

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Dipartimento di Filosofia

Scuola di Dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo

Storia della filosofia antica

**NATURA E CULTURA:
ALLE ORIGINI DI UNA DICOTOMIA**

Relatore:

Prof. Mauro Bonazzi

Tesi di Dottorato di
Tommaso Longo

INDICE

| | |
|--|------------|
| Introduzione | pp. 6-12 |
| | |
| Cap. 1 | |
| I dottori ippocratici su natura e cultura | pp. 13-46 |
| Premessa | pp. 13-14 |
| I medici ippocratici e i filosofi classica | pp. 14-19 |
| Cos' è la natura? | pp. 19-25 |
| <i>Antica medicina: temi e problemi</i> | pp. 25 -29 |
| <i>Antica medicina: il ruolo della convenzione</i> | pp. 27-29 |
| <i>Antica medicina: la medicina tra natura e cultura</i> | pp. 29-33 |
| <i>Arie, acque e luoghi: la natura</i> | pp. 34-37 |
| <i>Arie, acque e luoghi: la cultura</i> | pp. 37-40 |
| <i>La malattia sacra: la natura</i> | pp. 40-45 |
| <i>La malattia sacra: la cultura</i> | pp. 45-46 |
| | |
| Cap. 2 | |
| Natura e cultura nella dottrina di Archelao | pp. 47-106 |
| La struttura del capitolo | pp. 47-49 |
| SEZIONE (A)- LA FILOSOFIA DELLA NATURA | pp. 49-72 |
| Archelao | pp. 49-52 |
| I fondamenti e la struttura della materia | pp. 52-59 |
| La cosmogonia e la cosmologia | pp. 59-64 |
| La biologia e la comparsa delle prime forme di vita | pp. 64-69 |
| L'astronomia e la geografia fisica | pp.69-72 |
| SEZIONE (B) – LA TEORIA DELLA CULTURA | pp. 72-85 |
| L'origine della civiltà | pp. 73-75 |
| Le τέχναι | pp. 75-79 |

| | |
|--|-------------|
| La politica | pp. 79-82 |
| La morale | pp. 83-85 |
| SEZIONE (A1)- LA FILOSOFIA DELLA NATURA: GLI ATEI | pp. 86-100 |
| Gli atei | pp. 87-91 |
| I fondamenti e la struttura della materia | pp. 92-95 |
| La cosmogonia e la cosmologia | pp. 95-97 |
| La biologia e la comparsa delle prime forme di vita | pp. 97-99 |
| L'astronomia | pp. 99-100 |
| SEZIONE (B1) – LA TEORIA DELLA CULTURA: GLI ATEI | pp. 100-106 |
| L'arte | pp. 101-102 |
| La politica, la legislazione e la religione | pp.104-106 |

Cap. 3

| | |
|---|-------------|
| Natura e cultura nel pensiero dei sofisti | pp. 107-163 |
| Il relativismo protagoreo e la dottrina sulla natura | pp. 107-121 |
| La fisica | pp. 121-125 |
| La biologia e la comparsa delle prime forme di vita | pp. 125-120 |
| La “psicologia dinamica” | pp. 130-133 |
| Il mito di Prometeo nel <i>Protagora</i> di Platone | pp. 133-142 |
| Il significato e le interpretazioni della natura nella dottrina antifontea | pp. 142-152 |
| La natura, l'utile e l'uomo | pp. 153-163 |

Conclusioni **pp.164-168**

| | |
|--------------|-------------|
| Bibliografia | pp. 165-177 |
|--------------|-------------|

Nota alle traduzioni

Per quanto riguarda il capitolo 1, le traduzioni dei trattati del *Corpus Hippocraticum* sono di Vegetti 1965. Nel capitolo 2, le traduzioni dei presocratici sono di Girgenti 2006. Nel capitolo 3 le traduzioni dei sofisti sono di Bonazzi 2008. Quando si siano utilizzate traduzioni diverse da quelle sopra indicate si riporta in nota il nome del traduttore.

INTRODUZIONE

Φύσις e νόμος sono i termini di un plurisecolare dibattito, che è nato e si è sviluppato in Grecia antica¹. L'oggetto privilegiato di questa ricerca è per l'appunto la concettualizzazione della dicotomia tra φύσις e νόμος e soprattutto della cultura in rapporto alla natura. Compito di questa tesi è, in particolare, spiegare in quale modo i trattati ippocratici ed il pensiero di Archelao abbiano contribuito alla successiva elaborazione della relazione tra φύσις e νόμος nella filosofia protagorea e in quella antifontea, che saranno poi a loro volta oggetto di esame da parte dei filosofi successivi.

Un primo problema preliminare, ma non estrinseco, che si pone a chi voglia ricostruire le origini del dibattito è determinare il significato di φύσις e νόμος. I due termini sono, infatti, polisemici, potendo assumere una vasta gamma di significati a volte sensibilmente diversi. Da una parte, φύσις può significare la realtà che è l'oggetto di ricerca dello studioso di filosofia naturale. In questo caso, il termine assume un valore descrittivo, senza caricarsi di accezioni valoriali. Dall'altra parte, φύσις può anche riferirsi a un insieme di regole e norme ai quali il comportamento degli uomini si deve conformare, indicando un codice deontologico dell'agire umano. Dal canto suo, νόμος è a sua volta un termine polisemico. Esso può significare l'abitudine, l'uso, la convenzione, ma anche la norma morale e la legge positiva. Abbiamo scelto in modo consapevole di tradurre φύσις e νόμος rispettivamente con "natura" e "cultura". Per "natura" intendiamo qui tutto ciò che è riconducibile all'insieme delle leggi e dei principî naturali e per "cultura" tutto ciò che è, al contrario, prodotto dell'artificio dell'uomo e non si può, perciò, ricondurre, a leggi naturali.

Il rapporto tra φύσις e νόμος è stato largamente discusso nella letteratura critica. Ad aprire il dibattito scientifico tra gli studiosi è stata la monografia di Felix Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, interamente dedicata a questo tema².

¹ Per un'introduzione generale a questo tema cfr. Heinemann 1978 (prima ed. 1945), Guthrie 1971, pp. 55-13 e più recentemente cfr. Bonazzi 2013 (seconda ristampa; prima ed. 2010), pp. 83-114. Cfr. anche l'articolo di Pohlenz 1953.

² Come l'autore scrive nella prefazione, si tratta di una revisione della sua tesi di dottorato discussa presso la Facoltà di Storia e Filosofia dell'Università di Basilea nel 1942. L'opera è uscita poi in diverse edizioni, con alcune modifiche e rivisitazioni del testo. È interessante notare che il compito

Nel suo insieme, essa rappresenta un tentativo di affrontare il problema sul piano dell'analisi storico-filologica. Si cerca qui di ricostruire quale sia il processo che conduce nel tempo all'elaborazione sofisticata dell'antitesi tra φύσις e νόμος, alla sua applicazione ed estensione a molti e diversi campi del sapere filosofico ed, infine, al suo superamento nelle riflessioni di autori successivi.

Dal punto di vista strutturale, l'opera è suddivisa in quattro capitoli: il primo capitolo è dedicato alla relazione tra φύσις e νόμος nella letteratura a carattere etnografico (*Nomos - Physis in der Ethnographie*³); il secondo ricostruisce la preistoria intellettuale del dibattito (*Die Vorgeschichte der sophistischen Antithese Nomos – Physis*⁴); il terzo si sofferma sulla formulazione sofisticata dell'antitesi tra φύσις e νόμος e sulla sua applicazione alla teoria sull'origine della civiltà, l'epistemologia e la filosofia del linguaggio (*Die sophistische Antithese Nomos-Physis*⁵); il quarto ed ultimo, meno interessante ai nostri fini, accenna, sia pure in forma cursoria, al superamento dell'antitesi sofisticata nelle riflessioni di autori successivi (*Ansätze zur Ueberwindung der sophistische Antithese*⁶). L'opera riporta, inoltre, in appendice alcune interessanti discussioni sulla datazione dei trattati medici *Arie, acque e luoghi* e *Malattia sacra*, sulle loro interconnessioni e sul rapporto di questi scritti con il contesto culturale ed intellettuale a cui essi appartengono⁷.

Alla ricerca di Heinimann si devono riconoscere meriti di indubbia importanza. In primo luogo, lo studioso compie una raccolta di testimonianze e frammenti riferibili più o meno direttamente al tema della relazione tra φύσις e νόμος, che sono discussi ed esaminati criticamente nel corso della sua opera. Ancora, come abbiamo già ricordato, l'opera contiene al suo interno un tentativo di tracciare la preistoria intellettuale, che ha condotto alla formulazione dell'antitesi tra φύσις e νόμος. Possibili antecedenti sono rinvenuti nel contrasto tra parola e azione, realtà e denominazione ed essere e apparire. Egli individua correttamente a nostro avviso il momento in cui si forma l'antitesi tra φύσις e νόμος nelle riflessioni del movimento sofistico. A livello più generale, la scelta

iniziale che l'autore si era preposto sia l'interpretazione dei frammenti papiracei di Antifonte sofista e la domanda sull'origine dell'antitesi tra *physis* e *nomos* sia emersa, in un secondo tempo, nel corso del lavoro.

³ Heinimann 1972, pp. pp. 13 - 41.

⁴ *Ib.* pp. 42 - 109.

⁵ *Ib.* pp. 110 - 162.

⁶ *Ib.* 163 - 170.

⁷ *Ib.* 170 - 209.

di seguire un percorso diacronico permette al lettore di acquisire una panoramica generica sul problema in questione.

Gli studi successivi si sono limitati spesso a riprendere o, al contrario, contestare risultati parziali raggiunti da Heinimann, senza però mettere in discussione la prospettiva di insieme e i termini in cui l'analisi è impostata⁸.

In dichiarata polemica con Heinimann, Pohlenz sostiene che il primato di aver elaborato l'antitesi tra φύσις e νόμος vada riconosciuto al filosofo presocratico Archelao⁹, mentre il trattato *Arie, acque e luoghi* apparterebbe a un'epoca posteriore.

Secondo Heinimann, il trattato *Arie, acque e luoghi* si dovrebbe datare addirittura prima dello scoppio della Guerra del Peloponneso per vari motivi. In particolare, le riflessioni etnografiche veicolate nello scritto rivelano una vicinanza con la storiografia di stampo erodoteo¹⁰. Come per Erodoto, le riflessioni etnografiche del trattato si ispirano all'evento storico delle Guerre Persiane. Il contatto con le popolazioni "barbare" suscita la domanda su quali siano i tratti distintivi del popolo ellenico. Se Heinimann avesse ragione, *Arie, acque e luoghi* sarebbe, in effetti, un'attestazione molto antica del contrasto, che tra l'altro non si trova attestato nelle *Storie* di Erodoto.

Tuttavia, Pohlenz problematizza la datazione suggerita da Heinimann per il trattato *Arie, acque e luoghi*. Secondo lo studioso tedesco, lo scritto presenta, invece, una struttura più complessa e può essere suddiviso in due parti distinte tra loro.¹¹ La prima parte (capp. 1-11) presenta una vocazione pratica, ossia si intende dare informazioni al medico itinerante che vaga di luogo in luogo, su quali siano usi e convenzioni di diverse popolazioni; la seconda (capp. 12-24) presenta, al contrario, un carattere spiccatamente teoretico. Qui l'oggetto privilegiato di indagine è, infatti, l'influenza dei fattori ambientali sulla costituzione umana. Per questa seconda parte, la datazione proposta da Heinimann è improponibile secondo Pohlenz.

⁸ Lychnos 1946-1947 368-369, Erasmus 1947 840-844, Gigon 1947 199-200 Gigon 1947 329-336, des Places 1948 136-137, Greene 1948 12-13, Muth 1949 110-111, Svoboda 1949 105-113, Langerbeck 1947 255-261, Untersteiner 1949 316-317, Adrados 1949 353-359, Diller 1951 191-195.

⁹ Pohlenz 1953, pp. 232-233.

¹⁰ La datazione dello scritto è discussa da Heinimann alle pp. 170-209.

¹¹ Pohlenz 1953, p. 219.

Si deve fare menzione, inoltre, dell'opera di Guthrie¹². Nei *Sofisti* egli ha dedicato un capitolo al dibattito su φύσις e νόμος, arrivando a risultati di sicuro interesse¹³. Il capitolo presenta una struttura tripartita. Egli divide gli autori in sostenitori del νόμος, realisti ed infine sostenitori della φύσις.

Il paragrafo dedicato ai sostenitori del νόμος si divide in una ricostruzione delle teorie antropologiche del progresso; una disamina delle fonti dove il νόμος è equiparato a ciò che è giusto (per esempio Crizia, in alcuni passi di Erodoto ed Euripide, Socrate, l'*Anonimo di Giamblico*, lo pseudo-Lisia, il discorso contro Aristogitone). Infine, questa sezione è seguita da un'appendice dove sono raccolti i testi più significativi. Il paragrafo dedicato ai realisti si divide in una ricostruzione del pensiero di Tucidide, di Trasimaco nella *Repubblica*, di Glaucone e Adimanto, del rapporto tra natura e necessità. Infine, quanto ai sostenitori della φύσις, il paragrafo si suddivide in un'analisi dei pensatori egoisti di cui fanno parte Antifonte, Callicle e, sul versante opposto, dei pensatori umanitari. Nella sezione dedicata al pensiero umanitario si analizza il rapporto tra legge scritta e non scritta. Infine, si conclude il capitolo con una raccolta di testi sulla posizione di Pindaro sul νόμος. Dobbiamo ricordare, inoltre, anche l'opera di Kerferd dal titolo *The Sophistic Movement*¹⁴, dove un capitolo è dedicato al rapporto tra φύσις e νόμος e la più recente monografia di Bonazzi sui sofisti¹⁵.

Studi più recenti hanno tentato di esaminare la relazione all'interno delle dottrine di autori specifici. Per esempio, molti sforzi sono stati compiuti per chiarire quali siano i termini della relazione tra φύσις e νόμος nella dottrina antifontea e in quella protagorea. Il mito di Protagora è stato oggetto, a sua volta, di molte analisi in quest'ottica. Il significato della natura è stato oggetto di recenti studi come, per esempio, quelli di Decleva Caizzi, Ostwald, Barnes, Pendrick, Gagarin¹⁶.

Altri studi recenti dedicati al pensiero giuridico antico si occupano del rapporto tra φύσις e νόμος solo tangenzialmente. Per esempio, nel suo *Nomos*

¹² Guthrie 1971. L'opera è stata pubblicata per la prima volta come III volume di *A History of Greek Philosophy* nel 1969.

¹³ Il capitolo a cui facciamo riferimento è il quarto, pp. 55-131.

¹⁴ Kerferd 1981.

¹⁵ Bonazzi 2011. Si veda in particolare il cap. 4, pp. 83-113.

¹⁶ Cfr. Decleva Caizzi-Bastianini 1989, Ostwald 1990, p. 297, Barnes 1982, p. 183, Pendrick 2002, p. 319 e Gagarin 2002, p. 66.

Basileus Marcello Gigante sostiene con Pohlenz il primato di Archelao, senza procedere poi a un approfondimento della dottrina di Archelao. Nella *Legge nel pensiero greco*, Jacqueline de Romilly è interessata, per sua stessa dichiarazione, alla legge scritta piuttosto che alla riflessione filosofica sul concetto di legge in astratto.

Il nostro lavoro non si propone come un'alternativa allo studio di Heinimann. Per nostra stessa ammissione, esso non ha le stesse pretese di completezza e di esaustività. Il rapporto tra φύσις e νόμος è esaminato da una prospettiva volutamente diversa. Dobbiamo precisare, perciò, in quale misura la nostra ricerca sia innovativa e quale sia il suo contributo al dibattito critico.

Il nostro interesse non è stabilire quale sia la prima attestazione della relazione tra φύσις e νόμος in termini cronologici. Come abbiamo visto, questo problema è stato centrale nel dibattito inaugurato da Heinimann.

Heinimann si pone la domanda su quale sia il processo che conduce alla formulazione sofisticata dell'antitesi tra φύσις e νόμος. Tuttavia, affinché i due termini siano contrapposti e poi riconciliati è necessario separare l'ambito del νόμος da quello della φύσις. In altri termini, φύσις e νόμος devono essere concettualizzati come due ambiti autonomi e indipendenti l'uno dall'altro.

Nei trattati ippocratici φύσις e νόμος sono pensati come interdipendenti e interconnessi, ossia come due serie tra loro interscandenti ma mai pienamente sovrapponibili. Il momento di concettualizzazione di φύσις e νόμος come ambiti separati si può rinvenire, a nostro avviso, nella dottrina di questo pensatore. Per primo, egli teorizza da una parte una natura con leggi interne e dall'altra riconduce l'origine della cultura a patti e convenzioni interumane. Si tratta di un momento capitale nella storia del pensiero che non è stato finora esaminato in modo adeguato nella letteratura critica.

A partire dalla presa d'atto di questa separazione si può argomentare in due modi opposti. Si può esaltare la politica, per esempio, proprio in quanto prodotto dell'intelligenza sociale, cioè il risultato di accordi che gli uomini decidono di stipulare in modo libero e volontario. Questa è la conclusione alla quale Protagora perverrà. In direzione opposta, si può concludere che se la politica è oggetto di accordi che cambiano da luogo a luogo e di tempo in tempo, allora il vincolo di obbedienza e di ossequio alle leggi della città può

essere chiamato in discussione e addirittura revocato. Questa sarà la conclusione alla quale Antifonte giungerà.

Un primo elemento di novità della tesi consiste proprio nell'aver esaminato il problema da una prospettiva originale, mettendo in risalto il processo di progressiva separazione dei concetti di natura e cultura a partire dalla loro iniziale interdipendenza, sostenendo che la tematizzazione di natura e cultura come ambiti autonomi sia una premessa teorica indispensabile per capire il significato della successiva formulazione dell'antitesi tra φύσις e νόμος in ambiente sofistico.

Del resto, Heinimann non poteva disporre di una conoscenza della filosofia di Archelao. La dottrina di questo pensatore è stato oggetto di un esame critico solo in tempi molto recenti. Per avvalorare quanto stiamo dicendo si possono riportare numerosi e vistosi esempi.

Non ne troviamo menzione, per esempio, nel *The Oxford Handbook of Ancient Philosophy*. La figura di Archelao è del tutto assente anche in importanti introduzioni ai presocratici come J. Warren, *Presocratics* e Giannis Stamatellos, *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings*. Non si trova neppure in raccolte dei frammenti presocratici come Curd e R. D. McKirahan, *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*, R. D. McKirahan *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, D. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*.

Recentemente Gabòr Betegh ha riesaminato la dottrina di Archelao, facendone emergere gli elementi di originalità. In questo lavoro si è fatto uso di questi studî. Del resto, il disinteresse della critica nei confronti di questa figura giustifica anche l'impossibilità di far ricorso a un consolidato dibattito critico nel capitolo 2.

Per quanto riguarda Antifonte, l'opera di Heinimann precede la pubblicazione del papiro ossirinchiato 3647 pubblicato per la prima volta ad opera di Maria Serena Funghi nel 1984. Questo frammento ha permesso di apportare significative integrazioni al papiro 1364. Ancora più importante per noi, si è chiarito quale sia il significato della natura nella dottrina antifontea e corretto alcune interpretazioni largamente diffuse. Per ovvie ragioni, Heinimann non

poteva far uso di questo frammento nella sua ricostruzione della dottrina antifontea.

L'adozione della specifica prospettiva che abbiamo deciso di adottare sul nostro oggetto di indagine ha avuto anche ripercussioni sul piano metodologico. Il nostro interesse non è tanto ricercare e raccogliere le prime attestazioni dei termini φύσις e νόμος. Più che le attestazioni a noi interessa come le due nozioni siano state concettualizzate. Si richiede, dunque, un lavoro supplementare di contestualizzazione per comprendere come i concetti di φύσις e νόμος si inseriscano all'interno delle dottrine dei pensatori di volta in volta presi considerazione.

Per esempio, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, Archelao ha sostenuto che ciò che è giusto è tale per convenzione, ma non per natura. Il frammento se considerato isolatamente potrebbe far pensare che φύσις e νόμος siano contrapposti, tuttavia, un esame complessivo della dottrina di Archelao, questa tesi è smentita ed emerge un quadro più complesso ed articolato. Lo stesso approccio metodologico è stato seguito anche nel caso degli autori ippocratici, di Protagora e di Antifonte.

CAPITOLO 1

I DOTTORI IPPOCRATICI SU NATURA E CULTURA

Questo capitolo intende mostrare sia pure in modo coinciso in quale modo la dicotomia tra natura e cultura è stata concettualizzata in alcuni trattati del *Corpus Hippocraticum*, come, per esempio, *Antica medicina*, *Arie, acque e luoghi* e la *Malattia sacra*. Poiché il nostro oggetto privilegiato di indagine sono le implicazioni etiche e politiche di tale dicotomia, questo capitolo assume più che altro una funzione introduttiva.

I filologi di lingua tedesca hanno discusso se la prima formulazione del contrasto si debba riconoscere o meno all'autore di *Arie, acque e luoghi*¹⁷. È difficile assumere posizione a riguardo, cioè stabilire a chi vada effettivamente riconosciuto tale primato, se impostiamo la questione in termini cronologici.

Diverso è, invece, il problema sul piano della storia delle idee. Ovvero, se ci chiediamo fino a che punto la concettualizzazione della dicotomia tra natura e cultura nei trattati ippocratici costituisca il fondamento effettivo del dibattito sofisticato che si è sviluppato intorno a questo tema.

