motore della sfera estrema, che pertanto è chiamato il "primo motore

immobile" (Metaphysica, XII, 6-8). Poiché la sfera estrema coinvolge nel suo movimento tutte le altre, aggiungendo quindi il movimento da essa impresso loro a quello che ciascuna di esse già possiede in virtù del suo proprio motore, il primo motore immobile è, indirettamente e in concorso, lui solo, con tutti gli altri, causa di tutto ciò che avviene nell'Universo e perciò è paragonato a un generale che comanda l'intero esercito o a un padrone che governa l'intera casa (ibidem, 10).

Nel De caelo Aristotele dimostra la sfericità della Terra anche con argomenti scientificamente validi, quali il profilo di essa che si produce nelle eclissi lunari, e rimanda per la stima della grandezza al valore fornito dai matematici che è pari a 400.000 stadi (De caelo, II, 13-14); un secolo più tardi Eratostene avrebbe dimostrato che essa è di circa 252.000 stadi (39.690 km ca.). Nella seconda parte di quest'opera si dedica allo studio della regione terrestre, affermando che essa è abitata da corpi costituiti dai quattro elementi tradizionali, ciascuno dei quali è soggetto per via naturale alle altre forme di movimento, cioè generazione e corruzione, aumento e diminuzione, alterazione e traslazione rettilinea verso l'alto e verso il basso. Questi sono i moti naturali, prodotti dal peso e dalla leggerezza, a cui si aggiungono i moti violenti, prodotti da un agente esterno, per esempio dall'uomo. La regione terrestre è dunque caratterizzata soprattutto dal fenomeno della generazione e della corruzione. A questo fenomeno Aristotele dedica un intero trattato, immediatamente successivo al De caelo, cioè il De generatione et corruptione, nel quale mostra che persino i quattro elementi terrestri si generano e si corrompono, cioè si trasformano l'uno nell'altro. Per poter fare questo, essi devono avere un sostrato comune, cioè quella che poi sarà chiamata la "materia prima", di cui Aristotele ammette l'esistenza precisando però che essa non si trova mai separata, cioè da sola, ma sempre e soltanto nell'uno o nell'altro degli elementi (De generatione et corruptione, II, 1). Ciascuno dei quattro elementi terrestri è caratterizzato da alcune qualità, le quali si dispongono tra loro in coppie di opposti e sono anch'esse quattro: caldo e freddo, secco e umido. Pertanto la terra è caratterizzata dal freddo e dal secco, l'acqua dal freddo e dall'umido, l'aria dall'umido e dal caldo, il fuoco dal secco e dal caldo (ibidem, 2-3).

Le trasformazioni reciproche tra gli elementi avvengono quando, per esempio, il fuoco si umidifica e diventa aria, l'aria si raffredda e diventa acqua, l'acqua si secca e diventa terra, la terra a sua volta si riscalda e diventa fuoco. Si produce in tal modo un ciclo continuo di trasformazioni, causato dai moti celesti, in particolare dal moto del Sole (il quale, ruotando intorno alla Terra secondo un piano inclinato rispetto all'asse terrestre, il cosiddetto "cerchio obliquo", si avvicina e si allontana rispetto alle sue diverse zone, producendo in tal modo le varie trasformazioni) e dal moto della sfera estrema, che con la sua uniformità assicura continuità al ciclo.

Questo ciclo pertanto è interpretato da Aristotele come imitazione, da parte degli elementi terrestri, del moto circolare del cielo (ibidem, II, 10). Un fenomeno analogo si verifica a livello dei corpi terrestri, cioè gli animali e le piante, formati dalla mescolanza tra i vari elementi. Anche questi si generano per l'azione del Sole che si avvicina, producendo luce e calore, e si corrompono per l'azione del Sole che s'allontana; anche il succedersi delle loro generazioni e corruzioni, per l'azione della sfera estrema, dà luogo a un ciclo continuo. Se nel caso degli elementi la continuità è assicurata dal persistere del medesimo sostrato, nel caso degli esseri viventi essa è assicurata dalla loro riproduzione, la quale è pertanto interpretata anch'essa come un'imitazione del moto circolare del cielo e come un tentativo, da parte degli esseri corruttibili, di partecipare all'eternità, e quindi alla divinità, di quelli incorruttibili (De anima, II, 4).

Un particolare interesse, dal punto di vista scientifico, presenta il trattato intitolato Meteorologica (letteralmente 'Sulle cose che stanno in alto'), dedicato a una serie di fenomeni naturali che hanno luogo nella regione compresa fra la Terra e il cielo, quella che noi chiamiamo atmosfera, nonché a vari fenomeni terrestri, dei quali si forniscono varie spiegazioni, a volte ingenue e a volte alquanto sofisticate. La zona compresa fra la Terra e il cielo è occupata, secondo Aristotele, dall'aria, di cui la parte più alta, a contatto col cielo, è calda e secca, perciò facilmente infiammabile, e quella più vicina al suolo è calda e umida. Nell'aria si producono anche due forme di esalazione, quella dell'acqua, che è umida ed esala vapore, e quella della terra del suolo, che è invece secca ed esala il fumo (Meteorologica, I, 3). Dell'esalazione terrestre nella parte di aria più alta Aristotele si serve per spiegare il fenomeno delle stelle cadenti, che sarebbero parti di esalazione frantumate in varie direzioni e infiammate a causa del calore, nonché il fenomeno dei fulmini, dovuti all'espulsione dalle nubi di parti infiammate di esalazione terrestre (I, 4). Allo stesso modo egli spiega le comete, che sarebbero esalazioni terrestri condensate, le quali, incontrando strati di esalazione più bassi, assumerebbero la caratteristica forma di stella chiomata, pur non avendo nulla a che fare con le stelle, in quanto queste ultime appartengono alla zona al di sotto della Luna (I, 7). E un fenomeno analogo sarebbe la 'Via Lattea', generata dall'attrito prodotto sull'esalazione terrestre dalla traslazione dell'intero cielo (I, 8).

L'esalazione dell'acqua, combinata con l'azione del freddo, produce invece fenomeni quali le nuvole, la nebbia, la pioggia, la rugiada, la brina, la neve e la grandine (I, 9-12). Dal concentrarsi dell'acqua nel sottosuolo avrebbero poi origine i fiumi, alla cui descrizione anche geografica Aristotele dedica ampio spazio (I, 13). Il mare avrebbe origine dall'acqua che ricade sulla Terra e occupa il posto che, nella distribuzione degli elementi tra le varie zone dell'Universo, spetta appunto all'acqua. Particolare attenzione è dedicata al sapore salato del mare, spiegato correttamente come dovuto alla

mescolanza dell'acqua col sale, pur nella convinzione che anche questo sia un'esalazione terrestre che ricade poi nel mare (II, 1-2).

Come prova del fatto che tale sapore è dovuto alla presenza del sale Aristotele cita due esperimenti: il fatto che se s'immerge nel mare un vaso di cera ben chiuso, l'acqua che filtra in esso è dolce, e il fatto che se s'introduce del sale in un recipiente di acqua, aumentandone la densità, si vedono galleggiare le uova allo stesso modo in cui le navi galleggiano più facilmente sul mare che sui fiumi (II, 3). Il primo esperimento sembra impossibile, perché la cera non funge da filtro, ma il secondo è pienamente verosimile e a sostegno della teoria dimostrata da esso Aristotele cita anche il caso del "lago di Palestina", cioè il Mar Morto, dove ogni corpo galleggia a causa dell'alta densità prodotta dal sale. All'esalazione terrestre sono ricondotti anche altri 'fenomeni terrestri': i venti, il terremoto, che è l'eruzione tutta insieme di tale esalazione dall'interno della Terra (II, 7-8), il tuono, che è il rumore prodotto dall'urto dell'esalazione infiammata contro le nuvole, e il lampo, che è la fuoriuscita sottile e debole della stessa dalle nuvole. Il lampo appare prima del tuono, pur essendo a esso conseguente, perché la vista precede l'udito (II, 9); al fenomeno della riflessione ottica è ricondotto, invece, l'arcobaleno, prodotto appunto dalla riflessione della luce per opera delle gocce d'acqua sospese nell'aria, a proposito della quale Aristotele fornisce una spiegazione alquanto complicata della scomposizione dei colori (III, 2-5).

Infine, nel Libro IV dei Meteorologica, l'autenticità del quale è da qualcuno contestata, si avanza la spiegazione di vari fenomeni prodotti dall'azione congiunta delle due qualità attive, cioè il caldo e il freddo, quali la cottura nelle sue varie forme, la maturazione, la solidificazione e la liquefazione (IV, 2-6). Attraverso la combinazione dei quattro elementi in varie guise, per solidificazione e per liquefazione, o soluzione, Aristotele spiega il formarsi di sostanze quali la soda, il sale, la pietra, l'argilla, l'olio, il vino, il latte e il sangue (IV, 7). Con criteri analoghi spiega il formarsi dei corpi "omeomeri", cioè fatti di parti uguali, quali i metalli e i tessuti organici (carne, ossa, tendini, pelle, capelli e vene, negli animali; corteccia, foglie e radici nelle piante), dal comporsi dei quali tra loro risulta poi la costituzione dei corpi "anomeomeri", cioè fatti di parti diverse, quali viso, mano, piede e così via (IV, 10-12).

Non si saprebbe dire, dal punto di vista della scienza moderna, se tali spiegazioni rientrino nel campo della fisica, della chimica o della biologia; in ogni caso, pur nella loro frequente ingenuità, esse sono l'espressione di uno sforzo immenso per ricondurre a chiarezza e ordine l'intero campo dell'esperienza umana per mezzo di criteri limitati nel numero e tra loro coerenti. Non manca il ricorso a spiegazioni di tipo anche geometrico, come nel caso dell'arcobaleno e dei venti, mentre è sempre assente la misurazione

quantitativa, probabilmente a causa della mancanza di strumenti adeguati, oppure anche per scarso interesse verso questo aspetto della realtà.

5. Lo studio della Natura vivente

Oltre che sulla Natura in generale – sulla regione celeste e su quella terrestre – Aristotele ha concentrato la sua attenzione sulla Natura vivente, cioè sul mondo vegetale e animale, che è quello che destava maggiormente il suo interesse a causa della sua complessità e nello studio del quale egli ha portato i maggiori contributi scientifici, sì da essere considerato il fondatore della biologia come scienza. Non è un caso che Charles Darwin, l'autore di quella vera e propria rivoluzione scientifica della biologia moderna che è la teoria dell'evoluzione, e che oggi molti contrappongono ad Aristotele, abbia dichiarato in una famosa lettera a William Ogle (22 febbraio 1882): "Linneo e Cuvier sono stati i miei due dèi, [...] ma essi erano dei semplici scolaretti rispetto al vecchio Aristotele" (Darwin 1887, p. 427).