A nostro avviso, se questa è la domanda alla quale vogliamo rispondere, dobbiamo dare una risposta in larga parte negativa. Come cercheremo di mostrare nel corso di questo capitolo, i dottori ippocratici mirano soprattutto a fornire una prospettiva generale in cui natura e cultura sono, in ultima analisi, ricomprese, armonizzandosi in una superiore visione d'insieme. Per dirla in altri termini, l'accento è posto non tanto sugli aspetti di antitesi della dicotomia quanto su quelli di sintesi.

Pertanto, se il riconoscimento della dicotomia tra natura e cultura si trova già nei trattati ippocratici, la presa d'atto della irrimediabile scissione dei due termini dicotomici e delle difficoltà intrinseche a qualsiasi tentativo di

¹⁷ In particular modo si pensi a Heinemann 1945 e alla replica di Pohlenz 1953.

mediazione e superamento del contrasto sono, invece, un'acquisizione da riconoscere al movimento sofisticato.

I MEDICI IPPOCRATICI E I FILOSOFI CLASSICI

Nell'antichità classica, medicina e filosofia si trovano in un rapporto estremamente complesso ed articolato¹⁸. Gli studiosi si sono interrogati sulla natura di questo legame¹⁹. Secondo alcuni, la medicina subisce l'influenza del sapere filosofico; secondo altri, invece, è vero il contrario²⁰. Ovvero, i filosofi si rifarebbero ai modelli e alle nozioni elaborate in ambito medico. Le due aree di ricerca sono, tuttavia, interrelate ed intrecciate a tal punto che non è possibile tracciare confini interdisciplinari in modo netto ed univoco. Come vedremo, è difficile comprendere e districare queste reciproche interconnessioni.

Pertanto, la questione se la filosofia abbia influenzato la medicina o piuttosto il contrario è fuori contesto. Il modello rappresentazionale della storia del pensiero come una successione di discipline, ciascuna delle quali è influenzata o, al contrario, influenzante l'altra è in larga parte fuorviante. In questo caso, sarebbe preferibile pensare a un *network*, in cui medici e filosofi si trovano in un rapporto di interazione dinamica²¹.

Storicamente, Celso Aureliano è il primo ad usare il termine disciplina (in latino *disciplina*) per etichettare la medicina ippocratica. Nella sua opera *Sulla medicina antica*, egli ricostruisce ed in parte inventa la storia della medicina, tracciando un percorso intellettuale, in cui si riconosce ad Ippocrate il merito di aver liberato la medicina dai vincoli della filosofia:

"...Hippocrates Cous, primus ex omnibus memoria dignus, a studio sapientiae disciplinam hanc [scil. medicinam] separavit"

¹⁸ Il rapporto tra medicina e filosofia è stato oggetto di un importante dibattito tra gli studiosi. Per una panoramica su questa tema si vedano gli studi di Diller 1952, pp. 385 – 409 e Eldestein 1967, pp. 195-203. *Contra* cfr. Lonrigg 1963 pp. 147 – 175 e 1983 pp. 249 -256.

¹⁹ Cfr. Diller 1952, pp. 385 – 409., Eldestein 1967, pp. 195-203

²⁰ Cfr. Lonrigg 1963 pp. 147 – 175 e 1983 pp. 249 -256.

²¹ Van der Eijk 1999 pp. 1-31.

“Ippocrate di Cos, primo tra tutti ad essere degno di memoria, separò questa disciplina [*scil.* medicina] dallo studio della filosofia”²².

Comunque, quest'attestazione terminologica non può essere adottata come un'evidenza del fatto che già ai tempi di Ippocrate le discipline fossero delimitate da confini ben precisi, ma essa riflette, piuttosto, le modalità con cui Celso concepisce la medicina, ossia come una disciplina con un proprio statuto autonomo²³.

Gli sviluppi nel pensiero medico non sono comprensibili se non si considera il contesto intellettuale di riferimento, "soprattutto filosofico". Viceversa, la nozione di filosofia è andata incontro a un processo di "storicizzazione" e abbiamo ora una maggiore consapevolezza della distanza che si frappone tra le filosofie antiche e quelle moderne. In altri termini, si esplora l'attività dei filosofi in Grecia antica e a Roma alla luce del contesto culturale e sociale dove vissero, la loro posizione nella società, le idee e le credenze della comunità di appartenenza e le attività pratiche che svolsero²⁴.

I dottori ippocratici sollevano frequentemente questioni metodologiche, epistemologiche ed etiche sullo statuto e il ruolo della medicina anche in relazione (talvolta in opposizione) alle altre discipline. Si tende ora ad apprezzare maggiormente il fatto che i dottori contribuiscono in modo attivo alla formazione del pensiero filosofico, sviluppando criteri per la comprensione del mondo naturale²⁵.

²² Par. 8 (p. 18.11–14 Marx= p.16 Mudry=I, p. 4 Serbat).

²³ van Standen 1999, p. 265: *the turning point of medicine is not the link with the Presocratic tradition, but rather "his act of fencing off medicine from the investigation of nature (nature i.e.phusis)" 3 . In his history of the initial unity of medicine and philosophy and of their subsequent separation (pr. 6- 8) Celsus for the first time introduces also the mind-body distinction and concepts as sapientia, studium, litterae, disciplina, discipulus, professor, curatio, rerum natura, contemplatio, cogitatio, animus and facundia. The moment of the Hippocratic rupture with the precedent tradition is manifestly charged with a positive value, so Celsus projects it retrospectively upon the Father of medicine. The idealisation of Hippocrates and alongside of the medicine itself is worth the risk of anachronism.*

²⁴ Van der Eijk 2005 pp. 8-9.

²⁵ *Ivi.* p. 8: *But more recently there has been a greater appreciation of the fact that Greek medical writers did not just reflect a derivative awareness of developments in philosophy – something which led to the long-standing qualification of medicine as a 'sister' or 'daughter' of philosophy – but also actively contributed to the formation of philosophical thought more strictly defined, for example by developing concepts and methodologies for the acquisition of knowledge and understanding of the natural world. And even though this awareness has occasionally led to some philosophical cherry-picking, it has done much to put authors such as Galen, Diocles, Soranus and Caelius Aurelianus on the agenda of students of ancient thought.*

Dal canto loro, i filosofi non esitano a prendere in prestito dalla medicina concetti, idee e indicazioni metodologiche e a riusare questo materiale per le proprie esigenze teoretiche. A un livello generale, la filosofia è spesso descritta come la medicina dell'anima (ψυχή). Perciò, le due discipline sono spesso accomunate in quanto alla loro funzione terapeutica, cioè curare il genere umano in tutti i suoi aspetti, rispettivamente le malattie del corpo e le sofferenze che affliggono l'anima. Inoltre, le idee sulla condizione di disagio, come Lloyd ha brillantemente dimostrato, non solo influenzano il modo in cui i dottori pensano a ciò che accade ai pazienti, ma anche le riflessioni su questioni come il concetto di causa e responsabilità, il sé e la relazione tra mente e corpo, la purificazione e la contaminazione, l'autorità e l'esperto, la realtà e l'apparenza, il bene e il male²⁶.

Per quanto concerne le indicazioni metodologiche, alcuni ippocratici dichiarano di impiegare un metodo che si basa sulle osservazioni e sulle esperienze. L'esigenza di fare uso di un metodo induttivo ed empirico è spesso messa in contrasto con l'adozione di ipotesi aprioristiche:

Ὅχόσοι ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν, ὑπόθεσιν' σφίσιν αὐτέοισιν ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ, θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ ὑγρὸν, ἢ ξηρὸν, ἢ ἄλλ' ὃ τι ἂν ἐθέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες, τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσιν ἀνθρώποισι τῶν νούσων τε καὶ τοῦ θανάτου, καὶ πᾶσι τὴν αὐτέην, ἐν ἧ δύο προθέμενοι, ἐν πολλοῖσι μὲν καὶ οἷσι λέγουσι καταφανέες εἰσὶν ἀμαρτάνοντες.

"Quanti si sono accinti a parlare o a scrivere di medicina, fondando il proprio discorso su un postulato, il caldo o il freddo o l'umido o il secco o quale altro abbiano scelto, troppo semplificando la causa originaria delle malattie e della morte degli uomini a tutti i casi attribuendo la medesima causa, perché si basano su uno o due postulati, costoro sono palesemente in errore su molte cose e persino nelle loro affermazioni"²⁷.

L'importanza della scoperta in medicina è enfatizzata più di una volta:

Ἰητρικῆ δὲ πάντα πάλαι ὑπάρχει, καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὐρημένη, καθ' ἣν καὶ τὰ εὐρημένα πολλά τε καὶ καλῶς ἔχοντα εὔρηται ἐν πολλῷ χρόνῳ, καὶ τὰ λοιπὰ

²⁶ Lloyd 1993, p. 1.

²⁷ Hipp. *Anc. med.* 1 1.

εὐρεθήσεται, ἥν τις ἰκανός τε ἐὼν καὶ τὰ εὐρημένα εἰδῶς, ἐκ τούτων ὀρμώμενος ζητήη.

"Ma la medicina da gran tempo ormai dispone di tutti gli elementi, e il principio e la via sono stati scoperti, grazie ai quali in lungo corso del tempo sono state fatte molte ed egregie scoperte, e il resto nel futuro sarà scoperto, se qualcuno, in grado di farlo e a conoscenza di quanto è già stato scoperto, da questo prendendo le mosse porterà avanti la ricerca"²⁸.

Gli studiosi compiono numerosi tentativi per trovare tracce dei filosofi presocratici nei trattati medici del *Corpus Hippocraticum*. Gli autori di tali trattati come *La natura dell'uomo*, *Le carni*, *La Natura del bambino*, *I luoghi dell'uomo* e *Il regime* riconducono la loro indagine sul corpo umano in un contesto naturalistico e cosmologico²⁹.

Due trattati come *Le arie* e *La malattia sacra* sembrano essere influenzati in modo significativo dalla tesi filosofica secondo cui l'aria è di fondamentale importanza nel mondo ed in particolare la causa del disagio. Nella *Malattia sacra*, possiamo anche rinvenire la credenza, di una delle prime attestazioni si trova in Alcmeone³⁰, che il cervello sia la sede dell'intelligenza:

εἰδέναι δὲ χρὴ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ἐξ οὐδενὸς ἡμῖν αἰ ἡδοναὶ γίνονται καὶ αἰεὺ φροσύνη καὶ γέλωτες καὶ παιδία ἢ ἐντεῦθεν, καὶ λῦπαι καὶ ἀνία καὶ υσφροσύνη καὶ κλαυθμοί.

"Bisogna che gli uomini sappiano che da null'altro si formano i piaceri e la serenità e il riso e lo scherzo, se non dal cervello, e così i dolori, le pene, la tristezza e il pianto"³¹.

Nella *Dieta*, si possono trovare reminiscenze di Eraclito e *Regime I*, scritto in uno stile volutamente eracliteo, contiene possibili riferimenti ad Empedocle, Anassagora ed Archelao. L'influenza dei pitagorici è presente anche nei *Sette* e nelle *Carni*. L'influenza dell'atomismo democriteo è rinvenibile in

²⁸ Hipp. *Anc. med.* 3 1.

²⁹ Longrigg 1998, pp. 58–60.

³⁰ Si legga il frammento DK 24 A4, dove Alcmeone considera il cervello come "il principio direttivo" (τὸ ἡγεμονικόν).

³¹ Hipp. *De morb. sacr.* 4.

trattati come *La natura del bambino*, *Malattie IV* e la *Generazione*. Alcuni dottori mostrano di avere pochi interessi terapeutici e, in particolare, gli autori di *Regime* e delle *Carni* condividono su per giù gli stessi interessi di ricerca di Anassagora ed Eraclito. Alcuni trattati come *l'Arte* e le *Carni* presentano una grande familiarità con la filosofia a tal punto che alcuni studiosi sono propensi a pensare che gli autori non siano dottori intellettuali, ma piuttosto sofisti che scrivono sulle τέχναι e considerano la medicina come una τέχνη tra le altre.

Per ora ci interessa compiere una considerazione su questa ricerca di tracce presocratiche. Essa non è esente da problemi teoretici. È improbabile, infatti, che l'obiettivo principale dei dottori ippocratici sia solo quello di corroborare o, al contrario, confutare le tesi di filosofi naturalistici come, per esempio, Empedocle, Democrito, Diogene di Apollonia e Alcmeone.

Per cominciare, i dottori non hanno solo interessi speculativi, ma anche terapeutici. Quindi, non avrebbe troppo senso se i dottori ippocratici dedicassero tante energie solo per confutare le idee dei filosofi naturalisti. Per esempio, i dottori ippocratici mirano a convincere i pazienti della bontà delle cure e della loro capacità di ripristinare una condizione di salute nell'organismo affetto da patologie. Alcuni trattati intendono, inoltre, trasmettere ai medici un insieme di indicazioni su come operare in determinate circostanze. Si pensi poi al modo in cui le critiche contro gli avversari sono formulate. Si tratta di strategie dialettiche piuttosto complesse ed articolate. In alcuni casi, gli autori di trattati ippocratici dichiarano che non vale la pena occuparsi delle dottrine degli avversari e di volere quindi adottare un metodo di tipo induttivo che sia basato sulle osservazioni e le esperienze. In altri casi, gli autori ippocratici passano, invece, in rassegna le dottrine degli avversari, mostrandone le inconsistenze teoriche ed i punti deboli. La necessità di affiancare un metodo di confutazione diretta a quella indiretta ci rivela qualcosa di interessante. Se gli avversari si limitassero ad impostare le proprie indagini solo sul piano teorico, allora non si capirebbe la necessità di criticarne le dottrine in modo analitico, cioè di far uso della confutazione diretta, dato che loro posizioni non avrebbero per forza ricadute sul piano terapeutico. L'impostazione delle critiche rafforza l'idea che gli avversari vogliano dire la loro sulla medicina, mettendosi così in competizione con i dottori ippocratici. A questo proposito, si può pensare ai sofisti che scrivono sulle varie τέχναι, inclusa la medicina. Con buona

probabilità, alcuni medici ippocratici si lasciano influenzare dalle speculazioni dei sofisti e dei filosofi contemporanei. Per questa ragione, si sviluppa una polemica che contrappone i dottori ippocratici tra loro. Ora vorremmo soffermarci sul concetto di natura, mostrando come esso sia oggetto di visioni difformi.

COS'È LA NATURA?

IL'Anonimo londinese ci riporta un resoconto, come vedremo, sulle diverse spiegazioni sulla causa delle malattie. Si tratta, quindi, di un problema legato all'eziologia delle patologie. Tuttavia, questo resoconto ci fornisce anche informazioni su una questione che è di maggiore interesse ai nostri fini. Si possono ritrovare, infatti, i lineamenti di una polemica su cosa sia la natura umana. In altri termini, la questione è se essa si possa ridurre a un solo elemento o, invece, sia necessario fare appello a una pluralità di elementi che si trovano in relazione dinamica tra loro.

All'inizio del commentario al trattato ippocratico *La natura dell'uomo*, Galeno invita il lettore che voglia conoscere meglio le opinioni degli antichi dottori, a leggere la *Collezione Medica* (βίβλοι Ἱατρικῆς συναγωγῆς). Nel riportare il titolo, Galeno aggiunge che si tratta di un lavoro generalmente attribuito ad Aristotele, ma il consenso generale vuole che sia l'allievo di Aristotele, Menone ad averlo composto³²:

. . . ὥσπερ γε πάλιν, εἰ τὰς τῶν παλαιῶν ἰατρῶν δόξας ἐθέλοις ἱστορῆσαι, πάρεστί σοι τὰς τῆς Ἱατρικῆς συναγωγῆς ἀναγνῶναι βίβλους ἐπιγεγραμμένας μὲν Ἀριστοτέλους, ὁμολογουμένας δὲ ὑπὸ Μένωνος, ὃς ἦν μαθητὴς αὐτοῦ, γεγράφθαι, διὸ καὶ Μενώνεια προσαγορεύουσιν ἔνιοι ταυτὶ τὰ βιβλία.

“In caso tu dovessi desiderare esaminare le opinioni degli autori antichi, potresti leggere i libri della *Collezione Medica*, attribuiti ad Aristotele, ma riconosciuti da tutti come scritti da Menone, che era un suo discepolo e per questa ragione alcune persone li chiamano i libri Menoniani”³³.

³² Ci rifacciamo all'analisi di Prince 2008.

³³ Gal. *In Hipp. Nat. hom. Comm.* 1.2 (CMG 5.9.1, 15.30–25 -30). La traduzione italiana è condotta sul calco di quella inglese di Prince 2008.

Il passo conferma l'identificazione dell'autorità aristotelica citata nel papiro con Menone. Galeno lamenta l'incapacità di Menone di riportare le concezioni pluralistiche della natura umana, secondo cui la natura dell'uomo è formata da due o più componenti in relazione tra loro. A dire di Galeno, la causa di questa lacuna è riconducibile all'esame selettivo e parziale delle fonti che Menone ha compiuto. Ciò è dovuto in alcuni casi al fatto che alcuni libri sono andati effettivamente perduti; in altri casi, al fatto che Menone non ha potuto consultare tutti i libri a sua disposizione:

δῆλον δὲ ὅτι καὶ ὁ Μένων ἐκεῖνος, ἀναζητήσας ἐπιμελῶς τὰ διασωζόμενα κατ' αὐτὸν ἔτι τῶν παλαιῶν ἰατρῶν βιβλία, τὰς δόξας αὐτῶν ἐκεῖθεν ἀνελέξατο· τῶν δ' ἤδη διεφθαρμένων παντάπασιν ἢ σωζομένων μὲν, οὐ θεωρηθέντων δ' αὐτῷ τὰς γνώμας οὐκ ἠδύνατο γράψαι. κατὰ ταῦτ' οὖν τὰ βιβλία χολὴν ξανθὴν ἢ μέλαιναν ἢ φλέγμα στοιχεῖον ἀνθρώπου φύσεως οὐκ ἂν εὖροις οὐδ' ὑφ' ἐνὸς εἰρημένον, αἷμα δὲ καὶ τῶν μεθ' Ἴπποκράτην φαίνονται πολλοὶ μόνον εἶναι νομίζοντες ἐν ἡμῖν, ὥστε καὶ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἐξ αὐτοῦ γίνεσθαι καὶ τὴν μετὰ ταῦτα κατὰ τὴν μήτραν αὔξησιν καὶ ἀποκυθηθέντων τελείωσιν. ἀλλ' ὁ γε Ἴπποκράτης ὀλίγον ὕστερον ἔγραψεν ὡς ὄντων πινων, οἱ καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ἐνόμιζον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἂν οὕτω γράψας, εἰ μὴ τινες ἦσαν ἤτοι κατ' αὐτὸν ἢ πρὸ αὐτοῦ δοξάζοντες οὕτως.

“Ed è chiaro che Menone ha esaminato in modo attento i libri dei dottori antichi che si erano preservati al suo tempo ed estratto le loro visioni da quelli. Ma dai libri che si erano completamente distrutti e da quelli che si erano preservati ma che non vide, egli fu incapace di riportare le opinioni. Secondo questi libri (come presentati da Menone), quindi, tu non puoi trovare neppure un autore che dica che la bile gialla o nera o il flegma sia un elemento della natura umana; tuttavia, per quanto riguarda il sangue, molti anche dopo Ippocrate pensano a quanto pare che questo sia il nostro unico costituente, cosicché sia la nostra prima comparsa che la successiva crescita nell'utero e il completamento della crescita dopo la nascita avvengono da esso. Ma Ippocrate scrisse poco dopo (nella *Natura dell'uomo*) come se ci fossero pensatori che credevano che l'uomo fosse flegma e bile, e non avrebbe scritto in questo modo se non vi fossero pensatori che lo sostenevano al suo tempo o prima”³⁴.

³⁴ Gal. *In Hipp. Nat. hom. Comm.* 1.2 (CMG 5.9.1, 15.30–16.11).

A noi interessa notare che Galeno mette in luce che la nozione ippocratica di natura è estremamente controversa. Non è possibile individuare un'idea *standard* su cosa la natura sia nel *Corpus Hippocraticum*. Gli autori ippocratici assumono posizioni diverse in merito. Queste diverse visioni causano una polemica tra dottori, per i quali definire la natura umana assume un'importanza fondamentale nel concettualizzare gli stati di salute e quelli, invece, di devianza patologica.

Galeno si rifà alla *Natura dell'uomo* quale attestazione del fatto che la dottrina ippocratica non è adeguatamente presentata. Ippocrate non avrebbe polemizzato contro i sostenitori di una della tesi secondo cui la natura umana è composta da bile e flegma, se questi ultimi non fossero attivi al suo tempo. Per i monisti, la natura è riconducibile in ultima analisi a un elemento come la bile, il flegma o il sangue³⁵.

Galeno non si spinge fino a sostenere una tesi così ardita. Dal canto suo, egli si dichiara favorevole all'inclusione della bile e del flegma tra gli elementi essenziali. Prince argomenta che questo interludio riflette un conflitto tra due visioni difformi sulla medicina ippocratica: quella galenica che intende attribuire la teoria dei quattro umori ad Ippocrate e il monismo che deve essere ricondotto, in ultima analisi, a una fase specifica della ricezione peripatetica dell'antica medicina³⁶, forse connessa con l'unificazione e l'isolamento della ὕλη come una causa tra quattro nella *Fisica*³⁷ e nella *Metafisica*³⁸.

La distinzione suggerita da Galeno tra il vero Ippocrate e l'autore della *Natura dell'uomo* non è falsa. Essa mira a mostrare che i peripatetici tentano di ridurre la teoria dei quattro umori a una sola causa. Inoltre, i peripatetici devono aver tutto l'interesse a favorire un'ipotesi su un autore alternativo ad Ippocrate per tale trattato, in cui si sostiene che la natura umana sia composta da quattro elementi. Tuttavia, Galeno non ha completamente ragione nell'accusare Menone di non occuparsi delle tesi degli autori che

³⁵ Τῶν δὲ ἰητρῶν οἱ μὲν τινες λέγουσιν, ὡς ἄνθρωπος αἷμά ἐστιν, οἱ δ' αὐτῶν χολήν φασιν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἔνιοι δὲ τινες φλέγμα· ἐπίλογον δὲ ποιέονται καὶ οὔτοι πάντες τὸν αὐτόν· ἔν γάρ τι εἶναι φασιν, ὃ τι ἕκαστος αὐτῶν βούλεται ὀνομάσας, καὶ τοῦτο μεταλλάσσειν τὴν ἰδέην καὶ τὴν δύναμιν, ἀναγκαζόμενον ὑπὸ τε τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ γίνεσθαι καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ παντοῖον (166.12–168.2 Jouanna 1975) .

³⁶ Prince 2008 p. 102 e n.8.

³⁷ Arist. *Phys.* 2.3, 194b23–26.

³⁸ Arist. *Met.* 8.4, 1044a15–20 .

considerano flegma e bile come elementi importanti dell'essere umano. L'Anonimo londinese riporta, infatti, la tesi di Menecrate secondo il quale i corpi sono composti da quattro elementi:

Μενεκράτ[η]ς δὲ ὁ Ζεῦς ἐπικληθεὶς ἐν Ἱατρικῇ ᾧ[ε]ῖξιν τι[ν]α τ(ῶν) σωματ(ων) ἐκτιθέμενος ο(ὔτως) αἴτι ολογεῖτ(α) πάθη, πρότερον περὶ τ(ῶν) προ[ιο]τή[τ]ω(ν) πολυπραγμον(ῶν) τ(ῶν) σωματ(ων). συνεστάναι γ[(ἄρ)] λέγει τὰ σώματα ἐκ τ(ῶν) τεσσάρων στοιχείων β' μ(έν) θερμῶν, β' δὲ [ψ]υχρῶν· θερμῶν μ(έν) αἵματος χολῆς, ψυχρῶν δὲ πνεύματος [κ]αὶ φλέγματος. τούτ(ων) μ(έν) δὴ μὴ στασιαζόντ(ων), ἅ ' εὐκράτως διακειμέν(ων), ὑγιαίνει τὸ ζῶιον, δυσκράτως δὲ ἐχόντων νο[σεῖ].

“Ma Menecrate, soprannominato Zeus, quando propone una dimostrazione sui corpi, spiega le cause degli alimenti nel seguente modo, dapprima approfondendo le qualità dei corpi. Egli afferma che i corpi sono costituiti da quattro elementi, due caldi e due freddi: i due caldi sono il sangue e la bile e i due freddi sono il respiro e il flegma. E quando questi non sono in conflitto ma sotto controllo l'essere vivente è in salute, quando sono fuori controllo esso è malato”³⁹.

Può darsi che Menone abbia trascurato quest'eccezione e si tratti, quindi, di una dimenticanza. In alternativa, si può supporre che quest'eccezione sia troppo astratta agli occhi di Galeno. Infatti, la lista di dottori riportata nel papiro presenta chiare contaminazioni platoniche, come si evince, per esempio, dall'uso del termine "qualità" (ποιότης) per etichettare il freddo e il caldo.

È anche sorprendente in quale misura il resoconto di Galeno si accordi con l'*Anonimo londinese*. Bile e flegma sono normalmente trattati come agenti patogeni e non come costituenti della natura umana. L'anonimo, che è l'autore del papiro come Daniela Manetti ha mostrato⁴⁰, fa riferimento ai quattro umori come costituenti fondamentali dell'uomo (col. 21.45–48). Egli elenca sangue, bile, flegma, fluidi e respiri come parti omogenee del corpo umano:

[. . . ὁ δὲ] Πόλυβος ἐξ ἐνὸς μ[(έν) στοιχείου οὐ λέγει] τὰ ἡμέτε ρ α σώμ[ατα] γεννᾶσθαι ἀλ(λὰ) πο (ῶν) τῆν] αὐτῆν φύσιν ἐχόν[τ(ων)]—ἐξ ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ,] ψυχροῦ τε καὶ θερμ[οῦ]—, οὐ χωρὶς ὄντ(ων) τ]ρούτ(ων) ἅ ἃ κεκραμέν(ων)

³⁹ *Anon. Lond.* XIX 18–26.

⁴⁰ Si veda lo studio di Manetti 1994.

αὐτ(ῶν) μετρίως, ὑπερ-] βαλὸν δὲ θάτερον θατ[ἔρου, νόσους ἀπο-] τελεῖν.
δευτέρ[ον δὲ λέγει τήν] τῶν σωμάτων] μίξι[ν (εἶναι) ἐξ αἵματός τε] καὶ φλέγματος
καὶ χ[ολῆς ξανθῆς τε] καὶ μελαίνης· ἀπὸ δ[+/-11] τούτ(ων) ἢ ἐνδὸς αὐτ(ῶν) ν..[
+/-11] μεταβολήν ἢ κ(ατὰ) τὸν αὔ[+/-10] συμμίξεως κ(ατὰ) φύσιν [+/-10]
σώματι χωρισ[θῆ]γα[ι] δ[+/-10] νόσους γί(νεσ)θ(αι). νοσεῖν δὲ καὶ ἀ[φ' ὧν ἔχω-]
ρίσθη τόπων κ[α]ῖ εἰς [οὔσ μετε]χ[ώ]ρησεν.

“Polibo afferma che i nostri corpi non sono portati alla nascita da un solo elemento, ma da molti con la stessa natura, dall'asciutto e l'umido, il freddo e il caldo, quando questi non sono separati ma mischiati in proporzioni. Ma quando uno prevarica sull'altro, il disagio si verifica. In secondo luogo, egli afferma che la mescolanza dei corpi risulta dal sangue e dal flegma e dalla bile gialla e dalla bile nera”⁴¹.

A partire da Diels, questo testo è stato riconosciuto come una parafrasi della *Natura dell'uomo* 3-4 attribuito ad Ippocrate piuttosto che a Polibo in contrasto con l'opinione di Galeno. Infatti, Diels ricostruisce le linee 9.1-15 direttamente dal libro terzo e quarto di *Natura dell'uomo*. Anche senza i supplementi di Diels, la discussione sulla separazione e la mescolanza si ritrova nella *Natura dell'uomo*⁴². Su questa base, Prince suggerisce che l'attribuzione della *Natura dell'uomo* a Polibo è una mossa intenzionale per permettere ai peripatetici di dire che Ippocrate è un monista come loro⁴³. A noi interessa, invece, ribadire che la polemica tra monisti e pluralisti si trova già all'interno del *Corpus Hippocraticum*.

Nell'*Anonimo Londinese* la menzione di Polibo si trova tra la fine della seconda colonna e la terza. Dopo aver esplorato la possibilità che le malattie abbiano origine a causa dei residui del cibo ingerito (13 colonne), l'autore passa in rassegna sei pensatori che spiegano l'insorgenza dei disagi tramite gli elementi naturali. Il termine στοιχεῖα può assumere diversi significati. Due su sei, Filistione e Platone, intendono con "elementi" gli elementi cosmici cioè fuoco, aria, acqua e terra. Altri due, Filolao e Petrone di Egina, che si trovano rispettivamente primo e ultimo nella lista, intendono con elementi il caldo e il

⁴¹ *Anon. Lond.* XIX 1-11

⁴² Cfr. a proposito Jouanna 1975, p. 56 n. 4.

⁴³ Prince 2008, p. 105.

freddo e gli unici che potrebbero parlare di umori come la bile e il flegma sono il già menzionato Menecrate e Polibo, terzo nella lista⁴⁴.

Menone procede a spiegare la teoria di Ippocrate, dalla cui spiegazione emergono i residui di una polemica tra monisti e pluralisti:

ταῦτα δὲ ἔφησεν ἀνὴρ κί[ν]ηθεῖς ἀναγκαιότατον καὶ κυριώτατον ἀπολείπει τ(ῶν) ἐν ἡμῖν, ἐπειδὴ γε παρὰ τὴν τούτου εὐροῖαν ὑγίεια γί(νεται), παρὰ δὲ τὴν δύσροῖαν < . . > εἰ δὲ ταῦτα, φανερόν ὡς κυριώτατόν (ἐστίν) τὸ πνεῦμα. τούτ(ων) ἐκκειμέν(ων), ὅταν γέν(ηται) περισσώμα<τα>, ἀπὸ τούτων γί(νονται) φῦσαι, αἱ δὲ ἀναθυμ(ιαθεῖσαι) διαφορ[ὰν] τ(ῶν) [φ]υσῶν ἀποτελοῦνται αἱ νόσοι. ἐὰν μ(έν) γ(ὰρ) πολλαὶ ὤσι, νοσάζουσιν, ἐὰν δὲ ἐλάχισται, πάλι νόσους ἐπιφέ λουσιν ἢ ἐπὶ τὸ ὑπέρμετρον θερμὸν ἢ ἐπὶ τὸ ὑπ[έ]ρμετρον ψυχρόν. καὶ ὁποῖως ἀνγ[έ]νηται ἡ μεταβολή, νόσους ἀποτελεῖ. κα[ὶ] ὡς μ(έν) ὁ Ἀριστοτέλης οἶεται περὶ Ἰππ[οκρά]τους ταῦτα.

“Ippocrate disse queste cose perché era condotto da questa posizione. Il respiro, egli ritiene, è il più necessario e supremo componente in noi, poiché la salute è il risultato di un passaggio libero, e il disagio di un blocco del passaggio. Noi infatti presentiamo una somiglianza con le piante...Se le cose stanno così, è chiaro che il respiro sia la suprema componente. Sulla base di questa teoria, quando i residui occorrono, danno vita ai respiri, che sollevandosi come vapori causano disagi. I disagi insorgono sulla base delle variazioni nei respiri. Se i respiri sono molti, essi producono disagi; se sono pochi, essi producono comunque disagi. Il cambiamento di respiro dà comunque vita ai disagi. Questi cambiamenti prendono luogo in due direzioni, verso un caldo eccessivo o verso un freddo eccessivo. La natura del cambiamento determina il tipo di disagio. Questo è ciò che Aristotele pensa su Ippocrate”⁴⁵.

Qui, come nelle *Arie*, il respiro e i gas della digestione sono assimilati all'aria che si trova fuori dal corpo, un materiale che noi respiriamo o assorbiamo. Si tratta di un materiale fondamentale per noi, come lo è la terra per le piante. Quando i peripatetici muovono poi alla spiegazione (6.33-6.42) della varietà del disagio, il dibattito tra monismo e pluralismo si rende manifesto.

Tale è l'argomento su cui si basa l'autore della *Natura dell'uomo* nel confutare il monismo e l'argomento che l'autore delle *Arie* propone per spiegare

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Anon. Lond.* VI 13–18 e 30–42.

la differenza tra malattie e epidemie causate dal cattivo regime (cap. 6 e 7). Infatti, l'esigenza di spiegare la varietà dei disagi ritorna nell'eziologia medica riportata nell'*Anomimo* e due medici sono accusati di non essere riusciti a spiegarla. È interessante che la varietà sia spiegata in termini quantitativi, perché non ci sono diverse *phusai* dal punto di vista qualitativo. Si trovano solo pochi gas (ἐὰν μὲν γὰρ πολλὰ ὦσι) contro molti (ἐὰν δὲ ἐλάχισται) ed entrambi sono considerati come agenti patogeni⁴⁶.

ANTICA MEDICINA: TEMI E PROBLEMI

Capire cosa la natura sia per l'autore di *Antica medicina* non è semplice. L'autore apre il trattato con una polemica, come vedremo, contro coloro che riducono la natura umana a una o due ipotesi. Ora, si è discusso se l'autore abbia solo intenti confutatori e quindi miri a distruggere l'idea di natura che gli avversari sostengono oppure intenda rifondare una visione alternativa di cosa è la natura su nuove basi teoretiche⁴⁷. L'autore sembrerebbe, infatti, voler proporre un'idea di natura basata sulle osservazioni empiriche e sul principio di verificabilità.

Come si diceva poco fa, l'autore apre il trattato nel segno di una polemica:

Ὅκοσοι μὲν ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν, ὑπόθεσιν αὐτοὶ ἐωυτοῖσιν ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ἄλλο τι ὃ ἂν θέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσι ἀνθρώποισι νούσων τε καὶ θανάτου, καὶ πᾶσι τὴν αὐτήν, ἐν ἣ δὺο ὑποθέμενοι, ἐν πολλοῖσι μὲν καὶ οἷσι λέγουσι καταφανέες εἰσὶ ἀμαρτάνοντες⁴⁸.

“Quanti si sono accinti a parlare o a scrivere di medicina, fondando il proprio discorso su un postulato, il caldo o il freddo o l'umido o il secco o quale altro abbiano scelto, troppo semplificando la causa originaria delle malattie e della morte degli uomini, a tutti i casi attribuendo la medesima causa, perché si

⁴⁶ Prince 2008, p. 110.

⁴⁷ Su questo argomento si veda Joli 2013, pp. 189-192.

⁴⁸ AM 1.1.

basano su uno o due postulati, costoro sono palesemente in errore su molte cose e persino nelle loro affermazioni”.

Fino a prova contraria, i dottori differiscono in competenza. Ciò non accadrebbe se la medicina non esistesse (1.2). Nel capitolo 3, l'autore rigetta le ipotesi generalmente accettate nelle ricerche naturalistiche:

διὸ οὐκ ἤξιουν αὐτὴν ἔγωγε καινῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα, περὶ ὧν ἀνάγκη, ἢν τις ἐπιχειρῆ τι λέγειν, ὑποθέσει χρῆσθαι, οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν: ἂ εἴ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖς ἀκούουσι δῆλα ἀνεῖη, εἴτε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μή. οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὃ τι χρῆ ἀνελέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

“Perciò io non ho davvero ritenuto che ad essa occorresse un nuovo postulato alla stregua delle cose inesplicabili e inesplicabili, per le quali è necessario, se qualcuno s'accinga a parlarne, servirsi di un postulato, ad esempio le cose celesti e le cose sotterranee: se qualcuno pronunciasse giudizi intorno ad esse e alla loro condizione, né a lui stesso che parla né a chi ascolta sarebbe chiaro, se essi siano veri o no. Non vi è infatti alcun punto di riferimento grazie al quale raggiungere la certezza”⁴⁹.

L'esplicito riferimento a "nuove ipotesi" suggerisce che la teoria degli elementi naturali è considerata ancora un potente modello euristico⁵⁰. Perciò, gli avversari non si possono identificare solo con pensatori presocratici come Empedocle. Al capitolo 20, l'autore menziona i dottori e i sofisti che dichiarano l'impossibilità di conoscere cosa la medicina sia senza conoscere l'essere umano.

Gli avversari attaccati nel capitolo 1 concepiscono la medicina come un sistema coerente di procedure basato sulla conoscenza della causa della malattia. L'accusa contro di loro è di ridurre la causa della malattia o della morte a uno o due principi; per loro, la cura consiste nel curare il disagio secondo il principio che gli opposti curano gli opposti (13.1). L'autore rappresenta gli

⁴⁹ AM 1.3.

⁵⁰ Joli segue, invece, la lezione *kenēs* (“vuota”) del codice Marcianus 269, adottata anche da Littré 1839 p. 12 e Jones 1923 p. 12. L'obiezione della studiosa alla lezione *kainēs*, “nuova” (accolta, per esempio, da Longrigg, 1963, p. 163; Jouanna, 1990, p. 119; Schiefsky, 2005, pp. 135–136), è “che parlare per la medicina di una “nuova ipotesi” da respingere lascia supporre che essa possa e debba servirsi di ipotesi, cosa che l'autore del trattato esclude nel modo più categorico (si veda anche VM cap. 2, p. 37, 19 *ouden dei hypothesios*)”.

avversari nel tentativo di fondare la medicina su nuove basi in modo da assegnarle quel carattere di sistematicità di cui necessita per qualificarsi come una τέχνη (1.2). Nel capitolo 2, l'autore risponde agli avversari dicendo che la medicina ha già un proprio metodo, negando che abbia perciò bisogno di una nuova fondazione: essa ha un principio e un metodo che hanno permesso di fare le più grandi scoperte (2.1).

Il capitolo 20 si rivolge poi a un gruppo di avversari che sostengono che la pratica medica debba essere basata su una certa conoscenza della natura umana (*physis*): secondo loro, il dottore deve sapere, piuttosto, come gli esseri umani si siano formati a partire da un insieme di costituenti elementari per trattare il paziente in modo corretto. L'autore rifiuta questa conoscenza come irrilevante ai fini della medicina. Il dottore deve sapere cosa l'essere umano sia in relazione al cibo e alle bevande e i rispettivi effetti di queste sostanze sul corpo umano (20.3).

Non è sufficiente sapere se il formaggio sia dannoso, ma bisogna anche conoscere il motivo (*dia ti*). Il capitolo 21 procede a spiegare che questa conoscenza è utile ad evitare seri errori nel trattamento. Altrove, l'autore enfatizza l'importanza della conoscenza della cause⁵¹(2.2, 11.1, 14.2, 23.1); una significativa parte del testo è dedicata a raccontare che caldo e freddo sono cause della malattia relativamente importanti (15-19). A livello generale, l'autore si occupa della conoscenza della natura umana e della costituzione del paziente individuale. Il concetto di "natura" assume un ruolo molto importante nel resoconto sulla scoperta della medicina e si tratta, inoltre, una conoscenza che servirà al dottore nel capitolo 20.

ANTICA MEDICINA: IL RUOLO DELLA CULTURA

Il termine νόμος non compare mai nel trattato. Ciononostante, fattori convenzionali e culturali assumono un'importanza di primo piano quando si tratta di qualificare la medicina come τέχνη⁵². Già nel primo capitolo troviamo un argomento in difesa della medicina che implica l'importanza della

⁵¹ AM 2.2, 11.1, 14.2, 23.1

⁵² AM 1.1.

convenzione. Gli avversari sono particolarmente degni di biasimo, perché i loro errori riguardano "un'arte che realmente esiste". Di quest'arte tutti fanno uso in molte circostanze e coloro che la praticano sono considerati degni di stima ed onore (πάντες ἐπὶ τοῖσι μεγίστοισι καὶ τιμῶσι μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς χειροτέχνας καὶ δημιουργούς). Abitudini ed usanze concorrono a provare l'importanza della medicina messa in discussione dalla fazione opposta. Inoltre, nel capitolo 3 il collegamento tra convenzione e dietetica è menzionato in modo esplicito.

Dobbiamo notare che la concezione della medicina come τέχνη esistente è sostenuta anche dagli avversari. La critica contro gli avversari secondo cui i loro errori sono gravi in quanto riguardano un'arte esistente non avrebbe presa, infatti, se loro non condividessero una tale concezione.

Dobbiamo anche notare che la negazione dell'esistenza della medicina in quanto τέχνη non è alla stregua dell'adozione di ipotesi. Nel primo caso, la medicina sarebbe in balia del caso e ciò comporterebbe seri problemi. Nel secondo caso, la medicina non sarebbe dotata di un criterio di verità che permetta di stabilire cosa sia vero e cosa, invece, falso⁵³. Si tratta di due situazioni completamente diverse. L'autore ci dice cosa accadrebbe se non ci fosse una distinzione a livello di competenza tra dottori. Tutti mancherebbero di esperienza allo stesso modo e le questioni riguardanti la condizione del malato sarebbero governate dal caso (ἀλλὰ πάντες ὁμοίως αὐτῆς ἄπειροί τε καὶ ἀνεπιστήμονες ἦσαν, τύχη δ' ἂν πάντα τὰ τῶν καμνόντων διοικεῖτο)⁵⁴.

L'essere in balia del caso è molto più pericoloso. L'adozione di ipotesi non mette a repentaglio la medicina quale sistema di connessioni secondo una logica causale. Al contrario, se si ammette che la medicina sia in preda al caso si vanno a minare i concetti di causa e responsabilità. La definizione della medicina come τέχνη è una risposta a questa sfida.

Nei *Luoghi dell'uomo*, la conoscenza produce padronanza, mentre la sorte è ingovernabile. La persona competente in ambito medico avrà successo con o senza l'aiuto della sorte. L'autore lascia da parte l'idea di caso e si concentra sulla medicina come sistema di cause ed effetti. Se un farmaco produce un effetto, esso lo produrrà con o senza l'intervento del caso. Altrimenti, non

⁵³ Sul rapporto tra τέχνη e caso si veda Schiefsky 2005, pp. 13-18.

⁵⁴ AM 1 2.

avrebbe senso parlare di farmaci⁵⁵. La medicina permette di padroneggiare la serie di connessioni causali su cui essa si basa ai fini di ottenere l'effetto voluto. Nell'*Arte*, la medicina come τέχνη è difesa dalle posizioni avversarie.