La serie delle opere biologiche di Aristotele è preceduta, nel Corpus Aristotelicum, dal De anima, il che non deve sorprendere, perché per "anima" (psychḗ) Aristotele non intende soltanto né principalmente l'anima umana, ma in generale il principio che distingue gli esseri viventi dai non viventi e quindi è comune a tutta la Natura vivente (De anima, I, 1). Perciò lo studio dell'anima, più che costituire una psicologia nel senso moderno del termine, non è altro che l'introduzione alla scienza della vita, cioè a quella che oggi chiamiamo biologia. All'inizio del Libro II del De anima, infatti, dove comincia a esporre la propria concezione dell'anima, Aristotele individua l'oggetto di tale studio in quei corpi naturali, cioè dotati della capacità di mutare "da sé", che possiedono anche la vita (zōḗ), intesa come capacità di nutrirsi, di crescere e di deperire (II, 1). Questa caratterizzazione della vita per mezzo delle sue funzioni più elementari, le sole possedute dalle piante, indica l'intenzione di considerare il fenomeno della vita in tutta la sua ampiezza, dalle funzioni, appunto, più elementari, a quelle superiori e più complesse possedute dagli animali e infine dall'uomo. L'anima è perciò definita come la 'forma' di tali corpi naturali, cioè dei corpi naturali capaci di vivere (Aristotele dice "dei corpi che possiedono la vita in potenza"), dove per "forma" (eĩdos) egli intende la struttura, la conformazione, l'organizzazione interna che permette loro di vivere. Subito dopo la definisce anche come l'"atto" (entelécheia), cioè la perfezione, la presenza effettiva di tale capacità, precisando che si tratta di un "atto primo", ovvero del possesso di una capacità che sussiste anche quando questa non è esercitata (per es., nel sonno). Poiché un corpo capace di vivere è necessariamente strutturato in organi, Aristotele definisce poi l'anima anche come l'atto, ossia la capacità di vivere o in altre parole l'organizzazione interna, di un corpo naturale fornito di organi (II, 1). Da questa definizione appare chiaramente che l'anima non è una realtà contrapposta al corpo, che possa essere separata da questo, qual

era per la tradizione pitagorico-platonica, ma è la sua intrinseca capacità di vivere e costituisce con esso un'unità inscindibile, quella che comunemente è chiamata l'unità psicofisica. A sua volta il corpo dotato di anima non è un corpo inerte, a cui l'anima si aggiunga in modo estrinseco, ma è un corpo vivente, che, se fosse privato della vita, non sarebbe più lo stesso. Aristotele esprime efficacemente questo concetto dicendo che l'anima è per il corpo ciò che la vista è per l'occhio: come un occhio privo della vista sarebbe un occhio solamente "per omonimia", cioè soltanto di nome (per es., un occhio dipinto), così un corpo organico privo dell'anima sarebbe tale soltanto di nome. L'anima non è, dunque, una funzione, o un complesso di funzioni che possano essere svolte da qualsiasi corpo, ma è una capacità di funzionare posseduta soltanto dai corpi dotati di vita, cioè dai corpi organici. Di questi essa non solamente è causa del vivere, ma è anche causa dell'essere, perché per i viventi l'essere è il vivere, quindi è la causa formale, l'essenza, senza di cui essi non sono più quello che sono (II, 4).

La vita si caratterizza, secondo Aristotele, per varie funzioni, che possono essere classificate in tre gruppi: (1) quelle connesse alla nutrizione, cioè alla crescita e al deperimento, nonché alla riproduzione, che sono proprie di tutti gli esseri viventi e sono le sole possedute dalle piante; (2) quelle connesse al movimento e alla percezione, che sono proprie di tutti gli animali; (3) quelle connesse al pensiero e a tutte le attività che lo presuppongono, che sono proprie soltanto dell'uomo. Ciascuno di questi tre tipi di funzioni ha pertanto per principio, cioè per causa, nel senso di causa formale, un diverso tipo di anima, quella vegetativa, quella sensitiva e quella intellettiva (II, 2). Queste tuttavia non sono tre anime che possano coesistere in uno stesso individuo, ma la più complessa include sempre in sé la meno complessa, cioè – come dice Aristotele – la "contiene in potenza" (II, 3). Ciò significa che l'anima umana possiede anche le capacità dell'anima degli altri animali, e l'anima degli animali possiede anche le capacità dell'anima delle piante.

A ciascuna delle suddette funzioni Aristotele dedica una trattazione specifica, precisando che la nutrizione è una specie di cottura, prodotta dal calore vitale, e che la riproduzione è il fine di tutte le specie viventi, animali e piante, le quali in tal modo partecipano dell'eterno (II, 4). Ciò dimostra che per fine, oppure per causa finale, egli non intende un'intenzione cosciente, ma una tendenza naturale, insita nei viventi e rivolta alla loro stessa conservazione e piena realizzazione. Per questo il fine viene a coincidere con la forma, cioè con la perfezione del vivente, perché è la piena realizzazione di questa.

Una particolare attenzione è dedicata alla percezione degli oggetti per mezzo dei sensi, che è comune a tutti gli animali e che è definita come assunzione della forma degli oggetti senza la loro materia, ossia come una

sorta di assimilazione degli oggetti da parte degli organi di senso, senza tuttavia che questi siano compenetrati dalla loro materia; ciò si verifica in ciascuno dei cinque sensi: vista, udito, olfatto, gusto e tatto (II, 5-12). Aristotele poi analizza altre funzioni legate alla percezione, cioè il cosiddetto "senso comune", che è la capacità di percepire oggetti comuni a più sensi, la coscienza di percepire e l'immaginazione, facoltà possedute da tutti gli animali (III, 1-3).

In seguito Aristotele analizza l'unica facoltà propria soltanto dell'uomo, il pensiero appunto, di cui ipotizza la separabilità dal resto dell'anima in due famosi capitoli l'interpretazione dei quali è alquanto controversa e appare di competenza più dell'antropologia, o della metafisica, che della biologia (III, 4-5). Infine, egli studia il principio del movimento degli animali, da lui identificato con la facoltà di desiderare, o "appetito" (órexis), la quale presuppone sempre una conoscenza del suo oggetto, di tipo sensitivo o di tipo intellettivo (III, 7-10); anche questa parte, nella misura in cui investe il concetto di desiderio razionale e fa riferimento all'azione (prãxis), rientra nell'antropologia e forse anche nella filosofia pratica.

La trattazione aristotelica delle piante, cioè un trattato intitolato De plantis, menzionato negli antichi cataloghi delle sue opere, non ci è pervenuta, se mai è esistita (il trattato omonimo pervenuto nel Corpus Aristotelicum non è di Aristotele), mentre abbiamo una Storia delle piante scritta dal suo allievo e successore Teofrasto. Ci sono pervenuti invece, fortunatamente, i numerosi trattati dedicati agli animali: i più importanti fra questi sono la Historia animalium, in 10 libri, di alcuni dei quali l'autenticità è controversa, il De partibus animalium, in 4 libri, e il De generatione animalium, in 5 libri. Nel titolo del primo trattato il termine 'storia' (historía) va inteso non nel senso moderno, ma in quello greco di descrizione, raccolta di osservazioni, esposizione di dati. L'opera contiene infatti una quantità enorme di descrizioni, relative a circa cinquecento specie di animali, che riguardano sia le parti di cui sono costituiti, sia la loro riproduzione, sia i loro comportamenti; un simile contenuto viene perciò in parte a sovrapporsi a quello degli altri due trattati, ponendo il problema del suo rapporto con essi. Aristotele stesso suggerisce il modo d'intendere tale rapporto in un passo del De partibus animalium, dove afferma che nella Historia ha esposto di quali parti sia costituito ciascun animale, e ora, nel De partibus appunto, esporrà per quali cause ognuna di esse si presenti come è (De partibus animalium, II, 1). Sembra dunque che il De partibus animalium e il De generatione animalium costituiscano la spiegazione delle cause, del 'perché', dei fenomeni esposti nella Historia, la quale sarebbe invece l'esposizione del 'che', ma non sempre questa distribuzione di compiti è di fatto rispettata, perché spesso anche la Historia contiene vere e proprie spiegazioni causali, che ne fanno un trattato in sé autonomo.

L'attenzione di Aristotele è rivolta anzitutto alla descrizione delle "parti" di cui si compongono gli animali, cioè gli organi e i tessuti di cui essi sono costituiti. Egli si serve delle testimonianze di numerosi esperti, allevatori, pescatori, cacciatori, viaggiatori, macellai, ma anche di osservazioni dirette, compiute talvolta attraverso la dissezione. In un passo, infatti, afferma che "l'osservazione è difficile, ed è possibile raccogliere adeguate informazioni, se si ha un effettivo interesse per tali problemi, soltanto sugli animali uccisi per soffocamento dopo averli fatti dimagrire" (Historia animalium, III, 3, 513 a 12 segg.). Nell'animale strangolato, il sangue non è ancora defluito dalle vene, che sono più evidenti se esso è anche dimagrito, perciò si può osservare una situazione il più possibile somigliante a quella dell'animale vivo; grazie a questo metodo, Aristotele ha inaugurato lo studio dell'anatomia, sia animale sia umana. Nell'analisi delle parti degli animali egli pratica il confronto tra animali della stessa specie, di specie diverse all'interno dello stesso genere, per esempio le varie specie di pesci o di uccelli, e di genere diverso, per esempio mammiferi e pesci (la distinzione fra "specie" e "genere" non è però fissa e sembra dettata per lo più da esigenze logiche di classificazione, piuttosto che dalla convinzione dell'esistenza reale di questi raggruppamenti). Mentre nello stesso genere e nella stessa specie sono riscontrabili, per gli stessi organi, somiglianze e differenze di grandezza e di posizione, tra animali di generi diversi sono riscontrabili rapporti di analogia, cioè identità di funzioni tra organi morfologicamente molto diversi, quali i polmoni nei mammiferi e le branchie nei pesci. L'analogia si rivela così uno strumento di grande valore euristico, grazie al quale si può dire che Aristotele abbia posto le basi dell''anatomia comparata'. Il suo contributo a questa disciplina doveva essere contenuto anche nelle "tavole anatomiche", di cui si è conservato solamente il titolo di Anatomíai nei cataloghi delle sue opere, ma alle quali egli rinvia spesso, specialmente nella Historia animalium.

Attraverso tali analisi Aristotele giunge a costruire una grande teoria delle parti degli animali, secondo la quale i quattro elementi e le loro qualità fondamentali (caldo e freddo, secco e umido), combinandosi tra loro in varia guisa, darebbero luogo alle parti omogenee ("omeomere"), che sono i tessuti, quali il sangue, la carne, le ossa, la pelle, le cartilagini e così via. Queste, a loro volta, combinandosi tra di loro, darebbero luogo alle parti non omogenee ("anomeomere"), che sono gli organi, quali il cuore, i polmoni, il cervello, il fegato e così via. Infine, gli organi, riuniti insieme in un unico organismo, cioè un corpo composto appunto di organi, darebbero luogo a un individuo animale. Il principio di unità, che tiene insieme le diverse parti e le costituisce in un tutto unitario, è sempre la funzione che esse devono svolgere, per cui si può dire che i tessuti sono in funzione degli organi e questi dell'intero organismo. Il concetto di funzione rinvia al tema della spiegazione, cioè della ricerca delle cause, dei fenomeni biologici, e ciò fa

della biologia di Aristotele, per esprimerci in linguaggio moderno, non soltanto un'anatomia comparata, ma una vera e propria fisiologia. Anche lo studio degli animali, infatti, è una vera e propria scienza, cioè una conoscenza delle cause, le quali sono – come è precisato all'inizio del De partibus animalium – tutti e quattro i tipi di cause distinti nella Fisica, cioè quella materiale, quella formale, quella efficiente e quella finale. La più importante di queste, quella che fornisce la spiegazione migliore dei fenomeni biologici, è secondo Aristotele la causa formale, vale a dire la forma, la struttura unitaria degli animali, il modo in cui il loro corpo è organizzato al fine di poter svolgere le sue funzioni vitali, cioè quelle di crescere, di conservarsi e di riprodursi.