La medicina non è una τέχνη esatta e può ammettere errori. Nel capitolo 9, si dice, infatti, che il grado di precisione che la medicina può ottenere è limitato. Si spiega anche perché la medicina si possa, ciononostante, definire come una τέχνη. La medicina mira alla misura. Per trovare la misura essa si basa sulle percezioni del corpo. È difficile fare solo piccoli errori basandosi su questo criterio, perciò il praticante che commette errori non considerevoli è degno di stima.

ANTICA MEDICINA: LA MEDICINA TRA NATURA E CULTURA

Nell'*Antica medicina*, l'origine della medicina è spiegata attraverso un resoconto storico delle origini. Come vedremo, la medicina è il prodotto dell'interazione di natura e cultura. Ricostruiamo ora la logica degli argomenti:

1) Per prima cosa, l'autore ricorre a un'osservazione empirica per spiegare il fenomeno che ha prodotto l'origine della medicina nel tempo. Dall'inizio la medicina è connessa alla dietetica, così il resoconto sulla medicina vale in certa misura anche per la dietetica. Inoltre, il fatto che la medicina abbia effetti positivi oppure negativi sul corpo umano è vista come una condizione sufficiente per la nascita della medicina. Si sostiene, infatti, che in origine la medicina non sarebbe stata scoperta né tantomeno si sarebbero condotte ricerche mediche (non ve ne sarebbe stato alcun bisogno), se per gli uomini ammalati fosse stato opportuno seguire la stessa alimentazione, che seguono i sani nel cibo, nutrendosi degli stessi alimenti, prendendo le stesse bevande e, a livello, più generale adottando lo stesso modo di vita. (Τὴν γὰρ ἀρχὴν οὐτ' ἄν εὐρέθη ἢ τέχνη ἢ ἰητρικὴ οὐτ' ἄν ἐζητήθη-οὐδὲν γὰρ αὐτῆς ἔδει-εἰ τοῖσι

⁵⁵ Hipp. *Loc. hom.* 46, 84.25-29.

κάμνουσι τῶν ἀνθρώπων τὰ αὐτὰ δαιτωμένοισί τε καὶ προσφερομένοισι, ἄπερ οἱ ὑγιαίνοντες ἐσθίουσί τε καὶ πίνουσι καὶ τᾶλλα δαιτέονται, συνέφερον, καὶ μὴ ἦν ἕτερα τούτων βελτίω)⁵⁶. (AM 3.1). La medicina è messa in connessione con i fabbisogni naturali dell'uomo, cioè l'esigenza di riportare l'organismo a una condizione di salute, assumendo il corretto tipo di alimentazione.

2) La causa della medicina è individuata nella necessità, che spinse gli uomini a ricercare e a scoprire la τέχνη medica, perché agli ammalati non si addiceva, come del resto non si addice neanche tuttora, la stessa alimentazione dei sani (νῦν δὲ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησεν ζητηθῆναί τε καὶ εὐρεθῆναι ἀνθρώποισι, ὅτι τοῖσι κάμνουσι ταῦτα προσφερομένοισι, ἄπερ οἱ ὑγιαίνοντες, οὐ συνέφερον, ὡς οὐδὲ νῦν συμφέρει)⁵⁷. (AM 3.2).

3) Dopo di che, l'autore dichiara di voler retrocedere fino alle origini e quest'individuazione logica è inserita all'interno di una struttura temporale. Questa mossa è permessa dal fatto che l'autore ha stabilito una base comune tra dietetica e medicina. A questo livello, l'origine della medicina non deve essere individuata negli effetti del cibo sul corpo umano, ma negli effetti del cibo sull'uomo come specie: "Ancor più indietro, io invero ritengo che neppure i regime e il vitto, di cui ora si valgono i sani, sarebbero stati scoperti, se l'uomo si fosse soddisfatto di ciò che mangiano e bevono il bue e il cavallo e ogni animale salvo l'uomo, e cioè gli spontanei prodotti della terra, frutti, arbusti ed erbe; di questo infatti si nutrono e si accrescono e vivono senza pena, non provando per nulla il bisogno di un altro regime. E veramente io penso che all'origine anche l'uomo abbia fruito di una analoga alimentazione: gli attuali regimi, io credo, sono stati scoperti ed elaborati nel corso di molto tempo (ἔτι δὲ ἄνωθεν ἔγωγε ἀξιῶ οὐδ' ἂν τὴν τῶν ὑγιαίνοντων δίαιτάν τε καὶ τροφήν, ἣ νῦν χρέονται, εὐρεθῆναι, εἰ ἐξήρκει τῷ ἀνθρώπῳ ταῦτα ἐσθίοντι καὶ πίνοντι βοῖ τε καὶ ἵππῳ καὶ πᾶσιν ἐκτὸς ἀνθρώπου, οἷον τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα, καρπούς τε καὶ ὕλην καὶ χόρτον. ἀπὸ τούτων γὰρ καὶ τρέφονται καὶ αὔξονται καὶ ἄπονοι διάγουσιν οὐδὲν προσδεόμενοι ἄλλης διαίτης. καί τοι τὴν γε ἀρχὴν ἔγωγε δοκέω καὶ τὸν ἀνθρωπὸν τοιαύτη τροφή κεχρηῆσθαι. τὰ δὲ νῦν δαιτήματα εὐρημένα καὶ τετεχνημένα ἐν πολλῷ χρόνῳ γεγενῆσθαι μοι δοκεῖ)⁵⁸.

⁵⁶ AM 3.1.

⁵⁷ AM 3.2

⁵⁸ AM 3.3.

4) A questo punto, l'autore fornisce un criterio basato sulle qualità del cibo: "Poiché infatti soffrivano molti e terribili mali a causa del regime violento e ferino, mangiando cibi crudi e non temperati e dotati di proprietà eccessive: quali appunto anche oggi soffrirebbero a causa loro, cadendo in preda ad acuti dolori e malattie e ben presto alla morte". (ὡς γὰρ ἔπασχον πολλά τε καὶ δεινὰ ὑπὸ ἰσχυρῆς τε καὶ θηριώδους διαίτης ὡμά τε καὶ ἄκρητα καὶ μεγάλας δυνάμιας ἔχοντα ἐσφερόμενοι. οἷά περ ἂν καὶ νῦν ὑπ' αὐτῶν πάσχοιεν πόνοισί τε ἰσχυροῖσι καὶ νούσοις περιπίπτοντες καὶ διὰ τάχους θανάτοισι)⁵⁹ .

5) Per corroborare questa teoria l'autore riporta qualche esempio: " Proprio per questa ragione io penso che gli antichi abbiano ricercato un'alimentazione che si confacesse alla loro natura ed abbiano scoperto appunto questa, della quale ora ci gioviamo. Dunque dal grano, ammollato e vagliato e macinato e setacciato e impastato e cotto, alla fine ottennero il pane, e dall'orzo focaccia; e su ciò arrostitono e mescolarono, e addolcirono le sostanze forti e non temperate con altre più deboli, tutto modellando sulla natura dell'uomo e sulle sue proprietà, convinti che da quei cibi, che siano troppo forti perché la natura possa assimilarli, una volta ingeriti, dolori, malattie e morte sarebbero derivati, da quelli invece, che possono venire assimilati, alimento, crescita e salute (διὰ δὴ ταύτην τὴν αἰτίην καὶ οὗτοί μοι δοκέουσι ζητῆσαι τροφήν ἀρμόζουσαν τῇ φύσει καὶ εὐρεῖν ταύτην, ἣ νῦν χρεώμεθα. ἐκ μὲν οὖν τῶν πυρῶν βρέξαντές σφας καὶ πτίσαντες καὶ καταλέσαντές τε καὶ διασήσαντες καὶ φορύξαντες καὶ ὀππήσαντες ἀπετέλεσαν ἄρτον, ἐκ δὲ τῶν κριθέων μᾶζαν: ἄλλα τε πολλά περὶ ταῦτα πρηγματευσάμενοι ἤψησάν τε καὶ ὥπτησαν καὶ ἔμιξαν, καὶ ἐκέρασαν τὰ ἰσχυρά τε καὶ ἄκρητα τοῖς ἀσθενεστέροις, πλάσσοντες πάντα πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν τε καὶ δύναμιν, ἠγεύμενοι, ὅσα μὲν ἂν ἰσχυρότερα ἢ ἢ δυνήσεται κρατεῖν ἢ φύσις, ἢν ἐμφέρηται, ἀπὸ τούτων δ' αὐτῶν πόνους τε καὶ νούσους καὶ θανάτους ἔσσεσθαι, ὀπόσων δ' ἂν δύνηται ἐπικρατεῖν, ἀπὸ τούτων τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ ὑγιείην)⁶⁰ .

6) A questo punto, l'autore fornisce la giustificazione teorica della medicina come τέχνη: (εἰ δὲ μὴ τέχνη αὕτη νομίζεται εἶναι, οὐκ ἀπεικός: "E che questa non sia ritenuta un'arte, non è inverosimile: di un'arte della quale nessuno è profano, ma tutti in qualche misura sono edotti per la necessità di valersene, è

⁵⁹ AM 3.4.

⁶⁰ AM 3.4-5.

improprio chiamar qualcuno artista; eppure certo la scoperta è grande, e frutto di molte indagini e esperienza. Anche oggi comunque coloro che si occupano di ginnastica e di esercizi fisici sempre compiono qualche nuova scoperta, conducendo l'indagine secondo gli indirizzi tracciati, sui cibi e sulle bevande che meglio possono venir assimilati e ce procurano più forza (ἦς γὰρ μηδεὶς ἐστὶν ἰδιώτης, ἀλλὰ πάντες ἐπιστήμονες διὰ τὴν χρῆσίν τε καὶ ἀνάγκην, οὐ προσήκει ταύτης οὐδένα τεχνίτην καλεῖσθαι: ἐπεὶ τό γε εὖρημα μέγα τε καὶ πολλῆς σκέψιος τε καὶ τέχνης. ἔτι γοῦν καὶ νῦν οἱ τῶν γυμνασίων τε καὶ ἀσκησίων ἐπιμελόμενοι αἰεὶ τι προσεξευρίσκουσιν κατὰ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ζητέοντες ὃ τι ἐσθίων τε καὶ πίνων ἐπικρατήσῃ τε αὐτοῦ μάλιστα καὶ ἰσχυρότερος αὐτὸς ἐωυτοῦ ἔσται)⁶¹.

7) L'autore volge lo sguardo al presente: "Ma vediamo se anche quella che è universalmente riconosciuta come medicina quella cioè scoperta per la cura dei malati, che possiede e nomi ed esperti, se anch'essa ha qualcuno degli stessi scopi, e donde trae la sua origine. A me dunque, come già ho detto all'inizio, pare che nessuno avrebbe ricercato la medicina, se gli stessi regimi fossero convenuti tanto ai malati quanto ai sani. In ogni modo anche oggi quanti non si giovano della medicina, i barbari e taluni dei Greci, seguono a piacer loro lo stesso regime dei sani, e di nulla che desiderino si priverebbero, né accetterebbero alcuna restrizione. Coloro invece che ricercarono e scoprirono la medicina, seguendo le medesime convinzioni di quelli cui più sopra si è fatto cenno, in primo luogo, penso, ridussero la quantità dei cibi, - restando questi i medesimi - e da eccessivi li resero scarsissimi (Σκεψώμεθα δὲ καὶ τὴν ὁμολογεομένως ἰητρικὴν, τὴν ἀμφὶ τοὺς κάμνοντας εὐρημένην, ἣ καὶ ὄνομα καίτεχνίτας ἔχει, ἥρά τι καὶ αὐτὴ τῶν αὐτῶν ἐθέλει, καὶ πόθεν ποτὲ ἦρκεται. ἐμοὶ μὲν γάρ, ὅπερ ἐν ἀρχῇ εἶπον, οὐδ' ἂν ζητῆσαι ἰητρικὴν δοκεῖ οὐδεὶς, εἰ ταῦτα διαιτήματα τοῖσί τε κάμνουσι καὶ τοῖσι ὑγιαίνουσιν ἤρμοζεν. ἔτι γοῦν καὶ νῦν ὅσοι ἰητρικῇ μὴ χρέονται, οἳ τε βάρβαροι καὶ τῶν Ἑλλήνων ἔνιοι, τὸν αὐτὸν τρόπον, ὄνπερ οἱ ὑγιαίνοντες, διαιτέονται πρὸς ἡδονήν, καὶ οὗτ' ἂν ἀπόσχοιντο οὐδενὸς ὧν ἐπιθυμέουσιν οὗθ' ὑποστείλαιντο ἄν. οἱ δὲ ζητήσαντες καὶ εὐρόντες ἰητρικὴν τὴν αὐτὴν ἐκείνοισι διάνοιαν ἔχοντες, περὶ ὧν μοι ὁ πρότερος λόγος εἴρηται,

⁶¹ AM 4.1-2.

πρῶτον μὲν, οἶμαι, ὑφεῖλοντοῦ πλήθος τῶν σιτίων αὐτῶν τούτων, καὶ ἀντὶ πλειόνων ὀλίγιστα ἐποίησαν)⁶².

8) L'autore ritorna a quanto detto nel punto (1). Nel tempo, la medicina fa uso di tecniche sempre più complesse. Alcuni pazienti non sono in grado di assimilare i cibi, dato che esse risultano troppo "forti" e quindi difficilmente ingeribili. Per questa ragione si scoprono le zuppe, ottenute mescolando una piccola quantità di alimenti forti con molta acqua e diminuendone la forza tramite il processo di temperamento e di cottura (ἐπεὶ δὲ αὐτοῖσι τοῦτο ἔστι μὲν ὅτε πρὸς τινὰς τῶν καμνόντων ἤρκεσε καὶ φανερόν ἐγένετο ὠφελῆσαν, οὐ μόντοι πᾶσι γε, ἀλλ' ἤσαν τινες οὕτως ἔχοντες, ὡς μὴ ὀλίγων σιτίων δύνασθαι ἐπικρατεῖν, ἀσθενεστέρου δὲ δήτινος οἱ τοιοῖδε ἐδόκεον δεῖσθαι, εὖρον τὰ ῥυφήματα μίξαντες ὀλίγα τῶν ἰσχυρῶν πολλῶ τῷ ὕδατι καὶ ἀφαιρέμενοι τὸ ἰσχυρὸν τῆ κρήσει τε καὶ ἐψῆσει. ὅσοι δὲ μηδὲ τῶν ῥυφημάτων ἐδύναντο ἐπικρατεῖν, ἀφεῖλον καὶ ταῦτα, καὶ ἀφίκοντο ἐς πόματα, καὶ ταῦτα τῆσι τε κρήσεσι καὶ τῷ πλήθει διαφυλάσσοντες ὡς μετρίως ἔχοι, μήτε πλείω τῶν δεόντων μήτε ἄκρη τέστερα προσφερόμενοι μηδὲ ἐνδεέστερα)⁶³. È interessante notare che l'invenzione della zuppa è, da una parte, riconducibile alle esigenze nutrizionali dell'organismo malato, dall'altra essa è dichiaratamente presentata come una forma convenzionale di manipolazione del cibo.

Il problema principale è la fondazione della medicina come τέχνη, che era sotto attacco. La premessa logica (*arche*) deve essere trovata nell'effetto che cibi diversi sortiscono su individui diversi. Dobbiamo interrogarci sulla necessità di equiparare la medicina alla dietetica. A nostro avviso, il binomio natura/cultura gioca un'importanza di primo piano in questo caso. L'equivalenza logica tra medicina e dietetica permette all'autore di collocare l'inizio della medicina nella notte dei tempi o meglio essa ha inizio con l'uomo. In questo senso, essa è di certo naturale ossia risponde alle naturali esigenze dell'uomo di alimentarsi. Allo stesso tempo, la medicina è convenzionale. L'uomo avverte, infatti, la necessità di manipolare la natura degli alimenti per soddisfare a pieno le proprie esigenze.

⁶² AM 5.1-3.

⁶³ AM 5.4-5.

ARIE, ACQUE E LUOGHI: LA NATURA

Il concetto di natura è di estrema importanza in *Arie, acque e luoghi* (d'ora in avanti a volte abbreviato in *AAL*). Il termine φύσις, per essere precisi, occorre ben 25 volte e assume un ruolo centrale sia nella parte medica del trattato (capp. 1-10) che in quella etnografica (11-24). La natura è qui concepita come un sistema di cause che sono tra loro interconnesse e teoreticamente non separabili l'una dall'altra (capp. 11 - 24)⁶⁴.

Il trattato inizia, infatti, con un'esortazione a studiare gli effetti di ciascuna stagione dell'anno e delle loro differenze; in seguito, gli effetti del vento (sia locali che generali) e, infine, gli effetti dell'acqua. Ciò deve essere oggetto di apprendimento per chi voglia apprendere la medicina (ἰατρικὴν ὅστις βούλεται ὀρθῶς ζητεῖν, τάδε χρὴ ποιεῖν).

Il funzionamento del corpo umano dal punto di vista fisiologico non può offrire da solo una spiegazione sull'origine delle malattie. Altri fattori esterni concorrono, infatti, a spiegare l'insorgenza delle patologie. La conoscenza di fattori climatici ed ambientali fa parte del sapere medico ed è rilevante per il dottore itinerante che si muove di luogo in luogo. A questo corpo di conoscenza è associata anche la nozione di prognosi. I fattori ambientali hanno il potere di produrre alcuni effetti sulla natura umana. Così, la conoscenza delle cause permette di capire attraverso una collezione di dati empirici cos'è la natura umana.

Infatti, la trama delle cause è immediatamente intellegibile dato il verificarsi di certe condizioni:

Καὶ ἀπὸ τούτων χρὴ ἐνθυμέεσθαι ἕκαστα. Εἰ γὰρ ταῦτα εἰδείη τις καλῶς, μάλιστα μὲν πάντα, εἰ δὲ μὴ, τὰ γε πλεῖστα, οὐκ ἂν αὐτὸν λανθάνοι ἐς πόλιν ἀφικνεόμενον, ἧς ἂν ἄπειρος ᾗ, οὔτε νοσήματα ἐπιχώρια, οὔτε τῶν κοινῶν ἢ φύσις ὀκοίη τίς ἐστιν· ὥστε μὴ ἀπορέεσθαι ἐν τῇ θεραπείῃ τῶν νούσων, μηδὲ διαμαρτάνειν, ἃ εἰκός ἐστι γίνεσθαι, ἦν μὴ τις ταῦτα πρότερον εἰδῶς προφροντίσῃ. Περὶ ἐκάστου δὲ, χρόνου προϊόντος καὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ, λέγοι ἂν

⁶⁴ L'evidente bipartizione di *AAL* ha portato alcuni studiosi a pensare che il trattato sia il risultato della combinazione di due opere differenti. Per quanto ci concerne, non vediamo la necessità di fare quest'assunzione. Lo statuto della medicina richiede, infatti, quella che noi chiameremmo conoscenza extra- medica utile per il dottore itinerante.

ὀκόσα τε νουσήματα μέλλει πάγκοινα τὴν πόλιν κατασχῆσειν ἢ θέρεος ἢ χειμῶνος, ὀκόσα τε ἴδια ἐκάστῳ κίνδυνος γίνεσθαι ἐκ μεταβολῆς τῆς διαίτης.

"Fondandosi su questi riferimenti si devono studiare le singole questioni. Se infatti un medico ben li conosce, meglio se tutti, o almeno per la maggior parte, giungendo ad una città che gli sia ignota non gli sfuggirebbero né le malattie tipiche del luogo né la natura di quelle più comuni: e così non sarà incerto e non commetterà errori nella terapia, come senz'altro avviene se non si affrontano i singoli casi con una preliminare conoscenza di tali riferimenti. E col trascorrere del tempo e dell'anno egli sarà in grado di dire quali malattie epidemiche colpiranno la città e d'estate e d'inverno, e quali, proprie di ciascuno, rischieranno di derivargli da un mutamento del modo di vita"⁶⁵.

A differenza di *Antica Medicina*, l'autore assegna un ruolo di primo piano all'astronomia nella sua teoria delle cause. La natura è un sistema causale aperto, che interagisce in modo dinamico con l'ambiente circostante. È molto importante tenere a mente questa considerazione per capire come la natura sia concettualizzata nel trattato.

In *Antica Medicina* il rifiuto dell'astronomia avviene in quanto essa, come abbiamo visto, non può rappresentare un criterio che orienti la vita dell'uomo. Non possiamo stabilire, infatti, né che le proposizioni su questioni astronomiche siano vere né che siano false. Perciò questa conoscenza è considerata come aporetica sul piano cognitivo e indeterminabile sul piano linguistico.

Al contrario, l'autore di *AAL* pone enfasi sul contributo dell'astronomia alla medicina:

Εἰδῶς γὰρ τῶν ὥρέων τὰς μεταβολὰς καὶ τῶν ἄστρον ἐπιτολάς τε καὶ δύσιας, καθότι ἕκαστον τούτων γίνεται, προειδείη ἂν τὸ ἔτος ὀκοῖόν τι μέλλει γίνεσθαι. Οὕτως ἂν τις ἐρευνώμενος καὶ προγιγνώσκων τοὺς καιροὺς, μάλιστ' ἂν εἰδείη περὶ ἐκάστου, καὶ τὰ πλεῖστα τυγχάνοι τῆς ὑγιείης, καὶ κατ' ὀρθὸν φέροιο οὐκ ἐλάχιστα ἐν τῇ τέχνῃ.