Il principio fondamentale della biologia aristotelica è infatti che la funzione spiega l'organo, ossia che per capire l'anatomia dell'organo è necessario tenere presente la funzione che esso deve compiere. In tal modo anche le parti materiali, che pure svolgono un ruolo importante – quello, appunto, di causa materiale – s'inseriscono in una struttura necessaria, e ciò consente di operare vere e proprie dimostrazioni anche dove si tratta però di una necessità ipotetica, o condizionale, cioè subordinata al raggiungimento di un determinato fine: per esempio, è necessario che i denti, o le corna, siano composti di materiale duro, perché ciò è richiesto dalla funzione che devono svolgere. Poiché tutte le funzioni dell'organismo sono orientate al mantenimento del proprio essere e al tempo stesso, attraverso la riproduzione, al mantenimento della specie, la causa formale, ossia l'essere dell'individuo e della specie, viene a coincidere, in biologia, con la causa finale. Si chiarisce così il senso del finalismo aristotelico: questo non ha nulla di antropocentrico, né di provvidenzialistico, ma è un finalismo interno a ciascuna specie, volto unicamente alla conservazione di essa. E se in qualche passo – famoso quello di Politica, I, 8, 1256 b 15-20 – Aristotele dà l'impressione di considerare le piante in vista degli animali e questi in vista dell'uomo, egli si riferisce solamente a un uso accidentale che può essere fatto di una specie da parte di un'altra, non a un autentico finalismo proprio delle specie. Ciò non toglie che l'uomo goda di una superiorità su tutti gli altri animali, a causa del suo portamento eretto e della complessità delle sue funzioni, e che tutti gli animali si dispongano in una scala continua (la famosa scala naturae) a mano a mano che s'allontanano dall'uomo. Anzi tale scala si estende, attraverso tutte le specie animali, sino alle piante e alle rispettive specie, e da queste prosegue ancora in giù verso gli esseri inanimati, in modo tale che le differenze tra le specie contigue siano minime e spesso impercettibili (Historia animalium, VIII, 1; De partibus animalium, IV, 5).

Meno successo Aristotele ha avuto in un'altra sua famosa teoria fisiologica, concernente il primato del cuore, negli animali superiori, su qualsiasi altro organo. Egli attribuisce infatti una grande importanza al

calore, come fonte della vita: il calore vitale, a suo giudizio, consente la digestione del cibo, che – come si è detto – è una vera e propria cottura e trasforma il cibo stesso in sangue, il quale a sua volta distribuisce il nutrimento a tutte le parti dell'organismo. La fonte del calore, secondo Aristotele, è appunto il cuore, nel quale si forma il sangue, che viene a essere così il principio dell'intero organismo vivente (De partibus animalium, III, 4). Questa teoria esclude l'altra, proposta dal pitagorico Alcmeone e ripresa da Platone, secondo cui l'organo principale sarebbe il cervello; per Aristotele infatti il cervello ha soltanto la funzione di refrigerare il sangue, cioè una funzione opposta a quella del cuore e alquanto secondaria. Il cuore, per mezzo delle vene, distribuisce il sangue all'intero organismo e recepisce anche gli stimoli provenienti dagli organi di senso; dunque Aristotele ignora completamente l'esistenza del sistema nervoso, cioè la funzione dei nervi collegati col cervello. Ciò che lo induce, per sua stessa dichiarazione, ad affermare la centralità del cuore, è l'osservazione del fatto che quest'organo sia il primo a formarsi nello sviluppo dell'embrione. Benché questa teoria si sia rivelata completamente errata, essa ha esercitato un'influenza positiva su William Harvey, il quale, avendo studiato a Padova alla Scuola degli aristotelici, attribuì al cuore quella funzione centrale che gli consentì di scoprire la circolazione del sangue (De motu cordis, 1628).

Nella sua ricerca volta a scoprire, di tutte le specie animali, soprattutto la causa formale, cioè l'essenza, Aristotele fa un largo uso del metodo platonico della divisione, da lui appreso nell'Accademia, trasformandolo tuttavia da semplice dicotomia, qual era sostanzialmente per Platone, in un'enumerazione di più differenze tra le varie specie, sino a scoprire la differenza sufficiente a distinguere ciascuna specie da tutte le altre, cioè la "differenza specifica", che ne costituisce l'essenza (De partibus animalium, I, 2). Per mezzo di questo metodo Aristotele, pur avendo uno scopo non meramente classificatorio ma essenzialmente definitorio, cioè esplicativo, finisce col costruire una vera e propria classificazione di tutti gli animali, destinata a durare per molti secoli. Egli divide infatti tutti gli animali in "sanguigni" e "privi di sangue", distinzione corrispondente a quella moderna tra vertebrati e invertebrati. Divide poi i sanguigni, secondo il modo della loro riproduzione, in vivipari e ovipari; i vivipari, corrispondenti ai moderni mammiferi, in quadrupedi, cetacei e chirotteri (affermando, in particolare, che le balene e i delfini sono mammiferi). Gli ovipari, a loro volta, sono divisi, secondo il tipo di respirazione, in dotati di polmoni, cioè rettili e uccelli, e dotati di branchie, cioè pesci. Gli animali privi di sangue sono divisi in molluschi, crostacei, gasteropodi e insetti; di questi ultimi Aristotele descrive esattamente la riproduzione per mezzo di larve, ma s'inganna attribuendo a molte specie la generazione spontanea, cioè dal fango.

Alla riproduzione egli dedica, come s'è detto, un intero trattato, il De generatione animalium, dove sono ampiamente analizzati la differenza tra i

sessi, gli organi sessuali e le loro funzioni, lo sviluppo dell'embrione e i caratteri sessuali secondari. Anche nella spiegazione della generazione è attuata la distinzione tra i quattro tipi di causa, attribuendo al seme maschile, o sperma, la funzione di causa motrice e insieme formale, e al mestruo femminile la funzione di causa materiale. Lo sperma è la parte più vitale del sangue, quella prodotta dalla maggior concentrazione di calore vitale: esso può essere prodotto soltanto dai maschi, perché – secondo Aristotele – i maschi possiedono più calore vitale delle femmine. Nello sperma infatti è contenuto il cosiddetto "pneuma", cioè una specie di soffio caldo, rivelato dall'aspetto schiumoso dello stesso sperma, il quale ha il potere di trasmettere alla materia fornita dal mestruo (sangue che non riesce a trasformarsi in seme per difetto di calore) una serie di impulsi meccanici, i quali danno vita all'embrione e ne orientano lo sviluppo sino a formare l'individuo adulto (De generatione animalium, II, 2). Lo sperma, pertanto, agisce come causa motrice, ma al tempo stesso trasmette all'embrione la forma del genitore, cioè l'anima, e quindi agisce come causa formale; infine, l'orientamento che esso imprime agli impulsi meccanici è diretto verso l'individuo adulto, che pertanto agisce come causa finale. Di questa teoria di solito si rileva soprattutto il ruolo principale attribuito al genitore maschio, ma vale la pena di mettere in evidenza anche la presenza in essa di una nozione destinata a grande fortuna nella biologia contemporanea, quella appunto di programma, funzione oggi attribuita al codice genetico. La forma, infatti, trasmessa dal seme del padre all'embrione, non è un componente materiale di questo, ma una vera e propria informazione, in altri termini una serie di indicazioni sulla direzione e sul modo in cui l'embrione deve svilupparsi, che ne fanno un vero e proprio programma. Nell'embrione non sono già contenute in miniatura tutte le parti del futuro organismo adulto, ma queste si sviluppano l'una dall'altra, cominciando dal cuore, secondo una successione in cui la continuità è data non dalla preesistenza di una certa conformazione destinata a ingrandirsi, ma da un ordine, da un orientamento, da un complesso di istruzioni che guidano la generazione progressiva di un organo dall'altro (ibidem, 1). La teoria che Aristotele rifiuta sarà chiamata, nella biologia settecentesca, 'teoria della preformazione', mentre quella da lui proposta, e rivelatasi vincente, sarà chiamata 'teoria dell'epigenesi'.

Negli ultimi libri della Historia animalium sono trattate la psicologia animale, l'etologia (studio del comportamento animale) e l'ecologia (studio dell'ambiente in cui gli animali vivono); nelle opere biologiche minori, quali il De incessu animalium e il De motu animalium, Aristotele studia la locomozione degli animali sia sotto l'aspetto meccanico del movimento degli arti, sia sotto l'aspetto psicologico del rapporto fra movimento e desiderio. A questo tipo di indagini si devono ricondurre anche i cosiddetti Parva naturalia, piccoli trattati in cui si studiano varie funzioni degli animali, quali

la sensazione, la memoria, il sonno, i sogni, la respirazione, nonché condizioni quali la giovinezza e la vecchiaia, la longevità e la brevità della vita, la vita e la morte. Il corpus delle opere biologiche di Aristotele viene a essere così un contributo imponente, sia come quantità sia come qualità, allo sviluppo della biologia come scienza e certamente è uno dei titoli più importanti per cui l'autore occupa un posto così rilevante nella storia della scienza antica.

6. Problemi meccanici e problemi musicali

Un cenno a parte meritano due trattati, tramandati sotto il nome di Aristotele ma di autenticità alquanto controversa, che si collocano, nel corpus delle sue opere, agli ultimi posti delle opere di fisica, cioè i Mechanica e i Problemata. I Mechanica trattano dell'"arte meccanica", intesa come capacità d'intervenire nei fenomeni naturali, piegandoli alle esigenze dell'uomo, per esempio facendo prevalere una forza minore su una maggiore o sollevando una grande massa con una piccola forza. Essi dedicano perciò molta attenzione a strumenti quali la leva, il cerchio, la bilancia, e spesso utilizzano, per la risoluzione dei problemi, modelli di tipo matematico. La paternità aristotelica di questo trattato, che non fu mai messa in discussione nell'Antichità e gli consentì d'influenzare scienziati come Erone e Vitruvio, la meccanica medievale sia cristiana sia araba, nonché scienziati moderni come Benedetti, Cardano e Galilei, fu invece quasi unanimemente negata nel XIX sec. dai maggiori studiosi di Aristotele e della matematica antica.

Quanto ai Problemata, intitolati in alcuni manoscritti anche Problḗmata physiká, si tratta di un vasto trattato, in 38 libri, di dubbia autenticità. In esso sono affrontati i problemi più disparati, da quelli di tipo medico (connessi, per es., con la traspirazione, l'ebbrezza, i rapporti sessuali, la posizione assunta nel sonno, il pallore, l'odorato, i cibi) a quelli di tipo acustico (la voce) o fisico (l'acqua, l'aria, i venti). La parte più interessante è quella dedicata ai problemi musicali (Libro XIX), quali il suono dei vari strumenti (flauto, lira), il canto in coro, vari tipi di accordi; si tratta di una serie di domande, a cui sono date risposte per lo più non argomentate. Ciò che Aristotele pensa della musica si può invece desumere con certezza dal Libro VIII della Politica, dove la musica è trattata come una parte fondamentale dell'educazione pubblica e si precisa quali melodie e ritmi debbano essere coltivati nella formazione dei giovani.

7. L'istituzione del Liceo e la diffusione degli scritti aristotelici

Benché la tradizione attribuisca ad Aristotele la fondazione di una scuola, il cosiddetto Liceo o Peripato, è alquanto dubbio che essa risalga, nella sua forma istituzionale, proprio a lui. Nei suoi scritti il Liceo è menzionato infatti semplicemente come nome proprio di un luogo e il "peripato" vi è citato come nome comune per indicare la 'passeggiata'; inoltre nel suo testamento, trasmessoci da Diogene Laerzio e della cui autenticità

non v'è ragione di dubitare, Aristotele non ne parla affatto. Ne parla invece l'allievo e amico Teofrasto, proprio nel suo testamento, dichiarando di lasciare il giardino da lui posseduto, "il peripato e tutte le case vicino al giardino" a un gruppo di amici menzionati per nome, affinché possano, "rimanendo lì, coltivare insieme la scholḗ e fare insieme filosofia" (Diogene Laerzio, Vitae philosophorum, V, 52). Sulla base di questa notizia si è congetturato che Aristotele, essendo straniero ad Atene e non potendovi quindi avere proprietà immobiliari, abbia semplicemente insegnato in un ginnasio pubblico, il Liceo appunto, mentre Teofrasto, grazie all'appoggio di Demetrio Falereo, vi avrebbe acquistato un terreno con delle case e ne avrebbe fatto una scuola nel senso istituzionale del termine, cioè un luogo di ricerca e d'insegnamento riservato ai suoi membri, fornita di un "peripato" inteso come porticato dove passeggiare, ma anche di un tempio alle Muse, di una biblioteca e di un locale destinato a custodire tavole che rappresentano il giro della Terra (tutte cose menzionate nel suo testamento).

In realtà la scuola di Aristotele, anche se non dotata di proprietà immobiliare, dovette avere una certa organizzazione, perché Aristotele non soltanto teorizzò un tipo di vita dedicato alla ricerca (il bíos theōrētikós), e quindi tale da richiedere tempo libero (scholḗ) e da poter essere praticato insieme con degli amici, ma esercitò anche una vera e propria forma d'insegnamento, come attestano gli scritti a noi pervenuti, che hanno l'aspetto di veri e propri corsi di lezioni, ciascuno dedicato a un particolare argomento o a una singola disciplina, quando non è chiamato addirittura akróasis, cioè discorso destinato all'"ascolto", come nel caso della Fisica. Nel testamento di Aristotele, poi, c'è un cenno a un giovane, un certo Mirmece, da rinviare ai suoi genitori con i beni che aveva portato con sé (Diogene Laerzio, Vitae philosophorum, V, 14), il che fa supporre che egli si fosse recato ad abitare presso Aristotele per seguirne l'insegnamento. È dunque il caso di parlare di una 'scuola', dando a questo termine sia il significato greco originario di attività da praticarsi nel tempo libero dal lavoro o dagli affari, sia il significato moderno – peraltro non molto diverso – di luogo d'insegnamento. Questa scuola dovette avere la disponibilità di alcuni libri, dello stesso Aristotele e di altri: per esempio, i dialoghi di Platone (alcuni dei quali sono citati da Aristotele come consultabili da tutti i suoi ascoltatori), opere dei filosofi presocratici, o almeno raccolte di loro opinioni messe per iscritto, così come di altre opinioni particolarmente autorevoli e condivise (éndoxa), come risulta da alcuni passi dello stesso Aristotele (Topica, I 14, 105 b 12–18). Nella stessa scuola dovettero esservi le tavole anatomiche di cui si è parlato, ma anche varie altre raccolte, di proverbi, di problemi, di definizioni, di "divisioni", di tesi, di leggi, persino liste dei vincitori dei giochi olimpici e pitici, tutte menzionate nei cataloghi antichi delle opere di Aristotele. Dovettero esservi inoltre le famose 158 Costituzioni di città greche, alla cui raccolta Aristotele non poté certamente dedicarsi da solo, ma

fu aiutato dai suoi allievi e collaboratori, in primo luogo Teofrasto, ma anche Eudemo di Rodi, Dicearco, Aristosseno e altri.

La quantità enorme di lavoro fatto da Aristotele e la menzione, nei cataloghi antichi, di opere collettive a lui attribuite fanno pensare a un lavoro di équipe, a un primo nucleo di organizzazione comunitaria, se non istituzionale, della ricerca, che poi dovette essere proseguita, dopo la morte di Aristotele, in forme più istituzionali dai suoi allievi. Si sa, per esempio, che Teofrasto espose le Opinioni dei fisici, scrivendo così una specie di storia della disciplina, che Eudemo scrisse una Storia della matematica e una Storia della teologia, che lo stesso Teofrasto scrisse una Storia delle piante e varie altre rassegne sia storiche sia scientifiche, il cui impulso gli venne molto probabilmente da Aristotele. Del resto, non c'è dubbio che questi sia stato il primo filosofo che si propose di realizzare una specie di enciclopedia del sapere, riunendo in un unico sistema, di ricerche se non sempre di dimostrazioni, quasi tutto lo scibile allora posseduto.

Quanto alla diffusione delle opere di Aristotele nel mondo greco, si tratta di una storia alquanto complessa, in cui è difficile stabilire che cosa ci sia di vero e che cosa sia frutto di invenzione. Esistono infatti testimonianze antiche, di Strabone e di Plutarco, secondo le quali i trattati scolastici di Aristotele, conservati da Teofrasto, sarebbero stati lasciati da questo al nipote Neleo, il quale li avrebbe portati a Scepsi, nell'Asia Minore. Gli eredi di Neleo li avrebbero poi nascosti in una cantina, per sottrarli all'incetta di libri fatta dai re di Pergamo, e in questa cantina essi sarebbero rimasti per circa due secoli, quando furono tirati fuori, alquanto danneggiati, e venduti ad Atene a un bibliofilo, Apellicone di Teo, il quale li avrebbe restaurati e pubblicati (Strabone, Geographia, XIII, 1, 54). Quando, nell'84 a.C., Atene fu occupata da Silla, questi avrebbe portato a Roma i trattati di Aristotele e li avrebbe affidati al grammatico Tirannione, il quale ne fece un'edizione che, in seguito, fu completata da Andronico di Rodi, scolarca del Peripato all'epoca (Plutarco, Sulla, 26). Per tutto il tempo compreso fra la morte di Teofrasto e l'edizione di Andronico, dunque per tutta l'età ellenistica (III–I sec.), il mondo greco avrebbe conosciuto solamente i dialoghi di Aristotele, da lui stesso pubblicati durante la sua vita e poi andati perduti, mentre avrebbe ignorato i suoi trattati scientifici.

La storia sembra in parte inventata, perché i cataloghi più antichi delle opere di Aristotele, cioè quello conservato da Diogene Laerzio e quello conservato da Esichio di Mileto, che risalgono secondo l'opinione prevalente degli studiosi al catalogo della famosa biblioteca del Museo di Alessandria, menzionano non soltanto i dialoghi di Aristotele, ma anche varie parti dei suoi trattati, sia pure con titoli diversi da quelli a noi noti e spesso relativi soltanto a singoli libri di essi. Inoltre, in una lettera di Epicuro, contemporaneo di Teofrasto, sono menzionati gli Analitici e la Fisica di

Aristotele, il che dimostra come alcuni trattati fossero a lui noti. Infine, da uno scambio di lettere fra Teofrasto ed Eudemo risulta che entrambi avevano una copia della Metafisica e che Eudemo aveva con sé anche una copia della Fisica; non c'è dubbio poi che Eudemo sia stato anche l'editore dell'Etica che da lui ha preso il nome di Etica Eudemea.

Del resto, Ateneo testimonia che il re Tolomeo II Filadelfo acquistò i libri di Aristotele da Neleo e che li portò ad Alessandria insieme con quelli che provenivano da Atene e da Rodi. Dunque, copie dei trattati di Aristotele dovettero esistere ad Atene, a Rodi e ad Alessandria, principali centri culturali dell'età ellenistica, anche se è vero che l'edizione definitiva di essi, quella in cui essi sono stati trasmessi dalla tradizione manoscritta a noi pervenuta, fu fatta a Roma, probabilmente già da Tirannione, e poi da Andronico, soltanto nel I sec. a.C. È certamente vero che nell'età ellenistica le opere di Aristotele più conosciute furono i dialoghi da lui pubblicati, di cui resta menzione nei cataloghi di Diogene Laerzio e di Esichio, i quali poi andarono perduti, perché non furono più ricopiati dopo l'edizione dei trattati, essendo l'attenzione dei lettori attirata quasi esclusivamente da questi ultimi. Solamente il terzo catalogo antico di opere di Aristotele a noi pervenuto, attribuito a un certo Tolomeo vissuto con tutta probabilità nel I o nel II sec. d.C., menziona anche tutti i trattati contenuti nell'edizione di Andronico, per cui sembra risalire a quest'ultimo.

Ciò significa che l'età ellenistica, che fu la grande epoca della scienza greca, conobbe poco e male i contributi scientifici di Aristotele, i quali furono invece noti soprattutto nell'età imperiale, quando l'interesse per la scienza era ormai in declino. Soltanto nella Tarda Antichità, al tempo dell'imperatore Giustiniano (482-565), trattati aristotelici come la Fisica e il De caelo offrirono a commentatori non privi di interesse scientifico, quali Simplicio e il cristiano Giovanni Filopono, lo spunto per polemizzare fra loro sull'eternità del mondo o per elaborare importanti teorie scientifiche come quella dell'impetus. Nei secoli immediatamente successivi, grazie alle traduzioni di essi fatte dai cristiani di Siria, prima in siriaco e poi in arabo, i trattati di Aristotele entrarono trionfalmente nella cultura islamica, determinandovi quella splendida rinascita delle scienze che è a tutti nota e che, grazie all'incontro con la cultura cristiana verificatosi nella Spagna del XII sec., portò il pensiero scientifico di Aristotele a essere conosciuto dal mondo latino.

## ARISTOTELISMO

L'insieme delle dottrine filosofiche di Aristotele, e l'influsso esercitato direttamente o indirettamente da Aristotele nella storia del pensiero: l'opposizione dell'a. al platonismo; l'a. arabo, medievale, rinascimentale; l'a. di san Tommaso d'Aquino.