"Conoscendo infatti i mutamenti delle stagioni e il sorgere e il tramontare degli astri, e in qual modo tutto ciò accada, prevederà la natura dell'annata a venire. Così chi abbia riflettuto e compreso in anticipo le circostanze del tempo,

⁶⁵ *AAL* 2.

possiederà una piena conoscenza di ogni singolo caso, e molto otterrà nel difendere la salute e non piccoli successi conquisterà nella sua scienza".

Come *AAL*, l'autore delle *Carni* 1 afferma che la conoscenza delle questioni celesti è necessaria per la medicina. A dispetto del primo, il secondo afferma che la conoscenza della costituzione dell'uomo richiede la conoscenza degli elementi che compongono l'universo. Così, egli propone un'astronomia filosofica in linea con i Razionalisti Ionici.

L'autore di *AAL* si limita, invece, ad asserire che la conoscenza dei corpi è influenzata dai cambi di stagioni e dai moti dei corpi celesti. Si tratta, come Jouanna osserva, di una medicina metereologica⁶⁶.

L'astronomia è un argomento molto delicato nell'antichità classica. Il termine *μετεωρολόγος* si carica di un significato peggiorativo nel IV e V secolo. Nelle *Nuvole* (v. 360) Aristofane, per esempio, usa il termine *μετεωροσοφιστής* in un'un'accezione volutamente derogatoria. Come vedremo in seguito, anche Archelao e gli atei nel X libro delle *Leggi* propongono una concezione materialistica degli astri.

Il termine *μετεωρολόγια* è sottoposto a un progressivo slittamento semantico: da "discorsi sulle cose in aria" viene a significare "discorsi in aria". In *AAL*, l'uso di *ἀστρονομίη* è funzionale a prevedere i disagi. Del resto, un compito proprio del medico, come è specificato in altri luoghi del *Corpus*, è prevedere i cambi di stagione prima dell'occorrenza del disagio⁶⁷.

La medicina preventiva richiede la conoscenza dell'*ἀστρονομίη*, cioè conoscere come distinguere eventi astronomici ricorrenti, come la comparsa e la scomparsa delle stelle⁶⁸.

L'autore del *De victu* I afferma che l'uomo deve osservare il sorgere e il tramontare delle stelle per conoscere come monitorare il cambiamento e l'eccesso di cibo, bevande, vento e l'intero universo, da cui i disagi compaiono tra gli uomini.

In *AAL* 11 le stelle si caricano anche di un valore assiologico. Il medico dovrebbe monitorare i cambiamenti di stagioni più repentini e violenti, i solstizi e

⁶⁶ cfr. Jouanna 1996, p. 27.

⁶⁷ Cfr. *Aph.* 3.1 e *Hum.* 15

⁶⁸ cfr. Philipps 1981, p. 429.

gli equinozi. Se non obbligato, egli dovrebbe evitare di purgare e di usare il coltello o il cauterio sulle interiora almeno fino a dieci giorni prima o dopo ogni cambiamento di stagione. Inoltre, la comparsa delle stelle, in particolar modo Sirio, poi Arturo e le Pleiadi assumono un ruolo importante nel determinare lo sviluppo di patologie. In questi momenti, i disagi raggiungono il loro punto di "crisi": alcuni prenderanno un'altra forma e altri si riveleranno, invece, essere fatali. Questa correlazione tra una particolare condizione astronomica e una malattia stagionale si trova anche altrove.

Il *Corpus Hippocraticum* contiene un alto numero di riferimenti a solstizi, equinozi, alla comparsa di Sirio o Arturo. Questi riferimenti sono incorporati in "costituzioni" per individuare il periodo di tempo prima o dopo che i sintomi delle patologie si manifestano. La descrizione della terza costituzione nelle *Epidemie* è di estremo interesse. L'autore propone, infatti, una descrizione delle condizioni climatiche del periodo che è in considerazione sulla base di riferimenti agli eventi astronomici.

ARIE, ACQUE E LUOGHI: LA CULTURA

Come Pigeaud nota, il problema di *AAL* è la plasticità del vivente e la questione di sapere in quale modo la cultura possa agire sulla natura e produrre "un oggetto specifico"⁶⁹. Ora mi voglio soffermare su due casi, precisamente quello dei Macrocefali e quello degli Sciti, che permettono di chiarire quali siano le differenze tra popoli secondo φύσις e quelle, invece, secondo νόμος.

Il νόμος implica non solo l'uso ma anche il valore⁷⁰. Infatti, i Macrocefali coltivano la strana usanza di allungare la testa ai propri figli appena nati attraverso un processo di manipolazione e l'uso della forza (ὑπὸ βίης). La forma oblunga della testa è considerata presso di loro come un segno di nobiltà:

αἱ ὀκόσα μὲν ὀλίγον διαφέρει τῶν ἐθνέων παραλείψω, ὀκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ, ἐρέω περὶ αὐτῶν ὡς ἔχει. καὶ πρῶτον περὶ τῶν Μακροκεφάλων. τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος ὁμοίας τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν· τὴν μὲν γὰρ

⁶⁹ Pigeaud 1988, p. 41.

⁷⁰ *Ibid.*

ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ. τοὺς γὰρ μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γενναιοτάτους ἡγέονται. ἔχει δὲ περὶ νόμου ὤδε· τὸ παιδίον ὀκόταν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν ἐοῦσαν μαλθακοῦ ἐόντος ἀναπλάσσουσι τῆσι χερσὶ καὶ ἀναγκάζουσιν ἕς τὸ μήκος αὔξεσθαι δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μήκος αὔξεται. οὕτως τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι· τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι [μοῦνον?] ἀναγκάζειν. ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός. εἰ οὖν γίνονται ἕκ τε φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἕκ γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ ἕκ διεστραμμένων στρεβλοὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος, καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἕκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γίνεσθαι; νῦν δὲ ὁμοίως οὐκέτι γίνονται ὡς πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων.

"E quelli fra i popoli che poco differiscono, tralascero, di quelli invece che son molto diversi per natura o per istituzioni, dirò quale sia la situazione. E prima di tutto, i Macrocefali. Non vi è infatti alcun altro popolo che abbia la testa simile a costoro. All'inizio, l'uso costituito fu causa principale della lunghezza della testa, ma ora anche la natura contribuisce all'uso. Coloro che hanno la testa lunghissima sono ritenuti nobilissimi. Questo è l'uso costituito: subito appena il bimbo è nato, finché il suo corpo resta tenero, rimodellano con le mani la testa ancor plasmabile e la forzano ad accrescersi in lunghezza, apponendovi bene e adeguati strumenti, grazie ai quali s'attenua la sfericità della testa e appunto se ne accresce la lunghezza. In questo senso all'inizio operava l'uso costituito, e dalla sua originale violenza si originò una natura siffatta: ma col procedere del tempo si consolidò nella natura, sicché ora non è più necessaria (solo?) la costruzione dell'uso. Il seme infatti proviene da ogni parte del corpo, dalle sane sano, dalle malate malato. Se dunque di norma dai calvi discendono calvi, da chi ha gli occhi azzurri prole con gli occhi azzurri, e strabici dagli strabici, e così via per ogni altra forma, che mai impedirà che da un macrocefalo nasca un macrocefalo? Ora peraltro non ne nascono più come una volta: l'uso costituito si è ormai indebolito per i più frequenti rapporti con gli altri popoli"⁷¹.

⁷¹ AAL 14.

Possiamo individuare tre fasi: (i) l'usanza di modellare la testa dei bambini in modo tale che essa assuma una forma allungata; (ii) la naturalizzazione del costume; (iii) infine, la scomparsa dei Macrocefali.

Questa storia, certo prodotto di una curiosità etnografica, nasconde problemi teoretici di non facile soluzione. Un primo problema è rappresentato dalla questione se la naturalizzazione del costume e la sua trasmissione ereditaria siano avvenute senza che l'uso sia cessato. Questo sarebbe il senso dell'aggiunta del *μοῦνον*⁷².

Il secondo problema riguarda la scomparsa dei Macrocefali. Non si capisce se la causa di tale scomparsa sia l'*ὁμιλίη τῶν ἀνθρώπων*, cioè la frequentazione di altri popoli (questa è la lezione adottata da Littré sulla base di una glossa di Erotiano). Oppure si potrebbe trattare dell'*ἀμιλίη τῶν ἀνθρώπων*, cioè della negligenza degli uomini (Coray)⁷³.

Nel secondo caso si pone il problema di capire in cosa consista il passaggio dal νόμος alla φύσις. Infatti, l'uso non sarebbe mai cessato in questo caso e la scomparsa del costume si verificherebbe proprio quando l'uso si interrompe.

Nel primo caso si pongono, però, problemi altrettanto difficili. Ovvero, non si comprende a pieno cosa si intenda dire con l'espressione "frequentazione di altri popoli". O meglio, la frequentazione si può intendere in almeno due modi. Possiamo pensare a una frequentazione in senso biologico, ossia una mescolanza di esseri diversi sotto la legge della panspermia⁷⁴. In alternativa, si potrebbe trattare di un venire a contatto con costumi e usi diversi, che nel tempo porta alla scomparsa dei precedenti costumi e all'adozione dei nuovi⁷⁵. Nel primo caso la scomparsa dei Macrocefali è imputabile a un processo biologico e si verifica, quindi, sul piano della φύσις; nel secondo caso, essa è imputabile, invece, a un processo sociologico e avviene, perciò sul piano del νόμος.

Per rispondere a queste domande bisogna chiarire in via preliminare in che senso natura e cultura collaborino. La traduzione di Diels, come si è notato, sembra suggerire un rapporto di cooperazione ossia di lavoro in comune: *Jetzt aber wirkt die Nature mit der Sitte zusammen*. È preferibile, però, parlare di un

⁷² Jacoby 1911, p. 534.

⁷³ Pigeaud 1988, p. 44.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

incontro tra due serie piuttosto che di uno sforzo comune. Da una parte si trova la legge della panspermia in base alla quale i caratteri dei genitori si trasmettono ai discendenti. Dall'altra, si trovano usi e costumi degli uomini. La seconda serie può entrare nella prima ad un certo momento ed uscirne a un secondo⁷⁶. Si tratta quindi, ci sembra si possa dire, di due serie intersecantesi ma mai pienamente coincidenti. Tuttavia non è ancora chiaro quale sia il motivo per cui il costume, una volta entrato a far parte della "serie naturale" ne esca poi in un secondo momento.

Ai fini della risoluzione di questo problema, è forse utile soffermarsi brevemente sul concetto di ereditarietà. Da una parte si tratta di un fenomeno fisiologico attuabile attraverso la legge di panspermia, per cui i tratti si ripetono in linea discendente. Dall'altra, l'ereditarietà è un processo di coagulazione (ξύμπηξις) cioè un fenomeno fisico-chimico. La coagulazione è sottoposta a condizioni meteorologiche che creano variazioni violente⁷⁷. La variazione introdotta dal costume è, dunque, soggetta all' "usura biologica" cioè dopo lungo tempo si torna ad essere indifferenziata.

Nel *Quod Animi Mores*, Galeno, commentando *AAL*, ci dice che per νόμος dobbiamo intendere la maniera usuale di vivere (νόμιμον), di cui fanno parte la nutrizione (τροφήν), l'educazione (παιδείαν) e le abitudini del paese (συνήθειαν ἐπιχώριον). La nutrizione, cioè un elemento che noi considereremmo naturale, fa parte del νόμος. Ciò suffraga la tesi che νόμος e φύσις non si trovano ad essere in un rapporto antitetico, ma piuttosto di alterazione reciproca. Nel *Περὶ ἔθῶν* di Galeno si fa l'esempio dell'alimento, che una volta ingerito, si altera e allo stesso tempo modifica il soggetto.

LA MALATTIA SACRA: LA NATURA

Per il momento, assumiamo che la *Malattia Sacra* (d'ora in avanti a volte abbreviata in *MS*) formuli una dottrina sulla natura in termini positivi. Con l'espressione "dottrina sulla natura" intendiamo qui una visione su cosa la natura sia e sulle proprietà che si possono ascrivere ad essa in ogni caso dal

⁷⁶ Pigeaud 1988, p. 44.

⁷⁷ Pigeaud 1988, p. 46.

punto di vista teoretico. In questa fase, è utile accettare tale definizione senza approfondirla ulteriormente.

Secondo gli avversari di *MS* l'epilessia è una malattia di origine divina. Come si chiarisce all'inizio del trattato, i motivi per cui le si attribuisce questo carattere divino sono eminentemente epistemologici:

περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὧδε ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει καὶ αὕτη καὶ πρόφασιν, οἱ δ' ἄνθρωποι ἐνόμισαν θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπειρίας καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἑτέροισι· καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀπορίην αὐτοῖσι τοῦ μὴ γινώσκειν τὸ θεῖον διασώζεται, κατὰ δὲ τὴν εὐπορίην τοῦ τρόπου τῆς ἰήσιος ὧ ἰῶνται, ἀπόλλυται, ὅτι καθαρμοῖσι τε ἰῶνται καὶ ἐπαιοῖσιν.

"Circa il male cosiddetto sacro questa è la realtà. Per nulla - mi sembra- è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha una struttura naturale e cause razionali: gli uomini tuttavia lo ritennero in qualche modo divino per inesperienza e stupore, giacché per nessun verso somiglia alle altre. E tale carattere divino viene confermato per la difficoltà che essi hanno a comprenderlo, mentre poi risulta negato per la facilità del metodo terapeutico col quale curano, poiché è con purificazioni ed incantesimi essi curano"⁷⁸.

τὸ θαυμάσιον ἐστὶν ἡ θεωρία καὶ ἐξ ἧς ἐκείνην ἀπορίαν ἀποτρέπει· τὸ θεῖον καὶ ἀπειρίαν ἐστὶν ἡ ἀπορία ἐκ τῆς ἀπειρίας, ὡς ἐκ τῆς ἀπειρίας ἐκείνην ἀποτρέπει.

Le due tesi che intendo dimostrare ora sono: (i) ciò che è naturale e ciò che è divino coincidono; (ii) il concetto di natura si basa su quello di regolarità. Sulla base di questa concezione della natura come regolarità, cercherò di mostrare quali siano le conseguenze epistemologiche ed etiche.

Riportiamo qui i passi che sono utili per l'analisi che proporrò d'ora in avanti:

I. 1 2 οὐδὲν τί δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα, ὅθεν γίνεται, φύσιν δὲ αὕτη καὶ πρόφασιν;

II. 1-2 τὸ δὲ νόσημα τοῦτο οὐδὲν τί μοι δοκεῖ θειότερον εἶναι τῶν λοιπῶν, ἀλλὰ πάντα, καὶ ἰητὸν εἶναι οὐδὲν ἰητὸν οὐδὲν ἥσσον ἕτερον κτλ.

⁷⁸ *MS 1.*

III. 18 1-2 αὕτη δὲ ἡ νοῦσος ἡ ἰρή καλεομένη ἀπὸ τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται καὶ αἱ λοιπαί, ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων καὶ ψύχεος καὶ ἡλίου καὶ πνευμάτων

μεταβαλλομένων τε καὶ οὐδέποτε ἀτρεμιζόντων. ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα ὥστε μὴ δεῖν ἀποκρίνοντα τὸ νόσεμα θειότερον τῶν λοιπῶν νομίζειν, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα, φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει καὶ δύναμιν ἐφ' ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορον ἐστὶν οὐδ' ἀμήχανον.

Gli studiosi hanno compiuto molti sforzi per comprendere in quale senso la natura si possa dire divina. Secondo alcuni interpreti, la divinità della malattia è dovuta al fatto che essa è causata da fattori divini; il che equivale a dire che l'epilessia è divina, perché le sue cause sono divine.

Per altri, il carattere divino del disagio è riconducibile al fatto che esso segue cause naturali; divino significherebbe, quindi, uniforme e regolare.

Seguiamo l'analisi di Van der Eijk che esamina entrambe le possibilità. Per cominciare, consideriamo ad esaminare le possibili obiezioni alla prima interpretazione:

1) se si accetta la prima interpretazione non si capisce in quale senso la natura del disagio sia divina visto che è causato anche da fattori umani⁷⁹;

2) nella frase καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ θεῖον γίνεσθαι ἀφ' ὅτου καὶ τὰ ἄλλα πάντα, dobbiamo supporre che τοῦ αὐτοῦ faccia riferimento ai fattori climatici, il cui carattere divino è esplicitamente riconosciuto solo nell'ultimo capitolo. Per queste ragioni, è anti-economico presupporre che l'autore spieghi le cause del carattere divino solo nell'ultimo capitolo⁸⁰.

3) se la prima interpretazione è corretta, nella frase ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχεος καὶ ἡλίου καὶ πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ οὐδέποτε ἀτρεμιζόντων il secondo καὶ deve assumere un valore episegetico (p.e., cioè e vale a dire). Dal punto di vista grammaticale, come Van der Eijk nota, ciò è problematico. Si tratta, infatti, di un periodo con quattro occorrenze della congiunzione καὶ e non ci sono indicazioni testuali secondo cui questa specifica occorrenza di καὶ venga ad assumere una funzione esplicativa. Per lo più, l'espressione ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων indica tutto ciò che può

⁷⁹ Van der Eijk 1990, p. 96.

⁸⁰ *Ibid.*

essere ingerito o espulso dal corpo umano. È problematico o quanto meno bizzarro, quindi, che si definiscano le escrezioni come divine⁸¹.

4) Quest'interpretazione richiede che la parola θεῖος sia usata con due significati sostanzialmente diversi. Nella prima frase θεῖον indicherebbe una caratteristica essenziale delle cose menzionate, nella seconda l'aggettivo sarebbe attribuito, invece, al disagio in virtù del fatto che esso è associato a cause divine. L'autore non segnala, tuttavia, questo slittamento semantico⁸²

5) Infine, il riconoscimento che i fattori climatici sono divini è piuttosto sorprendente. Tale riconoscimento non è, infatti, anticipato nei capitoli precedenti. Del resto, l'idea che "il freddo, il sole e i venti" siano divini non è una verità autoevidente che l'autore può, quindi, dare per scontato. Di questi tre fattori la divinità del sole è quella meno problematica. La divinità dei corpi celesti è stata messa in questione raramente in epoca classica. Comunque, l'autore non è interessato tanto al sole quanto al calore che esso produce.

La divinità del freddo è, invece, senza precedenti e si può spiegare solo assumendo la persistenza di elementi mitici. Ciò non è impossibile perché l'autore ha adottato altre nozioni "primitive"⁸³.

6) In ultima analisi, come Nestle ha notato⁸⁴, la limitazione di ciò che è divino ai soli fattori climatici è assente nelle parallele discussioni sulla malattia che si trovano nel capitolo 22 di *Arie, acque e luoghi*. Senza dubbio, l'autore di *AAL* riconosce, come abbiamo avuto modo di vedere, un'importanza centrale ai fattori climatici. Ciononostante, egli non fa menzione esplicita del presunto carattere divino di questi fattori. Nel caso in questione, ossia la diffusione dell'impotenza presso gli Sciti, le cause del disagio sono puramente umane, senza che si faccia riferimento ai fattori climatici⁸⁵.

Certo, la validità di quest'argomento si basa sull'assunzione dell'identità tra l'autore di *AAL* e quello della *MS*, con la clausola che egli non abbia modificato la propria opinione nel tempo. Ribaltando tali conclusioni, si potrebbe dire che

⁸¹ Van der Eijk 1990, p. 97

⁸² Van der Eijk 1990, p. 98.

⁸³ Van der Eijk 1990, pp. 99 -100.

⁸⁴ Nestle 1938, pp. 4-5.

⁸⁵ Van der Eijk 1990, p. 101.

le divergenze sul concetto di divino nei due trattati sono un chiaro indice che l'autore non è lo stesso, ma due persone diverse⁸⁶.

Assumiamo ora che le malattie siano divine per il fatto che hanno una φύσις ossia un insieme di cause tra loro interconnesse e procedenti in modo regolare. Quest'interpretazione presenta un vantaggio immediato. Il significato di τοῦ αὐτοῦ è dato dal contesto (φύσιν ἔχειν ὅθεν γίνεται). Inoltre, la frase in 18.2 “φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει καὶ δύναμιν ἐφ’ ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορόν ἐστὶν οὐδ’ ἀμήχανον” può essere assunta come una spiegazione immediata di πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα. Ovvero, tutti i disagi sono divini in virtù del potere che li appartiene in modo intrinseco; i disagi sono, invece, umani in virtù del fatto che sono suscettibili di trattamento umano.

Per completezza, dobbiamo anche osservare che anche quest'interpretazione non è immune da possibili obiezioni. In primo luogo, le "cose divine" menzionate in 18.2 si possono ora comprendere in un altro modo. Esse sono divine in quanto hanno a loro una volta una causa. Tuttavia, la definizione di questi fattori climatici come divini sarebbe irrilevante. Infatti, la condizione tale per cui le malattie si possano dire divine è il fatto di avere alcune cause, quindi è irrilevante se queste cause sono a loro volta divine o meno, poiché per l'autore è sufficiente aver mostrato che il disagio segue cause naturali che costituiscono la sua φύσις⁸⁷.

Una possibile soluzione è adottare la lezione del manoscritto θ (che non è meno affidabile del manoscritto M). Il manoscritto θ ha ταύτη invece di ταῦτα. Adottiamo questa lezione e prendiamo "i disagi" come soggetto di ἐστὶ. In questo caso, leggeremmo: “in questo modo essi sono divini”. Secondo questa lettura "in questo modo" si riferisce al loro essere causati da προφάσεις⁸⁸.