# EPICURO

Filosofo (Samo 341 - Atene 270 a.C.).

Il giardino dei filosofi.

Già in Samo, ancora ragazzo, poté ascoltare le lezioni del platonico Panfilo: ma gliene derivò soltanto l'avversione, non più abbandonata, per la filosofia platonica. Più tardi, a Teo, fu scolaro del democriteo Nausifane: e questa volta l'influsso, egualmente stabile, fu invece positivo, e fece di E. un convinto atomista. A diciott'anni si recò ad Atene: forse ascoltò, all'Accademia, Senocrate, ma l'idealizzata religiosità di lui non fece presa sul suo animo. A trentadue anni cominciò la sua carriera di maestro di filosofia: prima a Mitilene, poi a Lampsaco e infine, dal 307-6 in poi, ad Atene. Qui fondò la sua scuola, che ebbe il nome dal giardino in cui amava trattenersi coi discepoli: onde gli stessi epicurei furono poi chiamati 'filosofi del giardino'. Al pari dell'Accademia e del Liceo, anche il Giardino ebbe il carattere di un'associazione religiosa (θίασος); ma non dispose mai dei larghi mezzi posseduti dalle altre due, e conservò il carattere di possesso privato di Epicuro. Secondo il suo testamento il Giardino passava ai suoi eredi, per quanto questi dovessero lasciare l'uso alla scuola e provvedere alle necessità di quest'ultima. Caratteristico era poi nel Giardino il fatto che il culto religioso non era reso a divinità (per es. alle Muse, come nell'Accademia o nel Liceo), ma allo stesso E., e secondo prescrizioni lasciate da lui medesimo. Ciò derivava, d'altronde, dalla fondamentale irreligiosità dell'epicureismo, e favoriva a sua volta quel dogmatismo reverente che (anche se talora esagerato dalla tradizione) distinse in ogni modo da tutte le altre filosofie quella del Giardino. Della sua opera, amplissima (essa comprendeva quasi 300 titoli), restano i frammenti di circa 9 libri (erano in tutto 37) del Περὶ φύσεως («Sulla natura»), tre lettere che ne riassumono la dottrina (a Erodoto, Meneceo e Pitocle), le Κύριαι δόξαι («Massime capitali»), tarda raccolta di massime, uno gnomologio e frammenti di varia ampiezza.

Il quadrifarmaco.

L'interesse dominante del pensiero di E. è per la pratica: fisica e logica sono infatti subordinate all'etica. Volendo scoprire il fine cui l'uomo tende come animale, E. trova che questo è il piacere, non come godimento sensuale, ma come moto regolato, εὐστάθεια, equilibrio dell'essere con sé medesimo, che eviti le lacerazioni e risparmi perciò il dolore. Il saggio coglierà questo equilibrio contentandosi di poco e vivendo appartato (λάθε βιώσας «vivi nascosto»): dalle offese degli uomini e dai colpi della fortuna solo l'amicizia può proteggere. Non basta però tenere a freno i desideri smodati, occorre anche liberarsi dai timori. La filosofia ha così il compito di offrire all'uomo il «quadrifarmaco», cioè la medicina capace di guarire dai

quattro timori che arrecano infelicità: il timore degli dei, della morte, del dolore (che è intenso e allora passeggero, o cronico e allora sopportabile serenamente), dell'impossibilità di raggiungere il piacere. Questa guarigione, questa liberazione però non può venire che da un sano criterio ('canone') di verità (e 'canonica' è detta la dottrina del 'canone della verità').

La canonica.

Il canone della verità è in sostanza un empirismo, che si tiene lontano dalle preoccupazioni oggettivistiche degli stoici nell'intenzione di schivare egualmente le confutazioni scettiche. Criterio fondamentale di verità è per esso l'evidenza (ἐνάργεια), posseduta in primo luogo dalle sensazioni (αἰσθήσεις): e queste sono provocate da specie di emanazioni delle cose (εἴδωλα «immaginette», o anche ρεύματα «efflussi»). Tra le sensazioni, vanno distinte quelle che provengono da un diretto e costante afflusso di εἴδωλα, e che testimoniano quindi della reale esistenza delle cose (οἰσθήσις propriamente dette) e quelle che invece derivano da combinazioni, saltuarie e arbitrarie, di εἴδωλα erranti: sensazioni fantastiche. Così la logica epicurea, nel suo materialismo anti-idealistico, cerca di giustificare oggettivamente anche l'immaginazione. In questa conoscenza sensibile è d'altronde la fonte di ogni sapere: perché quella stessa conoscenza concettuale e ideale, che tanto aveva impegnato il pensiero di Socrate, Platone e Aristotele, non è per E. che un prodotto secondario della sensazione, memoria del percepito e ancitipazione («prolessi») del percepibile.

La fisica.

La fisica è nella sostanza una ripetizione dell'atomismo democriteo per quanto E. abbia poi voluto, insistendo sulle modificazioni arrecatevi, rivendicare la sua originalità anche in questo campo, come poi si preoccuparono di fare anche i suoi successori, per es. Diogene di Enoanda. La modificazione sostanziale, che E. apporta all'atomismo di Democrito, concerne il principio del moto atomico, da Democrito attribuito al vortice originario e da E. invece considerato come semplice caduta verso il basso per forza di gravità: al materialismo di E., insofferente del divino e di tutto ciò che, principio assoluto e autonomo, potesse somigliare al divino, il misterioso vortice democriteo doveva apparire sospetto. D'altronde, ammessa la semplice caduta verticale degli atomi, e concepite (come soltanto potevano esser concepite allora) le loro traiettorie verticali come parallele, quale urto, generatore di combinazioni atomiche e quindi di determinate realtà avrebbe potuto nascerne? È qui che E. avanza il suo tipico concetto della «inclinazione» (παρέγκλισις, nella traduzione di Lucrezio clinamen), quale motivo della deviazione degli atomi, senza alcuna causa o ragione predeterminata, dalla loro caduta verticale. Un concetto che assai male si accorda col rigido meccanismo causale del sistema: ma che era

d'altronde strettamente logico come rimedio alla contraddizione in cui veniva a cadere il sistema stesso rispetto alla sua più genuina intenzione. E. aveva infatti costruito il suo mondo sullo schema del meccanismo puro, per esser sicuro che esso non fosse in balia di alcuna volontà superiore e per liberare quindi gli uomini dal terrore del divino: allo stesso modo in cui aveva voluto liberarli dal timore della morte, esprimendo nella forma più rigorosa l'argomento, che già doveva esser stato presente a Socrate, secondo cui la morte non è nulla per noi, perché, finché ci siamo noi, la morte non c'è, e, quando c'è la morte, non ci siamo più noi, l'anima dissolvendosi negli atomi originari. E se non aveva negato addirittura l'esistenza degli dei (forse per evitare probabili accuse di empietà), li aveva comunque esclusi dal mondo e relegati negli oziosi paradisi degli intermundia, basandosi per ciò, del resto, sul più classico e universale concetto etico-teologico del mondo antico, che chi è perfetto non ha bisogno di nulla e quindi non fa nulla. E dell'entusiasmo che dovette suscitare questa dottrina si ha testimonianza nella poesia di Lucrezio. Ma, liberato il mondo e l'uomo da Dio, e costituita la natura come sistema assolutamente autonomo e meccanico, l'uomo diveniva, a sua volta, schiavo del mondo, che nella sua ferrea causalità escludeva ogni libertà. Al fato stoico si sostituiva un altro fato, non meno insofferente di ogni libertà individuale: e se il primo era, almeno, razionale, nel secondo non appariva per noi, perché, finché ci siamo noi, la morte non c'è, e, quando c'è la morte, non ci siamo più noi, l'anima dissolvendosi negli atomi originari. E se non aveva negato addirittura l'esistenza degli dei (forse per evitare probabili accuse di empietà), li aveva comunque esclusi dal mondo e relegati negli oziosi paradisi degli intermundia, basandosi per ciò, del resto, sul più classico e universale concetto etico-teologico del mondo antico, che chi è perfetto non ha bisogno di nulla e quindi non fa nulla. E dell'entusiasmo che dovette suscitare questa dottrina si ha testimonianza nella poesia di Lucrezio. Ma, liberato il mondo e l'uomo da Dio, e costituita la natura come sistema assolutamente autonomo e meccanico, l'uomo diveniva, a sua volta, schiavo del mondo, che nella sua ferrea causalità escludeva ogni libertà. Al fato stoico si sostituiva un altro fato, non meno insofferente di ogni libertà individuale: e se il primo era, almeno, razionale, nel secondo non appariva che la brutalità indifferente del meccanismo. Di qui la necessità del ripiego disperato dell'eccezione: la libertà concepita come può essere concepita all'interno di un sistema causale, cioè come mera negazione della causa, realtà che accade senza alcuna ragione per la quale accade.

L'etica.

Questo ripiego è tuttavia quello che permette a E. di trovare, in questo mondo che alterna l'indifferenza della causa all'irrazionalità del caso, un posto per l'uomo, il quale d'altronde tanto più sarà felice quanto meglio riuscirà a mantenersene immune. Qui è l'ascetismo epicureo, che corregge

l'edonismo cirenaico addirittura con motivi cinici. Resta, certo, a fondamento dell'azione il movente cirenaico del piacere: ma non più come l'aristippeo piacere cinetico (piacere in movimento), bensì come piacere catestematico (piacere stabile), soddisfazione che deriva più dalla serenità astinente dell'animo che dall'improvviso e saltuario appagamento. Di qui una critica e una distinzione dei bisogni, che per quanto non miri al supremo ideale cinico dell'assoluta autosufficienza individuale e provveda soltanto alla migliore attuazione di quell'unica virtù che è il calcolo dei piaceri, trova comunque utile, per il raggiungimento dell'atarassia, la maggior possibile riduzione dei bisogni stessi. Gli unici piaceri stabili sono perciò l'atarassia (mancanza di turbamento) e l'aponia (assenza di dolore), conseguibili mediante una limitazione dei desideri, cioè delle cause dei dolori: il saggio, quindi, appagherà i desideri naturali e necessari (per es., il desiderio del cibo), non invece quelli naturali ma non necessari (per es., il desiderio di un cibo gustoso) e tanto meno i desideri non necessari né naturali, che sorgono solo da vana opinione e da bisogni artificiali. Non al futuro quindi deve mirare il saggio per cercarvi un'impossibile felicità, ma al passato e al piacere goduto, la cui memoria come ricordo di una realtà può confortare realmente del presente dolore.

Lessico

Apatia

Dal gr. ἀπάθεια «insensibilità». Stato di perfezione contemplativa dello spirito, in cui nulla si aborre e nulla si desidera, secondo la dottrina degli stoici e degli epicurei. L'a. coincide sostanzialmente con l'adiaforia e l'atarassia ed è l'ideale del saggio, e l'attributo per eccellenza del divino, quale è concepito dagli epicurei.

ATARASSIA

Dal gr. ἀταραξία «imperturbabilità». Il termine, già usato da Democrito*, venne particolarmente in uso nella terminologia delle scuole postaristoteliche, epicurea, stoica e scettica, per designare lo stato di serenità indifferente del saggio, che contempla il mondo senza più subirne la pressione affettiva. In tal senso, il termine è un equivalente di quelli, più propriamente cinico-stoici, di apatia* e di adiaforia*.

EPICUREISMO

In generale, la dottrina e l'atteggiamento dei seguaci del filosofo greco Epicuro (341-270 a. C.), il quale, nell'ambito di una concezione del mondo naturale improntata alla fisica atomistica democritea, poneva il fine dell'uomo nel conseguimento del piacere, inteso non come godimento sensuale, ma come equilibrio interiore, che il saggio raggiunge vivendo

appartato, contentandosi di appagare i desiderî naturali e necessarî, e soprattutto liberandosi del superstizioso e vano timore della morte e degli dei.

## STOICISMO

Nella storia del pensiero antico, la dottrina e la tradizione che si collega a Zenone di Cizio e alla sua scuola, così chiamata perché Zenone e i suoi successori usavano adunarsi nella Stoà Poikìle.

### 1. Periodizzazione

Storicamente nella scuola stoica si possono distinguere tre grandi periodi. Il primo, detto anche dell'antica stoa, va dagli inizi del 3° sec. e si estende fino al 2° sec. a.C. inoltrato ed è rappresentato dal fondatore Zenone di Cizio, da Cleante di Asso e da Crisippo di Soli. A essi si deve l'elaborazione dei motivi fondamentali della dottrina stoica. Già a partire dal 2° sec. si afferma però la tendenza a fondere ecletticamente con le concezioni stoiche motivi platonici e aristotelici, aprendo così una seconda fase che si protrae dal 2° al 1° sec. a.C., periodo noto come media stoa o s. medio, avente come suoi maggiori esponenti Panezio di Rodi, discepolo di Diogene di Seleucia, e il suo scolaro Posidonio di Apamea, importanti entrambi per l'influenza esercitata sulla cultura romana. Il terzo e ultimo periodo della scuola, denominato anche s. tardo o dell'ultima stoa, si estende dal 1° al 3° sec. d.C. e si caratterizza per la sintesi di motivi desunti dalla tradizione cinica e di dottrine della prima stoa. Seneca, Epitteto e l'imperatore romano Marco Aurelio si annoverano fra i massimi esponenti di questa fase. La scuola stoica ebbe grande importanza nel mondo romano, dove l'etica da essa elaborata, esaltando la libertà e la dignità dell'individuo, portò alla creazione di un tipo ideale di stoico, insensibile al male fisico, capace di andare incontro a volontaria morte, quando essa si presenti come l'unico mezzo per sfuggire alle offese provenienti dal mondo esterno.

### 2. Il pensiero

Considerata nei suoi aspetti più generali e costanti, la filosofia stoica si sviluppa in tre discipline, logica, fisica ed etica, distinte e insieme strettamente connesse fra loro. La logica insegna infatti le condizioni del pensare, cioè i modi con cui conoscere la realtà; la fisica offre la conoscenza della realtà stessa, su cui si fonda l'etica che stabilisce i canoni del comportamento umano in quanto rispondente all'ordine della realtà.

Conoscere significa per lo stoico saper pensare e il pensare significa affermare o negare qualcosa di qualcos'altro, in ultima analisi giudicare, mettendo in rapporto i dati forniti dalle rappresentazioni (fantasie), 'impressioni' date da qualcosa che si presenta all'anima, modificandola. Esse non sono né vere né false; verità e falsità nascono dal nostro giudizio sulla rispondenza della rappresentazione alla realtà rappresentata. Si darà

l'assenso, e quindi saranno vere, a quelle rappresentazioni che si presentano con forza ed evidenza, portandoci ad affermare la realtà dell'oggetto rappresentato (fantasie catalettiche o comprensive). I dati forniti dai sensi sono poi unificati da una facoltà ordinatrice, la ragione, detta l'egemonico, raccolti e conservati nella memoria. Particolare importanza assumono nel contesto della logica stoica le anticipazioni (prolessi) o nozioni comuni, che sono idee generali comuni a tutti gli uomini. Esse hanno una origine naturale e spontanea e svolgono la funzione di preparare le esperienze future. Per ciò che concerne la dialettica o arte del ben ragionare, tutti i ragionamenti devono basarsi su premesse evidenti di per sé da cui ricavare conclusioni altrettanto evidenti.

La dottrina fisica contempla l'esistenza di un principio attivo (ragione o λόγος) e uno passivo, la materia: il primo è principio di ordine e di vita (soffio vitale, fuoco artefice, anima del mondo) ripieno delle ragioni seminali, principi vitali e razionali, da cui si originano le cose. Tutto l'accadere, in questa prospettiva, si presenta come una manifestazione di questa universale ragione che è insieme provvidenza e fato. Il λόγος-fuoco è alla base del nascere, crescere, perire e rinascere dei mondi, responsabile della vita del cosmo che al compimento del grande anno (circa ogni 36.000 anni solari) si risolve in una conflagrazione (ἐκπύρωσις) universale, per ricominciare con un nuovo ciclo, identico al precedente, nel quale riappariranno uomini e cose, in una vicenda di eterno ritorno dell'identico. La concezione fisica degli stoici si risolve dunque in una sorta di ferreo determinismo, che, nella loro prospettiva religiosa, si identifica in ultima analisi con l'azione provvidenziale dell'immanente divinità.

La dottrina etica pone al suo centro un concetto di virtù intesa come esercizio di ragione, e di vizio come passione, cioè come incapacità di pensare e ragionare. L'uomo virtuoso è colui che vive in modo razionale, comprendendo la ragione del tutto, e quindi anche secondo natura, essendo la natura espressione della ragione universale che pervade e governa il mondo. L'impegno del saggio sta quindi nell'adeguarsi al corso fatale e necessario delle cose, persuaso dell'intrinseca razionalità degli eventi, realizzando una sorta di indifferenza (adiaforia) verso i singoli aspetti della realtà. Quando gli sia impedito di seguire questi principi di comportamento, egli saprà scegliere di uscire dalla vita (suicidio) piuttosto che vivere in modo irrazionale. La libertà si realizza così nel saper pensare, adeguandosi a ciò che accade e instaurando un rapporto di simpatia con gli altri uomini e col tutto.

Nella comune patria costituita dal cosmo, tutti gli uomini sono uguali nella loro capacità di essere razionali, e quindi anche tutti i cittadini di uno stesso Stato o di una stessa città: questa è la radice del cosmopolitismo e del giusnaturalismo stoici per i quali appunto giustizia e diritto non sono frutto

di una convenzione, ma hanno il loro fondamento nella stessa natura (o ragione) che fissa appunto le regole del giusto e dell'ingiusto.

## Zenone di Cizio

Filosofo greco (n. 336-35 - m. 264-63 a. C.), fondatore della scuola stoica. Figlio di un mercante di Cizio (nell'isola di Cipro), esercitò inizialmente la professione paterna: ma, costretto da un naufragio a fermarsi ad Atene, vi divenne scolaro del cinico Cratete di Tebe. Più tardi subì l'influsso anche dei megarici Stilpone e Diodoro Crono da un lato, e dei platonici Senocrate e Polemone dall'altro. Intorno al 300 a. C. fondò una sua scuola, che dalla Στοὰ ποικίλη, (cioè dal "Portico dipinto" per le pitture di Polignoto che lo adornavano) in cui ebbe sede, trasse il nome di stoica, o, più semplicemente, di Stoa (lat. Porticus). Secondo la tradizione morì di morte volontaria. Non è facile delimitare esattamente le concezioni di Z. nell'ambito del complesso dottrinale di tutto lo stoicismo antico che, sia nella tradizione sia nella trattazione più estesa che ci è pervenuta, e cioè il l. VII delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio, appare come un sistema unico di pensiero. Delle sue molte opere restano frammenti.

## CRISIPPO

Filosofo stoico (Soli o Tarso in Cilicia verso il 280 a. C. - Atene intorno al 205 a. C.); successore di Cleante nello scolarcato della Stoa, diede quella fondamentale sistemazione delle dottrine stoiche, che gli meritò il titolo di "secondo fondatore" dello stoicismo. Nella discussione dei problemi logici (dottrina del sillogismo ipotetico) C. dette contributi di grande importanza. Scrittore fecondissimo, compose, secondo Diogene Laerzio, 705 libri di cui non restano che frammenti. Per la prolissità "da donnicciola" del suo stile fu detto Crisippa da Zenone epicureo.

Lessico

Apocatastasi

Ristabilimento, restaurazione. Il termine greco ἀποκατάστασις fu usato dagli stoici antichi per indicare il riformarsi e ripetersi, in tutti i suoi particolari, del mondo, dopo la sua distruzione nell'ecpirosi.

CATALETTICA, RAPPRESENTAZIONE

Nella gnoseologia stoica, rappresentazione o fantasia c. (gr. φαντασία καταληπτική), cioè comprensiva, è la rappresentazione sensibile che pone e riconosce come evidente l'oggetto da cui proviene, garantendo così la sua piena conformità con l'oggetto stesso. Considerata dagli stoici come il criterio della verità, venne messa in dubbio per la sua incertezza dagli scettici.

LOGICA

La logica stoica è una logica delle proposizioni, mentre la logica aristotelica è una logica dei predicati (o delle classi, non vuote), il che significa che mentre Aristotele si serve di strutture logiche in cui compaiono termini (classi) e nelle quali le variabili stanno per i termini, gli stoici individuano schemi d'inferenza, in cui gli elementi costitutivi sono le proposizioni (e le variabili quindi stanno per proposizioni). Particolare rilievo acquista la concezione cosiddetta filoniana dell'implicazione, in terminologia moderna l'implicazione materiale; l'implicazione si considera non valida solo nel caso in cui la proposizione che funge da antecedente sia vera e quella che funge da conseguente falsa.

Un altro settore di ricerca approfondito dagli stoici è quello dei problemi logico-semantici: tra il segno linguistico e l'oggetto cui questo si riferisce viene ora a interpolarsi il particolare livello 'mentale' del significato (λεκτόν). Notevole importanza poi è attribuita dagli stoici ai paradossi, cioè a quei tipi di ragionamento la cui struttura non permette in alcun modo di concludere validamente (paradossi già noti alla tradizione megarica; famoso quello del mentitore).