Ciò è, tuttavia, problematico dal punto di vista sintattico. Nella fase precedente si trova il sostantivo νοῦσος che richiederebbe un verbo al plurale (εἰσί). Tuttavia, ἐστὶ è difendibile se si pensa che il soggetto sia τὰ νοσήματα, parola usata nella frase immediatamente dopo⁸⁹.

Un altro problema è rappresentato dall'assenza del cervello nelle lista delle cause menzionate per spiegare l'origine della malattia. Si potrebbe forse

⁸⁶ *Ib.*

⁸⁷ Van der Eijk 1990, p. 103.

⁸⁸ Van der Eijk 1990, pp. 103-104.

⁸⁹ *Ib.*

rispondere osservando che l'autore sta tentando di dimostrare che la malattia presa in considerazione è divina alla stregua di tutte le altre. Poiché il cervello è una causa specifica della malattia in questione, si intuisce il motivo di tale omissione.

Nonostante i problemi sopra esposti, la seconda interpretazione è, a nostro avviso, più convincente anche per un motivo di carattere generale. L'autore mantiene l'uso del termine "divino", ma "toglie conservando" in una consapevole e mirata strategia dialettica. O meglio, egli mantiene l'uso del termine, ma lo ridefinisce a livello semantico in modo tale che esso vada ad assumere un significato diverso da quello originario, ovvero quello di "regolare" e "procedente secondo cause". Questo processo di riappropriazione e ridefinizione semantica è in linea con l'approccio razionalizzante della medicina ippocratica e, a livello più generale, delle ricerche filosofiche e scientifiche di epoca classica.

LA MALATTIA SACRA: LA CULTURA

Nella *Malattia sacra* troviamo un passo che è davvero interessante. Si legge:

Καὶ τοῦτω φρονεῦμεν μάλιστα καὶ νοεῦμεν καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ γινώσκομεν τὰ τε αἰσχρὰ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ ἠόρα καὶ ἀηδέα, τὰ μὲν νόμῳ διακρίνοντες, τὰ δὲ τῷ συμφέροντι αἰσθανόμενοι, τῷ δὲ καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἀηδίας τοῖσι καιροῖσι διαγινώσκοντες, καὶ οὐ ταῦτὰ ἀρέσκει ἡμῖν.

“E soprattutto grazie ad esso [i.e. il cervello] pensiamo e ragioniamo e vediamo ed udiamo, e giudichiamo sul brutto e sul bello, sul cattivo e sul buono, sul piacevole e sullo spiacevole, decidendo la scelta sulla base delle convenzioni, percependo le sensazioni su quella dell'utile, e quanto al piacevole e allo spiacevole giudicando secondo l'occasione, giacché non ci piacciono sempre le medesime cose”⁹⁰.

⁹⁰ MS 17.

Vorremmo compiere alcune osservazioni. Innanzitutto, è interessante notare che la convenzione è il criterio del διακρίνεσθαι, mentre l'utile è il criterio dell'αἰσθάνεσθαι. L'autore di *MS* individua, quindi, due piani: da una parte quello dell'utile naturale e dall'altra quello della convenzione. L'utile è il criterio mediante cui selezioniamo le percezioni; la convenzione è, invece, il criterio pragmatico mediante cui effettuiamo la scelta. L'individuazione di questi due livelli è di certo un aspetto che avvicina l'autore alla sofistica, ma con alcune riserve in partenza⁹¹.

L'autore del *MS*, dobbiamo supporre, ritiene dal canto suo che la scelta tenga in considerazione le percezioni utili, ma non sia quindi in un rapporto di antagonismo con esse. Qui, come negli altri trattati ippocratici che abbiamo esaminato finora, la dicotomia tra φύσις e νόμος si ricompone in una superiore sintesi, dove queste due dimensioni si armonizzano in una totalità organica.

Nel prossimo capitolo, dedicato ad Archelao e agli atei nel X libro delle *Leggi*, ricostruiremo il percorso, che porta, invece, alla presa d'atto che la natura non è portatrice di valori. L'ambito dei valori è, infatti, il prodotto di accordi che gli uomini decidono di stipulare tra di loro: a questi accordi si deve imputare la nascita della società e della politica, ma anche della morale e della religione.

⁹¹ Molti studiosi hanno tentato di mettere in relazione *MS* con il pensiero filosofico di epoca classica, cfr. Edelstein 1967, pp. 205-46, Lain-Entralgo, pp. 315-19, G.E.R. Lloyd 1975, pp. 1-16, G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience* Cambridge 1979, cap. 1, Miller, 1953, pp. 1-15, Nestle, 1938 pp. 1-16, Norenberg, 1968, Thivel, 1975, pp. 57-76; G. Vlastos 1945, p. 581.

CAPITOLO 2

NATURA E CULTURA

NELLA DOTTRINA DI ARCHELAO

LA STRUTTURA DEL CAPITOLO

L'obiettivo principale di questo capitolo è esaminare in modo critico le nozioni di natura e di cultura nel pensiero di Archelao, mettendole in parallelo con la teoria degli atei nelle *Leggi* di Platone. Secondo la tesi che intendiamo qui sostenere, il convenzionalismo (sezione B) è una reazione a una concezione materialistica della realtà (sezione A). Per provare la tesi sopra menzionata il capitolo è suddiviso in due parti tra loro distinte, ma interconnesse a un livello più generale dell'indagine: sezione (A) e sezione (B). La sezione (A) si sofferma sulla filosofia della natura e ne mette in luce la concezione materialistica che ne è alla base. La materia è, infatti, capace di dare forma a tutte le componenti dell'universo grazie all'azione di forze interne agenti su di essa. Nella sezione (B) si esamina la genealogia della cultura nelle sue ramificazioni interne, come per esempio morale e politica.

Come si evince da un esame della cosmogonia, il processo di formazione dell'universo è spiegato mediante principi meccanici che ineriscono alla materia, senza, perciò, fare ricorso in nessun modo a un'entità trascendente⁹². La concezione materialistica non si limita, come vedremo, solo al caso della cosmogonia, ma si estende anche alla biologia, all'astronomia e a tutte le componenti dell'universo.

⁹² Il creazionismo è un'ipotesi diffusa e accreditata nell'antichità, cfr. a riguardo l'interessante libro di Sedley 2011.

La comparsa delle prime forme di vita è causata, infatti, dagli stessi principi che conducono alla formazione dell'universo, nello specifico il caldo ed il freddo. Nel caso della cosmogonia, si tratta di un processo di separazione reciproca del caldo e del freddo a causa del quale si verifica l'inizio del moto in un sistema fisico dapprima statico; nel caso della zoogonia, si tratta, invece, a nostro avviso, dell'interazione tra caldo e freddo, per cui si attiva la generazione spontanea degli esseri viventi a partire dal fango nella zona inferiore della terra che si è surriscaldata. La vita è considerata, insomma, come un epifenomeno della materia. Del resto, come osserveremo, l'anima non è presentata come un elemento primario, ma deriva anch'essa dalla trasformazione della materia, coincidendo per l'esattezza con l'elemento fisico dell'aria, che si forma a causa dell'evaporazione dell'acqua. Gli astri, generalmente considerati come divinità, sono, inoltre, considerati come masse di metallo incandescente, disconoscendone così il loro superiore statuto divino.

La natura obbedisce, insomma, in modo "cieco" alle leggi interne alla materia, secondo un ferreo meccanicismo, essa è in quanto tale, quindi, moralmente indifferente, non è né buona né cattiva, cioè non assume nessun valore intrinseco e non può, dunque, rappresentare un punto di riferimento per gli uomini. L'origine della civiltà è presentata, d'altro canto, come il prodotto di accordi che gli uomini stipulano tra loro a un certo punto della loro storia. A nostro avviso, l'universo della cultura, cioè della morale, della politica, della società, è un espediente escogitato per supplire a questa lacuna originaria, dare un senso e un significato alla realtà, data l'impossibilità di trovare un punto di riferimento in essa. Per questa ragione, è importante ai nostri fini ricostruire, da una parte, nella sezione A, l'interpretazione materialistica della filosofia anassagorea che Archelao propone e, dall'altra, nella sezione B, la spiegazione dell'origine della civiltà in termini convenzionalisti, cercando di mostrare come il soggettivismo etico e il convenzionalismo politico siano una necessaria e logica conseguenza dell'adozione di una concezione radicalmente materialistica della natura. Natura e cultura non sono qui, come vedremo, concepite come ambiti di pensiero interdipendenti, come accade nella letteratura ippocratica laddove non è possibile tracciare una linea netta di demarcazione, ma sono presentate, al contrario, come due concetti autonomi e indipendenti l'uno dall'altro.

Abbiamo pensato, infine, che mettere in parallelo la dottrina di Archelao con la teoria degli atei potesse essere utile. La dottrina degli atei è riportata, infatti, da Platone e ne contiene anche la critica dell'Ateniese, che mostra quali siano i problemi di questo tipo di teorie dal punto di vista filosofico.

SEZIONE (A) – LA FILOSOFIA DELLA NATURA: ARCHELAO

ARCHELAO

L'orientamento prevalente della critica è teso ad appiattare la figura di Archelao su quella del maestro Anassagora, presentando il primo come un epigono poco originale del secondo. Secondo un pregiudizio diffuso ed accreditato tra gli studiosi, Archelao ripeterebbe, infatti, in modo meccanico la filosofia anassagorea senza apportare nessun contributo innovativo e senza introdurre nessuna idea originale. Questo pregiudizio ha determinato, almeno in parte, il disinteresse nei confronti di questo pensatore, la cui filosofia è stata spesso ignorata. Non ne troviamo menzione, per esempio, nel *The Oxford Handbook of Ancient Philosophy*⁹³. La figura di Archelao è del tutto assente anche in importanti introduzioni ai pensatori presocratici come J. Warren, *Presocratics*⁹⁴ e Giannis Stamatellos, *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings*⁹⁵. Non si trova neppure in raccolte dei frammenti presocratici come Curd e R. D. McKirahan, *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*⁹⁶, R. D. McKirahan *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*⁹⁷, D. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*⁹⁸. Si potrebbero riportare molti altri esempi. Il confronto con Anassagora non è,

⁹³ Curd e Graham, 2008

⁹⁴ Warren 2007.

⁹⁵ Stamatellos 2012.

⁹⁶ McKirahan 2011.

⁹⁷ McKirahan 2010.

⁹⁸ Graham 2010.

dunque, solo interessante, perché chiarisce alcuni punti fondamentali della filosofia di Archelao, ma esso invalida, inoltre, il preconetto che Archelao non introduca tesi originali ed elementi di innovazione nella sua dottrina.

Com'è noto, il *voũç* occupa per Anassagora un preciso ruolo nel processo di formazione dell'universo. Gli elementi costitutivi non hanno una forza intrinseca, perciò, essi riescono a separarsi dalla primordiale massa indistinta proprio per l'azione di un vortice, impresso dall'Intelletto (*voũç*), che opera come forza agente. Si pone quindi da una parte il problema di capire quale sia la funzione del *voũç*, dall'altra di determinare se esso agisca secondo un fine. Nel *Fedone* platonico, Socrate lamenta che il *voũç* manca proprio della funzione teleologica, disillusione che condurrà il filosofo ateniese, con una nota di amarezza, alla scelta di abbandonare in modo definitivo e irrevocabile le ricerche naturalistiche perseguite in giovane età⁹⁹.

Sulla falsariga del resoconto del *Fedone* platonico, l'orientamento prevalente degli studiosi è concorde, fatte alcune eccezioni¹⁰⁰, nel ritenere che non si possa rintracciare un disegno finalistico nella dottrina anassagorea. Un altro problema molto dibattuto, a cui qui è possibile solo accennare, è cosa sia di fatto il *voũç* nel contesto della fisica di Anassagora. Sull'argomento sono state avanzate proposte diverse per cui, ad esempio, il *voũç* sarebbe una forza immateriale¹⁰¹ o, invece, un ingrediente di tutto l'universo¹⁰². Del resto, la diversità delle interpretazioni proposte dagli esegeti moderni è comprensibile alla luce delle tensioni interne alla filosofia anassagorea, argomento che qui non possiamo prendere in considerazione.

Nella fisica di Archelao, il punto di partenza coincide con quello stabilito nella fisica anassagorea. All'inizio, troviamo una miscela immobile di elementi che contiene gli opposti e le omeomerie. Per Archelao, però, il *voũç* non assume la funzione di imprimere il moto a quest'iniziale massa indistinta, permettendo così la transizione da uno stato di quiete al movimento.

Infatti, l'origine del movimento (*ἀρχή τῆς κινήσεως*) è riconducibile all'interazione reciproca di freddo e caldo, stando al resoconto ippoliteo (*εἶναι*

⁹⁹ Plat. *Phaed.* 96a-99c.

¹⁰⁰ Il riferimento è a Sedley 2011 (trad. it), che ha ravvisato un disegno creazionistico nella filosofia di Anassagora.

¹⁰¹ Cfr. Curd 2007 p. 192.

¹⁰² Cfr. Barnes 1979, pp. 407-8.

<δὲ> ἀρχὴν τῆς κινήσεως <τὸ> ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεμεῖν)¹⁰³. Del resto, anche nella *Vita di Archelao* di Diogene Laerzio il ruolo di cause della generazione è riconosciuto esplicitamente a questi due principî (ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρὸν). D'altra parte, nei *Vetusta Placitum* di Ezio si afferma che dio è per Archelao intelletto e aria, ma l'intelletto non è creatore dell'universo ([τίς ὁ θεός] Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν)¹⁰⁴. Si può ipotizzare, qui, che Archelao disconosca una funzione teleologica al νοῦς ancora più di quanto abbia già fatto Anassagora. In questo modo, Archelao si distacca anche da pensatori come Diogene di Apollonia, Anassimene e l'anonimo autore del Papiro di Dervini¹⁰⁵, che assumono l'aria e il divino come elementi primari, mentre per Archelao sono elementi derivati.

Per concludere, l'inserimento del νοῦς in una concezione psicologica ed immanente comporta l'abbandono di specifiche funzioni che Anassagora aveva attribuito ad esso. Per esempio, il νοῦς è anche commisto alla materia (τῷ νῷ [codd. τῷ νόω] ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μίγμα¹⁰⁶), mentre secondo Anassagora esso è puro; ancora il νοῦς è immanente a tutti gli esseri viventi, per Anassagora, invece, esso era separato dalla materia. Ancora il νοῦς perde la sua funzione privilegiata di imprimere il moto all'universo a favore dell'adozione del caldo e del freddo come principî del movimento. In questo modo, si scardinano i pilastri della concezione anassagorea del νοῦς¹⁰⁷.

Archelao ha probabilmente letto, del resto, il *Sulla natura* di Anassagora in un gruppo di lettura a cui Socrate era partecipe:

ἀλλ'ακούσας μὲν ποτέ ἐκ βιβλίου τινός, ὡς εφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.

“Un giorno, tuttavia, udii un tale leggere un libro, a sentir lui, di Anassagora. Diceva che è l'intelletto la causa di tutte queste cose”¹⁰⁸.

¹⁰³ Cfr. 60 DK A4.

¹⁰⁴ Aet. I 7 14.

¹⁰⁵ Cfr. per un confronto tra Archelao e l'anonimo autore del Papiro di Derveni cfr. Betegh 2004, pp. 321-4.

¹⁰⁶ Hip. Ref. I 9 1 (=DK60 A4 DK (in parte)).

¹⁰⁷ Betegh 2016, 26-30.

¹⁰⁸ Plat. *Phaed.* 97b8-c2 (trad. Martinelli Tempesta).

Socrate cita qui la concezione anassaogorea del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ per criticarla in un secondo momento, non trovandovi, come abbiamo accennato sopra, il riferimento a una causa ordinante la realtà in vista di un fine superiore e, quindi, un adeguato parametro esplicativo della realtà. Se si trattasse di un riferimento ad Archelao, il passo confermerebbe, perciò, l'idea che egli abbia proposto un'interpretazione della filosofia anassagorea in senso materialistico, escludendo così in modo reciso la possibilità che la formazione e l'organizzazione del cosmo si regolino sulla base di un orientamento finalistico.

I FONDAMENTI E LA STRUTTURA DELLA MATERIA

Il problema di determinare quali siano principî nella dottrina di Archelao pone alcune difficoltà teoretiche di difficile soluzione, che meritano, perciò, di essere prese in esame, facendo qualche accenno innanzitutto a come la questione dei principî si configura nel contesto della dottrina di Anassagora¹⁰⁹.

Secondo alcune fonti antiche, la teoria dei principî e della materia rappresenta, infatti, un importante punto di convergenza con la filosofia anassagorea. In modo più preciso, Archelao descriverebbe, secondo quanto Diogene Laerzio ci riporta, i principî e la materia esattamente come il maestro:

Ἀρχέλαος τὸ μὲν γένος Ἀθηναῖος, υἱὸς δὲ Ἀπολλοδώρου. οὗτος ἔφη τὴν μίξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόραι τὰς τε ἀρχὰς ὡσαύτως. οὗτος δὲ τῶι νῶι ἐνυπάρχειν τι εὐθέως <τῶι> μίγμα<τι>.

“Archelao per nascita era ateniese e figlio di Apollodoro. Parlò della composizione della materia come Anassagora e dei principî nello stesso modo, disse che anche nell'Intelligenza c'è di sicuro una certa mescolanza”¹¹⁰.

Simplicio, commentatore neoplatonico che ci riporta molti frammenti dei pensatori presocratici, ci trasmette informazioni più dettagliate, sostenendo che

¹⁰⁹ Ricordiamo che Anassagora è riportato dalle fonti antiche come il maestro di Archelao.

¹¹⁰ DK 60 A1 in parte.

i principî che maestro e discepolo condividono siano le omeomerie. Si legga a proposito il seguente frammento:

καὶ Ἀρχέλαος ὁ Ἀθηναῖος, ὃς καὶ Σωκράτη συγγεγονέναι φασὶν Ἀναξαγόρου γενομένῳ μαθητῇ, ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις πειρᾶται τι φέρειν ἴδιον, τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς ἀποδίδωσιν ἄσπερ Ἀναξαγόρας. οὗτοι μὲν οὖν ἀπείρους τῷ πλήθει καὶ ἀνομογενεῖς τὰς ἀρχὰς λέγουσι τὰς ὁμοιομερείας τιθέντες ἀρχὰς.

“Archelao di Atene, con il quale si dice che Socrate ebbe rapporti, e che era stato discepolo di Anassagora, sulla genesi del cosmo e su altre questioni cerca di dire qualcosa di suo proprio, ma ammette gli stessi principî di Anassagora. Costoro affermano che i principî sono infiniti per quantità e differenti per genere, in quanto pongono le omeomerie come principî”¹¹¹.

Dall'esame dei testi sopra citati si evince che Archelao si rifà ad alcuni importanti aspetti della filosofia anassagorea che riguardano, in particolare, l'individuazione dei principî. È, quindi, opportuno accennare innanzitutto a quali siano i fondamenti ontologici secondo Anassagora.

Com'è noto, Anassagora attribuisce il ruolo di principî a piccoli ed indistinti aggregati della materia. Lo stato iniziale della materia è, dunque, quello della completa mescolanza:

Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἐνδῆλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἶθῆρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπτῃσι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.

“Tutte le cose erano insieme, infinite tanto in quantità che in piccolezza; anche il piccolo era infatti infinito e, essendo le cose tutte insieme, non si poteva distinguere niente a causa della piccolezza. Aria ed Etere, infatti, avvolgevano tutto, essendo entrambi infiniti: sono infatti le cose più grandi di tutte, sia per quantità che per grandezza”¹¹².

¹¹¹ DK 60 A5.

¹¹² DK 60 A1.

Secondo diverse testimonianze antiche, le omeomerie sono ciò che Anassagora considera le entità fondamentali¹¹³. L'aggettivo "omeomero", usato per la prima volta da Aristotele, si riferisce a oggetti le cui parti sono simili per genere al tutto aristotelico. Per fare qualche esempio di facile comprensione, un pezzo d'oro è, quindi, omeomero perché anche le sue parti sono pezzi d'oro; una bicicletta non è, invece, omeomera, perché le sue parti sono ruote e catene, ma nessuna di esse è una bicicletta¹¹⁴. L'uso del termine "omeomerie" è senz'altro indice, del fatto che un concetto anassagoreo è passato sotto il filtro dell'interpretazione aristotelica. Malgrado ciò, con buona probabilità, l'origine del contenuto di tale teoria, è opportuno notare, si può considerare genuinamente anassagorea.

La nostra conoscenza della teoria di Anassagora in merito ai fondamenti ontologici che compongono tutta la realtà è, però, di difficile comprensione. In particolare, l'esatta natura del concetto di principî è oggetto di dibattito nella critica moderna, che propone diverse soluzioni esegetiche¹¹⁵.

Una prima interpretazione sostiene che per Anassagora i fondamenti della materia siano gli opposti, per esempio il caldo ed il freddo, il secco e l'umido, e così via. È certamente vero che gli opposti assumono una posizione privilegiata nei frammenti, e che, svolgono un ruolo importante nella teoria anassagorea della percezione¹¹⁶. Teofrasto ci informa, per esempio, che Anassagora spiega la percezione sensoriale per mezzo dell'interazione di questi opposti, cosicché, per esempio, abbiamo esperienza e notizia del caldo attraverso l'interazione tra il caldo che si trova nell'oggetto e il freddo che si trova in noi¹¹⁷.