PARADOSSO

Dal gr. παράδοξος, comp. di παρανel sign. di «contro» e δόξα «opinione»; lat. paradoxum. Affermazione, proposizione, tesi, opinione che, per il suo contenuto o per la forma in cui è espressa, appare contraria all'opinione comune o alla verosimiglianza e riesce perciò sorprendente o incredibile. Il termine fu usato già anticamente dagli stoici, per designare quelle tesi, specialmente etiche, che apparivano contrastanti con l'esperienza comune (per es., che il dolore non fosse un male); Paradoxa stoicorum (trad. it. I paradossi degli stoici) è il titolo di un'opera di Cicerone (46 a.C.). In senso oggettivo, si denomina p. una tesi che sembra contraddire l'opinione comune o i principi generali di una scienza, ma che, all'esame critico, si dimostra valida; oppure, al contrario, una dimostrazione che, partendo da un presupposto falso e condotta con apparente rigore logico, si risolve definitivamente in un sofisma: erano tali, per es., gli argomenti arrecati da Zenone di Elea contro la molteplicità e il movimento

SCETTICISMO

La dottrina delle diverse scuole scettiche greche ed ellenistiche la cui tradizione fu iniziata da Pirrone di Elide. Come organica tradizione speculativa, in riferimento alla verità considerata filosoficamente nel suo complesso, lo s. appartiene propriamente al mondo antico, poiché nell'età medievale e moderna appare rappresentato soltanto da manifestazioni sporadiche. Al pensiero antico è infatti sostanzialmente comune il

presupposto che la conoscenza sia vera solo in quanto è oggettiva, cioè solo in quanto riproduce esattamente la realtà della cosa: il fatto che essa si presenti anche come soggettiva, cioè come manifestazione e funzione di una soggettività conoscente, deve quindi condurre la riflessione gnoseologica a disperare più o meno radicalmente del suo valore oggettivo. Il pensiero moderno, che riconoscendo l'impossibilità di eliminare il momento soggettivo del conoscere non lo considera più come soltanto negativo e anzi trasferisce in esso, in maggiore o minor misura, il contenuto concreto del sapere, è invece scettico soltanto nei momenti e nei limiti in cui la soggettività continua ad avere per esso l'antico valore di negatività nei confronti dell'oggettivo. Se in tal senso lo s. classico è, nei riguardi del vero, il prodotto della sua oggettività di diritto con la sua soggettività di fatto, è evidente che la sua genesi è strettamente legata a quella del soggettivismo stesso: e così scettico è già, in certa misura, Democrito, che, distinguendo nel percepito il soggettivo dall'oggettivo, è condotto infine a dubitare del rigore oggettivo di questa stessa distinzione. Scettico non può considerarsi, invece, il suo grande contemporaneo Protagora, che pure è il massimo (e anzi l'unico, anche se praticamente il suo atteggiamento viene mantenuto da tutta l'antica sofistica) soggettivista greco: ma gli argomenti che inducono Protagora, non preoccupato dell'oggettività del sapere, ma del suo valore pratico per l'uomo, a valutare il sentito soltanto dal punto di vista del senziente, sono poi essenzialmente gli stessi che determinano la genesi della vera e propria tradizione scettica. Precedente storico dello s. antico può sotto certi aspetti essere considerata la scuola socratica di Megara (➔ megarica, scuola) che nella forma delle antinomie tentò di enunciare gli argomenti insolubili che rappresentano i casi emblematici dell'impossibilità di decidere circa la verità e la falsità di una tesi.

Lo scetticismo antico.

Gli scettici (σκεπτικοί) sono, per gli antichi, coloro che esercitano il «controllo critico» (σκέψις) degli oggetti del sapere, senza venire a una conclusione certa. Sono chiamati anche «zetetici» (ζητητικοί «indagatori») e «aporetici» (ἀπορητικοί), in quanto non superano lo stadio dell'aporia, o «efettici» (ἐφεκτικοί, da ἐπέχειν «sospendere, rimanere in sospeso», da cui ἐποχή «sospensione» sott. «dell'assenso a una data tesi»), in quanto si rifiutano di aderire all'una o all'altra delle opinioni in contrasto; o, infine, «pirroniani» (πυρρώνειοι, πυρρωνικοί), dal nome di Pirrone di Elide (➔), iniziatore della loro tradizione. Nell'antichità classica la tradizione dello s. si divide in tre periodi. Il primo è quello rappresentato, tra il 4° e il 3° sec. a.C., da Pirrone e dai suoi allievi, Filone di Atene, Nausifane di Teo, Timone di Fliunte. Il secondo è quello in cui, tra il 3° e il 2° sec. a.C., la tradizione scettica conquista l'Accademia platonica, con Arcesilao di Pitane, iniziatore della cosiddetta seconda Accademia, e con Carneade di Cirene, iniziatore della terza. È l'età a cui risale la designazione degli «scettici» come

«accademici», e in cui di fatto, soprattutto per opera del grande Carneade, lo s. riceve la sua formulazione più rigorosa, nonostante che all'assoluta negatività delle sue conseguenze pratiche venga opposto, come rimedio, il probabilismo. Lo s. non si risolve infatti, in questo periodo, in una semplice dimostrazione della relatività soggettiva di ogni conoscenza e dell'impossibilità di fissarne con certezza ogni contenuto oggettivo, ma si specifica in una serie di critiche alle particolari dottrine logiche, metafisiche, teologiche, etiche dei «dogmatici» (cioè di tutti i pensatori non scettici, e, in primo luogo, degli stoici), venendo così ad accumulare un complesso di motivi di capitale importanza per la successiva evoluzione del pensiero. Il terzo e ultimo periodo, che si estende dal 1° sec. a.C. fino al 2° d.C. ed è principalmente rappresentato da Enesidemo, Agrippa e Sesto Empirico, si configura invece piuttosto come un ritorno al primo s. di stampo pirroniano. Enesidemo scrive otto libri di Πυρρωνείοι λόγοι («Discorsi pirroniani»), enunciando dieci modi per giungere alla sospensione del giudizio, cui Agrippa ne aggiunge altri cinque (➔ tropo); Favorino compone una raccolta di Πυρρωνείοι τρόποι («Argomenti pirroniani») e Sesto Empirico compendia le dottrine scettiche in quelle Πυρρωνείαι ὑποτυπώσεις (Schizzi pirroniani), le quali, superstiti, rappresentano la prima base della conoscenza che, nel Rinascimento, il pensiero moderno acquista della filosofia scettica e il documento massimo per la conoscenza dello s. antico e della sua interpretazione della precedente storia del pensiero.

PIRRONE

Filosofo (n. Elide, nel Peloponneso, 365 a.C. ca.).

Fu il fondatore della scuola scettica. Secondo la tradizione fu discepolo di Brisone megarico, quindi di Anassarco democriteo. Le sottigliezze dialettiche della scuola megarica e le inclinazioni scetticheggianti degli ultimi esponenti della scuola democritea sono considerate come le componenti centrali della sua maturazione filosofica. Un altro evento segnò profondamente la sua vita: P. partecipò alla spedizione di Alessandro Magno in India, nella quale ebbe come compagni filosofi che orientarono decisamente la sua formazione, dal già ricordato Anassarco a Callistene, nipote di Aristotele, a Onesicrito di Astipalea, discepolo diretto di Diogene di Sinope; questa circostanza ha permesso alla critica più recente di rivalutare l'influsso della filosofia cinica su P., che verrebbe ad assumere, per la definizione delle posizioni in ambito etico, un ruolo centrale e paragonabile a quello che, sul piano teoretico, rappresenta il confronto e la critica dell'aristotelismo. Durante il viaggio, inoltre, P. ebbe modo di conoscere la filosofia e le pratiche dei gimnosofisti e dei magi, dai quali raccolse stimoli importanti per il perfezionamento del suo percorso filosofico, accogliendo «i principi dell'acatalessia [cioè della irrappresentabilità o incomprensione delle

cose] e dell'ἐποχή [cioè della sospensione del giudizio]» (Diogene Laerzio, Vite dei filosofi, IX, 61). Tornato a Elide, nel 324 a.C., secondo la tradizione vi fondò una scuola, anche se alcuni tendono a ridurre la sua attività a una pratica educativa non articolata secondo i principi di una scuola, per cui i discepoli si legavano a P. al di fuori degli schemi tradizionali; morì intorno al 275. Come Socrate, non scrisse nulla e per questa particolarità Diogene Laerzio lo ricorda nel proemio delle Vite dei filosofi (I, 16), insieme a Socrate e a molti altri, non come esponente di una successione, ma tra quelli che non hanno lasciato un'eredità scritta. Poco più avanti (I, 20) Diogene si interroga esplicitamente sull'eventualità che quella pirroniana possa definirsi una setta (αἵρεσις) in senso proprio, considerando l'opinione di quanti lo escludono in virtù della «mancanza di chiarezza della sua dottrina»; Diogene conclude positivamente, poiché si definisce setta o scuola quella che si attiene «a un determinato criterio logico (λόγῳ τινὶ) conformemente ai fenomeni». Se con questi termini si indica invece l'adesione dogmatica a dottrine filosofiche, allora quella pirroniana non è una setta, «poiché non ha ferme credenze». Secondo quanto afferma il peripatetico Aristocle, che mutua queste informazioni dal discepolo diretto di P., Timone, egli si sarebbe espresso in maniera dogmatica circa la natura delle cose, giudicandole «senza differenze, senza stabilità, indiscriminate», tanto che le sensazioni e le opinioni che ne derivano vanno considerate né vere né false; è necessario dunque non riporre in esse alcuna fiducia e non avere opinioni e inclinazioni; di ciascuna cosa si dovrà dunque dire «che è non più che non è», oppure «che è e non è», oppure «che né è, né non è». Lo scetticismo di P. deriverebbe dunque da una precisa tesi metafisica relativa alla natura delle cose; sulla consapevolezza che ogni pretesa di conoscenza sfocia inevitabilmente nell'opinione si fonda anche l'ideale dell'afasia, che anticipa quello della sospensione del giudizio, espresso dal termine ἐποχή, non attestato per P. e caratteristico invece dello scetticismo più tardo. In ambito etico P. avrebbe considerato altrettanto indifferenti le questioni relative al comportamento e alle scelte morali; secondo Diogene Laerzio (IX, 61) egli «diceva che nulla è né bello né brutto, né giusto né ingiusto [...] e che tutto ciò che gli uomini fanno accade per convenzione e per abitudine». L'indifferenza delle cose genera dunque l'atarassia, l'assoluta assenza di turbamento di fronte agli eventi della vita che è il fine della ricerca filosofica. Diogene testimonia che «la sua vita fu coerente con la sua dottrina» e la biografia di P. scritta da Antigono di Caristo che egli ci tramanda (IX, 62-64) è punteggiata di episodi che confermano questa condotta.

Lessico

ACATALESSIA (dal gr. ἀκαταληψία; ἀ privativo e κατάληψις "comprensione"; fr. acatalepsie; sp. acatalepsia; ted. Akatalepsie; ingl. acatalepsis).

Termine usato da Pirrone e dagli scettici greci per indicare l'inconoscibilità del vero, e il conseguente atteggiamento del filosofo, che rinunzia per principio alla ricerca di esso. Bacone distingue l'acatalessia dalla eucatalessia, e cioè il dubbio dello scettico, che è convinto di non poter mai raggiungere la verità, dal dubbio metodico, che deve invece guidare il filosofo nelle sue indagini.

Antilogia

Contraddizione di idee e di termini (dal gr. ἀντιλογία «contraddizione», comp. di ἀντί «contro» e λόγος «discorso»). Presso gli scettici* greci, opposizione di due tesi che si escludono a vicenda.