Questa interpretazione ha sicuramente il vantaggio di essere economica, poiché permette di spiegare l'origine della realtà facendo riferimento ai soli opposti, estromettendo sostanze e qualità dal ruolo di principî. Del resto, nei trattati ippocratici gli opposti sono spesso dotati di particolari proprietà che li rendono di estrema importanza nel processo di assemblaggio della realtà. Inoltre, l'idea che gli opposti possano assumere il ruolo di principî potrebbe

¹¹³ Cfr. a questo proposito cfr. Mann 1980, pp. 228-49.

¹¹⁴ Gli esempî sono tratti da Warren 2009, p. 171.

¹¹⁵ Per un esame delle varie interpretazioni della materia anassagorea, vedi Curd199, pp. 131 - 54, Curd 2002, pp. 1 39-58, in particolare pp. 153-55

¹¹⁶ Warren 2002, p. 169.

¹¹⁷ DK 59 A 92.

essere avvalorata dal fatto che nel pensiero fisico antico non è possibile tracciare una distinzione netta tra il fatto che un elemento abbia una determinata proprietà e il fatto che un elemento sia una determinata proprietà (per esempio tra essere caldo ed essere il caldo)¹¹⁸. Infatti, l'aver una proprietà determina l'identità di un elemento, per cui le proprietà degli opposti possono rivestire il ruolo di principi ontologici.

Nonostante ciò, quest'interpretazione è problematica da almeno due punti di vista: in primo luogo, ci dovrebbe essere un supplemento di spiegazione su come gli opposti vadano, in effetti, a formare gli elementi e tutte le componenti del mondo; in secondo luogo, molte fonti antiche sembrano riconoscere il ruolo di fondamenti a una più vasta gamma di entità, come anche sostanze e qualità. La concezione austera dell'ontologia di Anassagora prevede che solo questi siano fondamentali, e che tutte le altre cose - tra cui le diverse altre entità menzionate nei frammenti, come i semi e le varie cose indicate da altre fonti antiche come parti dell'ontologia di Anassagora - non siano esse stesse fondamentali, ma piuttosto siano costituite dagli opposti¹¹⁹.

Accenniamo a una seconda possibile proposta. In particolare, secondo alcuni studiosi¹²⁰, il ruolo di fondamenti andrebbe riconosciuto anche ad altre entità. Un ruolo di primo piano è attribuito ai semi descritti nei frammenti 59 B4a e B4b. Simplicio afferma:

τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖται πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροῖας καὶ ἡδονάς. καὶ ἀθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ὅσα ψυξὴν ἔχει. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνωκημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα. [...] πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χρῆ ἔδολος ἦν οὐδεμία· ἀπεκάλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλαων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἐτέρῳ. τούτων δὲ οὕτως ἐξόντων ἐν τῷ σύπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα.

¹¹⁸ In molti resoconti fuoco e calore sono considerati in modo interscambiabile come fonte di movimento, cfr. per esempio Arist. *De An.* 405a19 e a proposito Guthrie 1957, p. 59

¹¹⁹ Warren 2009, p. 169.

¹²⁰ Mann 1980, pp. 228-49, Graham pp. 33-121 e Furley 1988, pp. 47-65.

“Stando così queste cose bisogna convincersi che molte cose e di ogni tipo si trovino in tutto ciò che ha origine per aggregazione, e semi d’ogni cosa con forme, colori e sapori di ogni genere. E <che> si costituirono uomini e tutti gli esseri viventi provvisti di sensibilità. [...] Prima però che queste cose si separassero, trovandosi insieme tutte le cose, non era distinguibile neanche alcun colore; lo impediva infatti la mescolanza di tutte le cose, dell’umido e del secco, del caldo e del freddo, del luminoso e dell’oscuro e di molta terra che c’era e di semi di quantità infinita, in nulla simili l’uno all’altro. Neppure delle altre cose, infatti, in nulla rassomiglia l’una all’altra. Così stando le cose, bisogna ritenere in tutto si trovi tutto”¹²¹.

Così si pone la questione nella filosofia anassagorea. Torniamo ad Archelao. Come per il maestro, anche per questo pensatore si solleva il problema di individuare quali siano i principî. Non è del tutto chiaro, infatti, se e in quale misura gli opposti oppure anche una più ampia gamma di entità si possano considerare come gli effettivi fondamenti dell’ontologia nel sistema fisico di Archelao. Da una parte, come abbiamo visto, egli riprende la teoria anassagorea dei principî, principi la cui esatta natura, come abbiamo avuto modo di riscontrare, è ancora oggetto di controversia e che, secondo Simplicio, si devono identificare in ultima analisi con le “omeomerie”, stando a quanto egli afferma nel frammento 60 DK A1; dall’altra, altre fonti sembrano darci informazioni più specifiche, assegnando un ruolo privilegiato al caldo e al freddo.

In particolare, il resoconto laerziano, così come pure altri autori, riporta in modo esplicito che il caldo e freddo sono “cause della generazione” dell’universo:

ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν

“Archelao sostenne, inoltre, che le cause della generazione sono due, il caldo e il freddo”.¹²²

Dal canto suo, Ippolito sottolinea che il caldo e il freddo causano l’origine del movimento:

¹²¹ DK 59 B4.

¹²² DK 60 A1 in parte.

εἶναι <δ'> ἀρχὴν τῆς κινήσεως <τὸ> ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν
καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεμεῖν·

Origine del movimento è la reciproca separazione del caldo e del freddo che
sta fermo ¹²³.

Compiamo ora una considerazione che ci tornerà utile per dirimere la questione su quali siano i principî. L'adozione dell'ipotesi del tutto in tutto implica una ripresa, ma allo stesso tempo una revisione del presupposto metafisico parmenideo secondo cui solo l'Essere esiste, mentre il Non-Essere non esiste. Da un lato, Anassagora e Archelao escludono la possibilità che ciò che è generato sia generato da ciò che non è, cioè della generazione dal nulla; dall'altro, loro intendono non più, come Parmenide, l'essere al suo grado estremo di purezza, ma si riferiscono a enti concepiti nelle loro determinazioni materiali, rivedendo così il presupposto eleatico. Possiamo usare per Archelao le stesse parole che Calogero riservava ad Anassagora: “per lui il rifiuto del “non è” non è più assoluto come per Parmenide, bensì limitato alla necessità di non contraddire alla realtà singola, di cui sia stato affermato e quindi riconosciuto che è. Come in Empedocle, in altri termini, e come in ogni altro pluralista, quel che dal “non” deve restare immune non è propriamente l' “essere” puro, ma l' “essere” già legato a una determinata realtà appunto dall'asserzione dell'esser reale di quest'ultima”¹²⁴.

Prima di tutto, dato che la materia si dà sempre allo stato della mescolanza, è importante capire che l'infinita divisione nella piccolezza delle omeomerie non ha nulla a che vedere con la divisione geometrica dello spazio euclideo. Secondo la geometria euclidea, la divisione del continuo risulta in una quantità discreta (ossia una quantità non ulteriormente divisibile), cioè il punto, l'entità che non ha parti, secondo la prima definizione che si trova nel I libro degli *Elementi* di Euclide. Qui, invece, la divisione del continuo non dà mai una quantità discreta.

Si prenda il caso della particella infinitamente piccola e della massa infinitamente grande, in entrambi i casi la materia si manifesta allo stato di una

¹²³ DK 60 A6 in parte.

¹²⁴ Calogero 2012, p. 168.

mescolanza intrinseca, senza che sia possibile giungere a rintracciare un'entità monadica pura. La divisione come secare geometrico sarebbe, difatti, incompatibile con l'ipotesi del tutto in tutto. Anche l'infinitesimo di materia si presenta come una mescolanza data da certe proporzioni degli opposti, con la stessa struttura di ciò che è infinitamente grande. Detto questo, rimane il problema di sapere cosa otteniamo se compiamo l'esperimento mentale di divisione della materia per il limite che tende ad infinito.

Dal punto di vista fisico, è difficile trovare una risposta, sia per la scarsità delle fonti sia perché non possiamo esperire in prima persona la conoscenza diretta dei primordî della materia. Ora spostiamo il discorso sul piano logico-metafisico.

Da questo punto di vista, non è tanto importante se le proporzioni componenti la mescolanza della materia primordiale siano solo la coppia di opposti caldo-freddo o se oltre ad essi ci siano anche altri opposti e addirittura un'ampia gamma di sostanze e qualità. È chiaro, infatti, che per Archelao, a una lettura attenta delle fonti, solo il caldo e il freddo rivestono il ruolo di individuazione della materia, cioè permettono di pensare l'identità e la differenza di quest'ultima, mentre le altre componenti non esercitano questa funzione. Caldo e freddo sono appunto proprietà comuni a tutta la materia. Ogni particella di materia condivide, infatti, la proprietà di essere più o meno calda e più o meno fredda e il fatto che questa proprietà (avere una certa "temperatura") si possa riferire come predicato universalmente a ogni componente della realtà, estendendosi così alla materia nella sua totalità, permette, perciò, di pensare la materia come sostanzialmente identica. Caldo e freddo si presentano, tuttavia, anche come principî di diversificazione. Ogni componente dell'universo ha, infatti, una "temperatura" diversa nel sistema fisico qui preso in considerazione. Caldo e freddo agiscono come si è visto dalla lettura della testimonianza ippolitea (DK 60 A4), anche come una forza determinante l'inizio del processo cosmogonico, perché la materia si separa a causa della repulsione del caldo dal freddo. In questo quadro cosmogonico, ogni componente occupa un posto preciso sulla base della sua "temperatura interna"¹²⁵, diversificandosi così dall'altra.

¹²⁵ Analizzeremo il processo cosmogonico nel prossimo paragrafo.

Inoltre, vale la pena ribadire che non si può tracciare una distinzione ontologica netta, tra un dato elemento e la proprietà della quale esso è dotato. Nel caso di nostro interesse, la proprietà di essere caldo (o freddo) può essere, infatti, reificata in una sostanza e, viceversa, una sostanza è considerata tale in virtù dell'essere calda (o fredda). Così, i concetti di elemento e proprietà tendono ad essere usati in modo interscambiabile. Dunque, il caldo e freddo qualificano la materia in quanto tale sul piano metafisico, permettendo di concepirla come identica in quanto universalmente partecipe di una certa porzione di caldo e freddo, anche se in quantità diversa, e ad essi spetta, quindi, il riconoscimento del ruolo di principi. Per fare un esempio più intellegibile, si consideri il caso dell'acqua. Per individuare quest'elemento, è sufficiente sapere che esso è un composto chimico di formula molecolare H_2O , in cui i due atomi di idrogeno sono legati all'atomo di ossigeno con legame covalente polare. Se poi l'acqua è dotata di altre proprietà, come per esempio l'essere di colore trasparente o l'essere inodore, non è rilevante per la sua individuazione e la sua diversificazione da altri elementi naturali.

L'intuizione brillante di Archelao è, a nostro avviso, combinare nella teoria cosmogonica la chimica degli opposti al principio della fisica milesia secondo cui la temperatura è legata a cambiamenti di stato della materia, ossia rarefazione e condensazione, come si vede ad esempio nel caso di Anassimene. Se ciò è vero, abbiamo i lineamenti per una teoria cinetica della materia: più la materia è calda e maggiore è la sua "energia cinetica" e maggiore è il suo stato rarefazione; viceversa, più la materia è fredda, minore è la sua "energia cinetica" e maggiore è il suo stato di condensazione.

LA COSMOLOGIA E LA COSMOGONIA

Ippolito ci trasmette la testimonianza più estesa e dettagliata sul processo che conduce alla formazione dell'universo. Poniamo attenzione a questo frammento:

εἶναι ἀρχὴν τῆς κινήσεως ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεμεῖν· τηκόμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς μέσον ῥεῖν, ἐν ᾧ <καὶ> κατακαίόμενον ἀέρα γίνεσθαι καὶ γῆν, ὧν τὸ

μὲν ἄνω φέρεσθαι, τὸ δὲ ὑφίστασθαι κάτω. τὴν μὲν οὖν γῆν ἡρεμεῖν καὶ <ψυχρὰν> γενέσθαι διὰ ταῦτα, κείσθαι δ' ἐν μέσῳ οὐδὲν μέρος οὔσαν, ὡς εἰπεῖν, τοῦ παντός. <τὸν δ' ἀέρα> † ἐκδεδομένον ἐκ τῆς πυρώσεως, ἀφ' οὗ πρῶτον ἀποκαιομένου τὴν τῶν ἀστέρων εἶναι φύσιν, ὧν μέγιστον μὲν ἥλιον, δεύτερον δὲ σελήνην, τῶν δὲ ἄλλων τὰ μὲν ἐλάττω τὰ δὲ μείζω. ἐπικλιθῆναι δὲ τὸν οὐρανόν φησι καὶ οὕτως τὸν ἥλιον ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι φῶς καὶ τὸν τε ἀέρα ποιῆσαι διαφανῆ καὶ τὴν γῆν ξηράν. λίμνην γὰρ εἶναι τὸ πρῶτον, ἅτε κύκλῳ μὲν οὔσαν ὑψηλὴν, μέσον δὲ κοίλην. σημεῖον δὲ φέρει τῆς κοιλότητος, ὅτι ὁ ἥλιος οὐχ ἅμα ἀνατέλλει τε καὶ δύεται πᾶσιν, ὅπερ ἔδει συμβαίνειν, εἴπερ ἦν ὁμαλή. εἶναι <δ'> ἀρχὴν τῆς κινήσεως <τὸ> ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεμεῖν·

“Origine del movimento è la reciproca separazione del caldo e del freddo che sta fermo. L'acqua disciolta si riversa al centro ove poi, per combustione, si muta in aria e in terra; e una di queste è tratta in alto, l'altra staziona in basso. Questa è la ragione dell'origine della terra, che è ferma e giace al centro; un frammento dell'universo quasi insignificante. L'aria, invece, che tutto domina, è generata dalla combustione: da essa, riarsa, trae origine la natura dei corpi celesti, il più grande dei quali è il sole, il secondo la luna, e tra i restanti alcuni sono più piccoli, altri più grandi. Archelao afferma che la volta del cielo è obliqua e, pertanto, che il sole getta luce sulla terra, fa l'aria tersa e la terra secca. La terra all'inizio era una palude, in quanto aveva i margini eretti ed era concava al centro”¹²⁶.

La reciproca separazione del caldo e del freddo determina l'origine del movimento secondo la fonte ippolitea (εἶναι ἀρχὴν τῆς κινήσεως ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν), mentre secondo Diogene Laerzio, come abbiamo avuto modo di vedere prima leggendo il frammento DK 60 A1, caldo e freddo sono presentati come le cause della generazione (αἰτίαι γενέσεως). Il combinato disposto della fonte laerziana e di quella ippolitea ci trasmette, a un esame attento, informazioni di estremo interesse. Se ammettiamo che il caldo e il freddo siano le cause della generazione (secondo la definizione che si trova in DK 60 A1) e la loro reciproca separazione sia il principio del movimento (secondo la definizione che si trova in DK 60 A 4), ne risulta che l'origine del movimento è prodotta dalla separazione reciproca delle due cause della generazione dell'universo, per l'appunto il caldo e il freddo. Il

¹²⁶ DK 60 A1.

problema che le fonti mettono in risalto consiste, quindi, nella necessità di spiegare l'origine dell'universo assumendo che il sistema fisico di riferimento si trovi in condizioni statiche e che tenda, di conseguenza, a preservare il proprio stato di quiete.

Per ovviare a questa difficoltà, Anassagora era ricorso, come abbiamo osservato, al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, considerandolo come una forza esterna agente sulla materia in modo tale da determinare l'inizio del movimento e con esso l'avvio del processo cosmogonico. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ si presenta come una forza che opera dall'esterno, perciò esso non fa parte della materia, ma si trova in una dimensione separata e trascendente. Si tratta di una soluzione di forte impatto culturale. Archelao non può accettare, tuttavia, questa soluzione, almeno nei termini in cui è stata proposta dal maestro. Egli intende evitare, infatti, di introdurre il dualismo tra mente e materia, che è un aspetto caratterizzante la dottrina anassagorea¹²⁷.

La soluzione di Archelao è davvero ingegnosa, perché egli applica, come abbiamo accennato, una forma di teoria cinetica alla materia¹²⁸. Nella fisica degli inizi, come Einstein e Infield hanno messo in luce¹²⁹, rimane l'assunto di fondo che la natura si possa spiegare con un numero minimo di leggi fondamentali, in particolar modo la legge di attrazione e repulsione. Per Archelao, si tratta della repulsione del caldo e del freddo, per cui il freddo rimane e fermo mentre il caldo inizia a muoversi andando a formare i primi elementi fisici.

Dobbiamo capire, però, che cosa si separa da cosa, cioè se il caldo e il freddo agiscano solo come forza motrice e quindi si separa la materia contenente entità diverse dal caldo e dal freddo o, invece, sono proprio il caldo e il freddo che si separano.

Ovviamente, l'adozione di un'interpretazione piuttosto che di un'altra dipende da quali pensiamo siano i fondamenti ontologici della materia, se gli opposti o altre entità, come sostanze e qualità, un problema discusso in precedenza. Se pensiamo, come si è sostenuto prima, che siano gli opposti a separarsi e che

¹²⁷ Sulle differenze tra Anassagora e Archelao per quanto riguarda la concezione della Mente cfr. Betegh 2016, pp. 26-30.

¹²⁸ Ovviamente, però, non nella forma della conversione del calore in energia meccanica secondo i principi della fisica newtoniana.

¹²⁹ Cfr. Einstein e Infield 1967, pp. 64-67.

quindi non agiscano solo come forza motrice, assumendo anche il ruolo di fondamenti della materia.

Dobbiamo, però, prendere in considerazione un'obiezione. Secondo Ippolito, la formazione dell'universo non avviene a causa dell'azione simultanea e coordinata del caldo e del freddo, ma solo il caldo assume un ruolo attivo. Il freddo rimane, infatti, fermo, mentre il caldo si muove (καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεμεῖν) facendo sì che la materia si liquefaccia in acqua e attivando indirettamente tutte le trasformazioni fisiche successive. In questo caso la teoria degli opposti sembra essere sostituita da una sorta di monismo metafisico, in cui il ruolo di principio cosmogonico si dovrebbe riconoscere solo al caldo. Tuttavia, ciò risulta problematico, dato che le fonti tendono a ribadire molte volte che i principî sono due, il caldo e il freddo. A nostro avviso, però, tale obiezione viene a cadere se supponiamo che il caldo e il freddo non si presentino mai allo stato puro ma sempre mescolato, secondo la tesi del "tutto in tutto". In altre parole, il caldo è tale perché le particelle calde predominano su quelle fredde a cui sono mescolate, non perché sia composto esclusivamente da particelle calde e quindi non fredde, lo stesso discorso vale per il freddo.

Ora, se prendiamo una particella calda non troveremo mai in essa entità minori solo calde, ma sempre micro-entità di materia allo stato della mescolanza, dove le proporzioni tra caldo e freddo possono essere variabili, ma non si dà mai il caso della completa assenza di uno dei due opposti. È sempre possibile concepire, infatti, qualcosa di comparativamente più caldo e di comparativamente più freddo. La separazione non avviene, quindi, tra il caldo ed il freddo allo stato puro ed incontaminato, ma tra ciò che è comparativamente freddo, da una parte, e ciò che è comparativamente caldo, dall'altra (del resto una definizione di caldo e freddo in termini assoluti sarà possibile solo attraverso il concetto di temperatura).

La repulsione tra questi due opposti causa un'interruzione dell'equilibrio termico e all'attivazione di una serie di processi cosmici. La materia, come vedremo, può andare incontro a diverse trasformazioni fisiche, sebbene rimanga la stessa dal punto di vista della chimica degli opposti: insomma, la materia può trasformarsi e cambiare stato senza che gli ingredienti

fondamentali subiscono una modificazione dal punto di vista qualitativo, ma solo dal punto di vista della quantità, cioè in termini di proporzioni tra opposti.

Analizziamo la formazione e i cambiamenti di stato degli elementi dopo l'iniziale processo di surriscaldamento spontaneo della materia.

L'acqua è il primo elemento a formarsi dopo essersi liquefatta (τηκόμενον) dalla precedente materia a causa dell'azione del caldo. Nelle prime fasi del processo cosmogonico, la materia si manifesta quindi allo stato liquido. Per Archelao, l'acqua non occupa la prima posizione, perché all'origine, come abbiamo visto, si trova la primordiale massa di materia. Dopo essersi sciolta, l'elemento dell'acqua scorre al centro dell'universo. L'acqua subisce a questo punto processo di combustione (κατακαιόμενον) che produce da una parte l'aria e dall'altra la terra.

L'aria, probabilmente perché più rarefatta, compie un moto ascensionale e si dirige verso l'alto¹³⁰. L'anima è di natura aerea secondo Archelao, come Aezio ci ricorda:

(τίς ἐστὶν ὁ θεός) Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν.

“Archelao (ha sostenuto) che il dio è aria e mente”¹³¹.

Quindi possiamo ipotizzare che la produzione dell'aria coincida con quella dell'anima cosmica. L'anima dell'universo non è data prima della materia, ma è un prodotto secondario, un punto su cui torneremo in seguito.