Apparenza

È con lo scetticismo di Pirrone* che l'a., ossia il fenomeno («alla parola fenomeni diamo, ora, il significato di 'dati del senso'»; Schizzi pirroniani, I), viene assunta come unico ambito possibile di conoscenza, poste l'inconoscibilità dell'essenza e della sostanza. I fenomeni «senza il concorso della volontà», conducono «ad assentire in conformità dell'affezione che consegue alla rappresentazione sensibile». Al fenomeno, ossia all'a. ci si attesta senza poterne stabilire la verità o la falsità: «noi concediamo che [l'oggetto] appaia in quella data maniera, ma investighiamo non già intorno al fenomeno, ma intorno a ciò che si afferma del fenomeno» (I, 19).

EPOCHÈ

Traslitt. del gr. ἐποχή. Termine che indica la «sospensione del giudizio» mediante la quale ci si astiene dall'affermare o dal negare, evitando di assumere come date realtà la cui conoscenza è inattingibile. Nozione di origine scettica, l'e. è definita da Sesto Empirico negli Schizzi pirroniani come atteggiamento che consente di conseguire l'imperturbabilità (ἀταραξία): «'Sospensione del giudizi' è un atteggiamento della mente per cui né rifiutiamo né accettiamo» (I, 10). Sesto individua dieci modi mediante i quali conseguire l'e. «per mezzo della contrapposizione dei fatti», ossia opponendo «dati del senso a dati del senso, oppure dati dell'intelletto a dati dell'intelletto» (I, 31).

CARNEADE

Filosofo (214-129 a.C.).

Scolarca dell'Accademia platonica (precisamente la Nuova Accademia), fu uno dei maggiori filosofi del suo tempo. Essendosi limitato all'insegnamento orale, le sue dottrine gli sopravvissero solo attraverso gli appunti dei suoi scolari Clitomaco di Cartagine e Zenone di Alessandria. Gran parte delle sue dottrine ci sono note soprattutto grazie a Cicerone e Sesto Empirico. Cicerone, in partic., riprese e discusse gli argomenti di C. in molte delle sue opere filosofiche. Da quello che possiamo dedurre dalla loro

lettura, risulta che C. si impegnò a fondo in una critica radicale dei fondamenti dei tre settori in cui veniva suddivisa tradizionalmente la filosofia (logica e teoria della conoscenza, fisica ed etica), mostrando per ciascuno di essi la fallibilità sia dei sensi che della ragione e sostituendo alla certezza la «probabilità» quale unico obiettivo possibile della ricerca. Oggetto dei suoi attacchi è soprattutto la tesi stoica secondo la quale attraverso la «rappresentazione catalettica» è possibile distinguere il vero dal falso. Ma alla dialettica e alle scienze esatte, vanto della παιδεία greca, non è riservata una sorte migliore, perché anche in questo caso il «probabile» (τὸ πιϑανόν) resta l'unica meta concretamente raggiungibile. Per quanto riguarda la fisica, C. critica a fondo il concetto stoico di una ragione o λόγος onnipervasivo. Da un lato C. – vista la massiccia presenza nel mondo di una razionalità volta al male – evidenzia le contraddizioni e le difficoltà presenti nel concetto di πρόνοια o preveggenza divina. Dall'altro C. rifiuta il concetto di causalità come fato, opponendo alle catene causali stoiche, e quindi al concetto di causa antecedente, quello di causa antecedente «efficace» (tutte le cause efficaci sono antecedenti, ma non tutte le cause antecedenti sono efficaci, cioè cause in senso stretto). Tale critica comporta anche il rifiuto della divinazione, vista la stretta relazione esistente nello stoicismo fra divinazione e fato. Per quanto riguarda l'etica, infine, C. ha fornito molto del materiale con cui Sesto Empirico dimostra la relatività dei costumi. Ma C. è rimasto famoso soprattutto per il discorso sia pro che contro la giustizia pronunciato nel 155 a.C. in occasione della sua ambasceria a Roma. Le considerazioni di C. sulla giustizia, che conosciamo grazie alla Repubblica ciceroniana, verranno riprese da tutti gli esponenti dello scetticismo moderno e del libertinismo erudito, e sotto molti aspetti possono essere considerate un'anticipazione del moderno positivismo giuridico. C. dimostra infatti che non esiste un diritto naturale; che le nozioni di giusto e ingiusto sono variabili non solo da città a città, ma nella stessa città in tempi diversi; e infine che fondamento del diritto è esclusivamente la forza.

## La scuola cinica

I rappresentanti del movimento filosofico iniziato nell'età di Socrate da Antistene e perpetuatosi in tutto lo sviluppo della cultura antica. Il nome deriva dal ginnasio di Cinosarge, il luogo di riunione dei giovani ateniesi figli di madre non cittadina in cui insegnava Antistene, o dallo stile di vita (κυνισμός «imitazione del cane») che i c. professavano; il primo ad avere tale soprannome fu Diogene di Sinope, scolaro di Antistene.

Il razionale dominio sulle passioni, che Socrate predicava e che attuava in molti aspetti della sua vita, fu interpretato da Antistene nel senso estremo della maggiore possibile esclusione di ogni desiderio che potesse compromettere l'autonomia dello spirito. Ideale dei c. è quello dell'

eudemonia, quale si realizza nell'autosufficienza dello spirito che considera ogni bene esterno come 'indifferente', e quindi tale che non possa smuovere l'animo dalla sua assoluta 'apatia'. Di qui il disprezzo del piacere e l'esaltazione dello sforzo, il rifiuto di tutto quanto possa implicare accrescimento di bisogni, e cioè di ogni cultura e civiltà, stigmatizzata come 'convenzione' di fronte alla 'natura', la negazione della religione tradizionale e delle istituzioni sociali, nonché delle consuetudini vigenti, che conduce i c. a ostentare costumi affatto naturali e animaleschi. È l'ἀναίδεια, la «svergognatezza» cinica; ma è anche la prima energica esperienza del valore della libertà individuale; così anche la παρρησία, la libertà di linguaggio e di giudizio, è scuola di dura sincerità morale.

La scuola cinica ebbe una vita lunga, mantenendo una sua propria fisionomia accanto alla scuola stoica e protraendosi fino al 4°-5° sec. d.C. Letterariamente essa dette luogo al genere, molto rigoglioso, delle diatribe, o prediche popolaresche, di argomento morale. Al cinismo più antico, e filosoficamente più importante, appartengono, oltre Antistene e Diogene, anche Cratete Tebano, sua moglie Ipparchia e suo cognato Metrocle di Maronea; la seconda fase è rappresentata, nell'età ellenistica, da Bione, Menippo e Meleagro di Gadara e Cercida. Il cinismo rifiorì, con accentuazioni rigoristiche, nell'età imperiale con Demetrio, Demonatte, Dione Crisostomo, Peregrino, per estinguersi in forme di misticismo e religiosità con Massimo e Sallustio.

## ANTÌSTENE DI ATENE.

Filosofo (n. forse 436 a. C.), fondatore della scuola cinica, vissuto circa settant'anni. Discepolo prima di Gorgia e poi di Socrate, tenne scuola dopo la morte di questo nel ginnasio di Cinosarge. Sembra abbia scritto diverse opere. Difficile è stabilire che cosa spetti ad A. nell'elaborazione delle dottrine della scuola cinica; assai celebre è la critica che gli viene attribuita della dottrina platonica delle idee ("Platone, vedo il cavallo ma non la cavallinità"): da ciò si è voluto dedurre un sensismo gnoseologico, ma in realtà si tratta di un nominalismo, nel senso che la conoscenza di ciascuna cosa individuale è ricondotta alla conoscenza del "nome" che la esprime secondo verità. Di qui la negazione di ogni giudizio che non sia un giudizio identico ("l'uomo è uomo"), cioè la negazione della possibilità di attribuire molti "nomi" a un'unica cosa. Di qui anche l'idea che la virtù è una e non molteplice e ch'essa o è posseduta per intero o manca del tutto. E questa virtù è essenzialmente esercizio, liberazione dai desiderî e dai piaceri: assoluto autodominio, esaltazione della fatica, affrancamento da tutto ciò che è "per legge" e "per convenzione" e non "per natura". In ciò sta la saggezza e la stessa felicità.

## DIÒGENE DI SINOPE.

Filosofo greco del sec. 4° a. C. È stato il rappresentante tipico/tipico di quella regola di vita, che era nata da taluni aspetti dell'atteggiamento pratico di Socrate, che insegnava a contentarsi del più misero tono di esistenza.

Pensiero

Nella fioritura di notizie intorno alla sua vita, difficile è sceverare quelle create dalla leggenda da quelle che corrispondono alla realtà. Secondo la leggenda, per la sua filosofia di vita, D. avrebbe abitato in una botte, rinunciando persino alla ciotola, dal momento che questa poteva essere sostituita dal cavo delle mani. Per tale dispregio di ogni umana esigenza e convenienza, gli fu dato dagli Ateniesi il nome di "cane", da cui "cinismo". Secondo la tradizione antica, D. sarebbe stato scolaro di Antistene, del quale peraltro avrebbe elaborato le dottrine in quattro punti: estensione dello stato di natura ai rapporti tra i due sessi; proclamazione della civitas mundi; interpretazione ascetica del cinismo; professione dell'ἀναίδεια o "impudenza". Tuttavia, anche in questo campo è incerto quanto sia pensiero di Antistene e quanto di Diogene. Così è impossibile valutare l'attività letteraria di D. che è attestata da frammenti e da titoli di opere. Comunque, il tratto più certo della figura di D. è la sua volontà di mutare la norma sociale vigente e di sovvertire i valori che ne stavano alla base, con l'affermazione della "indifferenza" (ἀδιαφορία) di fronte a qualsiasi realtà esteriore, e il conseguente affrancamento dello spirito dalla necessità dell'agire.

Cratète di Tebe.

Filosofo cinico (fine sec. 5° – seconda metà sec. 4° a. C.). Fu dapprima scolaro dell'Accademia, poi impetuoso seguace di Diogene di Sinope. Sbarazzatosi delle sue sostanze, sposò Ipparchia, sorella del suo seguace Metrocle di Maronea. Restano frammenti di sue composizioni poetiche ispirate alle stesse concezioni. La tradizione lo vuole maestro di Zenone di Cizio, il fondatore dello stoicismo. Nella sua dottrina il cinismo si manifestò nel suo aspetto più rigoroso: per questo forse il suo nome e quello di Monimo indicano due scheletri circondati da cani urlanti in una tazza del tesoro di Boscoreale (età augustea), raffigurante una danza macabra.

Lessico

AUTARCHIA

Dal gr. αὐτάρκεια «autosufficienza». Indica la «sufficienza a sé stesso, autosufficienza» propria del saggio. Rappresenta un concetto fondamentale nell’etica cinica e stoica, tutta orientata verso l’ideale del «bastare a sé stessi», per aver il minor bisogno possibile delle cose del mondo e quindi potersi avvicinare al massimo allo stato di perfetta adiaforia e atarassia. Il termine è stato adottato, per estensione, nell’economia politica relativamente all’autosufficienza degli Stati.