La terra, al contrario, forse perché è il residuo di materia più pesante prodotto dalla combustione, si dirige verso il centro dell'universo dove rimane ferma e subisce un processo di raffreddamento. Il sistema è quindi di tipo geocentrico, perché la terra, “piccolo frammento dell'universo”, si trova per l'appunto al centro¹³².

¹³⁰ DK 60 A1. L'importanza dell'aria è riconosciuta anche nel frammento DK 60 A 7.2 in parte (περὶ τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν) Ἀρχέλαος Ἀπολλοδώρου Ἀθηναῖος ἀέρα ἄπειρον, καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν). Si veda inoltre DK A 7.1.

¹³¹ DK 60 A12 in parte (Aët. I 7 14). Si veda a proposito cfr. Betegh 2016, pp.18-19.

¹³² Il pianeta della terra è stato oggetto di interesse da parte di Archeleao, cfr. a proposito lo studio di Patchenko 1999, pp. 22-39.

L'aria subisce un processo di conflagrazione (πύρωσις). Il termine πύρωσις è interessante perché non ha altre attestazioni nei frammenti presocratici, come risulta dalla consultazione del lessico presocratico nel terzo volume dell'opera di Diels. L'ἐκπύρωσις è un processo fondamentale nella fisica stoica, secondo cui l'universo è distrutto da una periodica conflagrazione cosmica, per poi essere rigenerato attraverso il processo di palingenesi.

Comunque sia, la πύρωσις porta qui alla formazione degli astri e pianeti. Difatti, da Aezio sappiamo che per Archelao gli astri sono masse di metallo infuocato. La formazione del metallo attraverso il processo di conflagrazione dell'aria non ci è nota. Malgrado ciò, è importante notare che si tratta di un approccio razionalizzante all'astronomia, come si vedrà nella subsezione che è appositamente dedicata a questo problema.

LA BIOLOGIA E LA COMPARSA DELLE PRIME FORME DI VITA

In questo paragrafo si intende dimostrare che per Archelao il processo biologico tramite cui si generano le prime forme di vita, come animali e uomini, è subordinato al processo fisico-meccanico che si trova alla base della formazione dell'universo. Secondo la nostra ipotesi, caldo e freddo, che, come abbiamo visto, sono i principî dell'universo, sarebbero anche i principî della vita. La vita si può considerare, quindi, come un epifenomeno della materia, laddove il processo che porta alla formazione dell'universo è di fatto lo stesso che conduce alla vita, con una differenza specifica. Per la cosmogonia si tratta della separazione tra caldo e freddo, mentre per la zoogonia si tratterebbe, a nostro avviso, della loro interazione reciproca.

Per Archelao le prime forme di vita si producono attraverso un processo di generazione spontanea, secondo un'ipotesi molto diffusa e accreditata nell'antichità, secondo la quale la vita può nascere in modo spontaneo dagli elementi inanimati. La biogenesi non sarebbe, quindi, l'unico processo da cui si genera la vita. La generazione spontanea, nonostante si sia rivelata smentita dall'esperienza, è un'ipotesi molto importante, indice di un approccio scientifico alla biologia e alle scienze della vita. Storicamente parlando, essa rimarrà in auge fino al XVIII secolo e verrà confutata da Lazzaro Spallanzani e Francesco

Redi attraverso un esperimento in cui i due scienziati, dopo aver preso alcuni recipienti contenenti carne avariata, dimostrano che le larve nascono solo nella parti dove le mosche hanno depositato le uova.

Per la precisione, secondo Archelao, le prime forme di vita appaiono nella fanghiglia paludosa che si trova nella zona inferiore della terra:

περι δὲ ζῶων φησὶν ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει, ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τὰ τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ <οἱ> ἄνθρωποι, ἅπαντα τὴν αὐτὴν δίαίταν ἔχοντα, ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα – ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια. ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη· ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη.

“Per quanto riguarda i viventi, sostiene che, quando la terra si riscaldò nella parte bassa, in cui il caldo e il freddo erano mescolati apparvero molti viventi e gli uomini, tutti con una stessa forma di vita e nutriti dal fango, ma restavano in vita per poco tempo e poi invece comparve la generazione dell’uno dall’altro”¹³³.

Certamente, si tratta di un caso di generazione spontanea, tuttavia, a nostro avviso, non è questo l'aspetto più interessante della teoria biologica di Archelao. Ai nostri fini, è, invece, utile mettere in luce in quale modo la generazione spontanea si verifichi.

A un'analisi più attenta del frammento, si rivela che il primo principio di produzione della vita non si trova nel fango, ma è, invece, riconducibile a un processo messo in atto dagli stessi principi che causano la cosmogonia, il caldo ed il freddo per l'appunto. Nella parte che precede la menzione degli esseri animati, si ribadisce, infatti, che la vita ha inizio nella zona inferiore della terra, in cui caldo e freddo sono mescolati (ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει, ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τὰ τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ <οἱ> ἄνθρωποι), dopo che tale zona si è surriscaldata. Questa localizzazione, dunque, sembra mettere l'accento non tanto sul fango quanto sul caldo e il freddo. È possibile supporre che il surriscaldamento della parte bassa della terra sia causato dall'incidenza dei raggi solari sulla superficie

¹³³ DK 60 A4.

terrestre e dal conseguente rilascio di calore. In questo modo si alterano le proporzioni con cui il caldo ed il freddo sono combinate, per cui si verifica un surriscaldamento spontaneo della zona inferiore.

In un passo del *Fedone*, dove gli studiosi sono tendenzialmente concordi nel riconoscere che si possa individuare un riferimento implicito ad Archelao¹³⁴, infatti Socrate descrive il processo che porta alla comparsa della vita, facendo menzione esplicitamente dell'azione della coppia di opposti caldo e freddo :

ἄρ' ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδῶνα τινὰ λάβη, ὡς τινες ἔλεγον,
τότε δὴ τὰ ζῶα συντρέφεται;

“I viventi si generano, come dicono alcuni, quando il caldo ed il freddo assumono una certa putrefazione”¹³⁵.

Del resto, l'idea secondo cui il calore sia la causa della vita nell'utero terrestre trova numerose attestazioni nelle fonti antiche¹³⁶. Stabilita quale sia l'origine della vita, esaminiamo ora il problema del nutrimento.

Si dice che gli uomini e gli animali sono nutriti dal fango. Dato che la materia non si genera dal nulla, dobbiamo chiederci come si verifichi il processo di crescita e di sviluppo degli esseri viventi. L'unica ipotesi plausibile è che il fango contenga tutti gli elementi del corpo umano ed animale, ma dobbiamo capire in quale forma.

La risposta al nostro interrogativo dipende da come interpretiamo la teoria ontologica dei fondamenti della materia. Se riteniamo che i fondamenti siano costituiti da un'ampia gamma di entità, allora il fango dovrà contenere piccole parti del corpo umano, come braccia, gambe, testa e via scorrendo. Attraverso l'alimentazione, gli esseri viventi riuscirebbero così a svilupparsi, introiettando dall'esterno di volta in volta nuove piccole parti del corpo umano.

¹³⁴ J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford 1911, *ad loc.* Burnet commenta “*It is significant that Socrates should mention the theory of Archelaus first*”. Cfr. anche Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford 1986, *ad loc.*, M. Schoepflin, *Platone: Fedone*, Roma 2007, *ad loc.* e F. Trabattoni e S. Martinelli, *Platone: Fedone* Torino 2011, *ad loc.* e Betegh 2016, p. 20, n. 28.

¹³⁵ Plat. *Phaed.* 96b2-3 (trad. Cambiano).

¹³⁶ D.S. 1.7.3; Censorinus on Epicurus, fr. 333 Usener; Lucr. 5.805-20. Si veda il ruolo del calore in Philolaus A27; Hippon A3; Emp. B62. In altri casi, il freddo svolge il ruolo del nutrimento, cfr. per esempio *Flat.* 3; *Carn.* 3, 6; *Nat. Puer.* 12.

Si tratta, però, di un'ipotesi molto generosa. Se optiamo, invece, per un'interpretazione meno inclusiva, ritenendo cioè che i fondamenti coincidano in ultima analisi con gli opposti, in questo caso il fango risulterà composto, dal punto vista ontologico, a sua volta degli opposti caldo-freddo. Gli esseri viventi, quindi, nutrendosi modificherebbero le proporzioni degli opposti interni all'organismo, rendendo possibile in questo modo il processo di sviluppo e crescita. L'entità biologica non si configura in questo caso diversa dall'entità fisica dal punto di vista strutturale se si considera che entrambe sono prodotte da proporzioni di caldo e freddo in relazione tra loro.

Dobbiamo anche notare che uomini ed animali compaiono in sincronia, perciò i primi non sono il risultato di un'evoluzione che ha inizio con i secondi e conduce, infine, alla comparsa dell'uomo. Qui forse si può intravedere un riferimento polemico contro l'ipotesi evuzionistica di Anassimandro. Secondo Anassimandro, infatti, le prime forme di vita a formarsi nell'acqua sarebbero stati i pesci, e l'uomo sarebbe il risultato di un'evoluzione di queste prime forme di vita:

Αναξίμανδρος εν υγρό γεννηθήναι τα πρώτα ζώα, φλοιούς περιεχόμενα ακανθώδεσι προβαινούσης δε της ηλικίας αποβαίνειν επί το ξηρότερον και περιρρηγνυμένου του φλοιού, επ' ολίγον χρόνον μεταβιώναι .

“Anassimandro afferma che i primi animali ebbero origine nell'umido, ricoperti di membrane appuntite, ma che, dopo un certo tempo, approdarono in luoghi più asciutti, e, una volta spezzatasi la loro membrana, cambiarono tipo di vita”¹³⁷.

Inoltre:

“Anaximandrus Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia; in his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos; tunc demum ruptis illis viros mulieresque qui iam se alere possent processisse”.

“Anassimandro di Mileto, dice che, a parer suo, dall'acqua e dalla terra riscaldate nacquero o pesci o animali simili ai pesci; in essi si formarono gli

¹³⁷ DK 12 A 30a.

uomini, i cui feti vi restarono chiusi fino alla pubertà. Dopo che quelli finalmente si spezzarono ne uscirono uomini e donne che erano già capaci di nutrirsi”¹³⁸.

Per Archelao, inoltre, come si legge nel citato frammento DK 60 A4, gli uomini non solo presentano la stessa costituzione materiale del resto degli animali, ma non vi sarebbe alcuna discontinuità dal punto di vista psicologico e cognitivo. Tutti gli animali sono, infatti, razionali e la differenza è riconducibile esclusivamente al diverso uso che ciascuno fa delle proprie potenzialità psichiche.

La testimonianza ippolitea ci dice, infine, che le prime forme di vita vanno incontro a un processo di estinzione di massa, della quale è difficile capire chi siano i soggetti¹³⁹. Tutto dipende da ciò a cui riferiamo l'aggettivo "di breve durata" (ὀλιγοχρόνια) nella frase ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ <οἱ> ἄνθρωποι, ἅπαντα τὴν αὐτὴν δῖαιταν ἔχοντα, ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα – ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια¹⁴⁰.

Se interpretiamo ὀλιγοχρόνια in senso biologico, cioè riferendolo alla totalità della specie umana, allora il frammento indicherebbe che la specie nella sua totalità si estingue. Rimane, tuttavia, il problema di spiegare come mai la specie faccia la sua ricomparsa in un secondo tempo dopo essersi estinta. Se interpretiamo, invece, ὀλιγοχρόνια in senso individuale, allora rimane il problema di spiegare per quale motivo alcuni individui riescano a sopravvivere mentre altri si estinguono. L'ipotesi più plausibile potrebbe essere una via di mezzo: l'estinzione riguard la specie biologica, ma essa non coinvolge tutti gli uomini, determinandone la scomparsa. Poco dopo si fa riferimento, infatti, al processo di riproduzione sessuale, che per inciso implica una differenziazione tra sessi. È possibile, dunque, che gli uomini inizino a riprodursi per arginare il rischio di estinzione, riuscendoci di fatto. La formazione della coppia ai fini della riproduzione è, quindi, la prima reazione sociobiologica ai fini della preservazione della specie. Da una parte, si tratta di una reazione biologica al rischio di estinzione, perché essa avviene tramite il processo di riproduzione sessuata, che consente il preservarsi della specie. L'uomo agisce in questo

¹³⁸ DK 12 A 30b. Il frammento ci è riportato da Censorino.

¹³⁹ Ringrazio il Prof. Betegh per avermi fatto notare che i soggetti dell'estinzione possono essere sia gli uomini che la specie umana nel suo complesso.

¹⁴⁰ DK 60 A4.

caso come parte della natura, seguendo le leggi interne ad essa. Al contempo, si tratta, però di una reazione sociale, dato che essa presuppone la fine dell'atomismo sociale e l'inizio della relazione all'interno della coppia. Da questo punto di vista, l'uomo agisce, seppure non pienamente, non più come un'entità deterministicamente orientata dalle proprie leggi interne, ma come attore sociale che decide in modo spontaneo e volontario di dare inizio a una nuova forma di rapporto.

LA SCIENZA ASTRONOMICA E LA GEOGRAFIA FISICA

Il materialismo si estende anche all'astronomia. Dobbiamo, innanzitutto, citare un frammento di indubbio interesse. Secondo il resoconto di Aezio, Archelao considera i corpi celesti agglomerati di metallo incandescente:

Ἀρχέλαος μύθοις ἔφησεν εἶναι τοὺς ἀστέρας, διαπύρους δέ.

“Archelao sostenne che gli astri sono ammassi ferrosi, però roventi”¹⁴¹

Iniziamo con qualche considerazione preliminare, ma non estrinseca. L'astronomia assume un ruolo di primo piano nell'antichità. A proposito, è sufficiente pensare all'astronomia babilonese che influenzerà egizi, indiani e greci¹⁴². L'Imperatore cinese, per fare un altro esempio, si crede un mediatore tra terra e cielo e nella Cina antica l'astronomia riveste un ruolo di primo piano. Nomi delle stelle, in seguito categorizzati nelle ventotto case lunari, sono stati ritrovati sugli ossi oracolari, portati alla luce ad Anyang, risalenti alla media dinastia Shang (età del bronzo cinese). Il nucleo del sistema delle case lunari (xiù: 宿) ha probabilmente preso forma al tempo del re Wu Ding (1339-1281 a.C.)¹⁴³. Per fare riferimenti più vicini a noi, le opere di Esiodo contengono continui riferimenti alla posizione delle stelle e delle costellazioni. Il motivo dell'importanza degli astri si spiega con una ragione semplice. Attraverso lo studio della posizione degli astri è, infatti, possibile determinare la stagione

¹⁴¹ DK 60 A15.

¹⁴² Cfr. studio di Pingree 1988.

¹⁴³ Cfr. Nedham 1995, p. 242

migliore per la raccolta e la semina del terreno ed in generale per le fasi dell'agricoltura.

Per gli antichi i Greci, gli astri hanno uno statuto divino, credenza che è mantenuta viva anche da Platone. Se teniamo presente ciò, si capisce anche quanto pericolosa e scandalosa sia la tesi di Archelao secondo cui gli astri sarebbero corpi di metallo infiammato, perché essa implica il disconoscimento del presunto statuto divino dei corpi celesti, che sono declassati a mero aggregato di materia. Il termine $\mu\acute{\upsilon}\delta\rho\omicron\varsigma$ è di particolare interesse, perché significa massa metallica e rimanda al processo compositivo che è alla base dell'aggregato. Come sappiamo, nel quadro cosmogonico tracciato da Archelao, gli astri sono il risultato di una trasformazione della stessa materia che compone tutto il resto dell'universo: nessuna differenza intrinseca, niente che ne sancisca la superiorità rispetto al resto della materia. A livello più generale, l'interesse di Archelao per l'astronomia è documentato da molte fonti. In particolare, secondo Cicerone, l'indagine di Archelao si è estesa alla totalità dei fenomeni celesti¹⁴⁴.

Egli si è interessato anche di problemi di geografia fisica, che erano evidentemente posti dalla ricerca astronomica. Per esempio, Archelao ha cercato di determinare quali fossero le dimensioni dei pianeti e degli astri: la terra è piccolissima, il sole è il più grande di tutti i pianeti, la luna ha il secondo posto, tutto il resto dei corpi celesti ha dimensioni variabili¹⁴⁵. La dimensione della terra del resto non si sa con precisione prima del quasi esatto calcolo di Eratostene, compiuto sulla base del metodo trigonometrico e del calcolo della distanza angolare tra due città poste sullo stesso meridiano.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Cic. *Tusc. Disp.* V 1: "*Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quove reciderent, studioseque ab is siderum magnitudines intervalla cursus anquirebantur et cuncta caelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*".

¹⁴⁵ DK 60 A4.

¹⁴⁶ Forse vale la pena dire qualcosa in più per mostrare l'evoluzione della scienza astronomica nel periodo che va dall'epoca classica a quella ellenistica. Il primo ad aver misurato la circonferenza terrestre fu Eratostene (276 -194 a.C) ma la sfericità della Terra era già tra le convinzioni dei matematici greci come pure la grande distanza che la separa dagli altri corpi celesti. Eratostene basò i suoi calcoli sui seguenti dati: la distanza fra Alessandria e Siene (oggi Assuan), due città sullo stesso meridiano; la differente altezza raggiunta dal Sole a mezzogiorno del solstizio nelle due città: mentre su Siene, prossima al Tropico, il Sole arriva allo zenit (i raggi sono perpendicolari al suolo, formando un angolo di 90°), tant'è vero che illuminano i fondi dei pozzi e non si forma nessun'ombra, su Alessandria i raggi solari formano un angolo di incidenza di circa 7° (altezza di 83° sull'orizzonte). Siccome la distanza Siene-Alessandria era di 5.000 stadi, Eratostene stabilì la

La forma della terra rappresenta un altro problema. Archelao la determina sulla base di un'osservazione empirica. Se la terra fosse piatta il sole sorgerebbe e tramonterebbe per tutti gli abitanti allo stesso tempo. La variazione delle coordinate spazio-temporali per osservatori in posizioni diverse sulla superficie terrestre è prova che la terra non è piatta ma ha forma concava. Ora noi sappiamo che se la conclusione che la terra non è piatta è corretta, l'inferenza di tale conclusioni a partire dalla variabilità dell'alba e del tramonto è scorretta e deve essere invece ricondotta al moto di rivoluzione terrestre, come è stato dimostrato da Copernico. Si può anche notare che la terra non è concava. Ma poco importa, perché, al di là dei risultati, il metodo di dedurre verità scientifiche a partire dall'esperienza, una caratteristica della fisica ionica, è innovativo. In ogni caso, la grande acquisizione concettuale non consiste nel determinare che la terra è sferica ma che essa non è piatta. Del resto, non è neppure vero che la terra sia piatta come comunemente pensiamo, dato che essa presenta la forma un'elissoide schiacciata ai poli.

Archelao si è, inoltre, interessato anche a fenomeni tellurici. La causa del terremoto è dovuto a un ingresso dell'aria nella terra e alla conseguente difficoltà della prima a fuoriuscire dalla seconda a causa del fatto che la superficie terrestre è poco permeabile¹⁴⁷:

“A. antiquitatis diligens ait ita venti in concava terrarum deferuntur deinde, ubi iam omnia spatia plena sunt et in quantum aer potuit densatus est, is qui supervenit spiritus priorem premit et elidit ac frequentius plagis primo cogit, deinde proturbat tunc ille quaerens locum omnes angustias dimovet et claustra sua conatur effringere: sic evenit ut terrae spiritu luctante et fugam quaerente moveantur. itaque cum terrae motus futurus est, praecedat aeris tranquillitas et quies, videlicet quia vis spiritus quae concitare ventos solet, in inferna sede retinetur”.

“Archelao, studioso attento dell'antichità afferma questo “I venti si dirigono verso una zona infossata, e poi, quando hanno riempito tutto lo spazio e l'aria si è infittita quant'era possibile, la corrente che viene schiaccia quella che già vi si

proporzione: $7^\circ : 360^\circ = 5.000 \text{ stadi} : x$ da cui segue che la circonferenza: $x = 257.142 \text{ stadi}$ pari a 40.500 km circa (un valore molto prossimo al vero). Per arrivare a questi risultati bisogna aspettare che si formi il nucleo della fisica matematica e l'idea che la matematica sia lo strumento di comprensione della fisica, processo avviato dai i Pitagorici e divenuto un'acquisizione permanente solo con la fisica galileiana.

¹⁴⁷ DK 60A16a.

trova, investendo la prima e spingendola con urti ravvicinati, poi la scompagina; ed essa a quel punto, cercando una via d'uscita, scuote tutti i cunicoli e cerca di svellere i suoi impedimenti; ecco perché la terra è squassata dal vento che si dibatte e tenta di fuggire. Perciò, quando un terremoto si avvicina, subito prima si nota che l'aria è calma e distesa, di certo perché la forza che è solita scatenare i venti è schiacciata in basso”.

Archelao ha individuato, inoltre, l'esatta causa dei fenomeni acustici, dicendo che il suono è causato dalle percussioni dell'aria¹⁴⁸.

Concludendo, risulta chiaro che in tutte le branche del sapere scientifico da noi analizzate, le spiegazioni dei fenomeni presi in considerazione sono formulate attraverso il ricorso a principi interni alla materia senza che si faccia ricorso a forze esterne ad essa.

SEZIONE (B) – LA TEORIA DELLA CULTURA

L'obiettivo di questa sezione è prendere in esame i resoconti sull'origine della civiltà dei nostri autori.

Per quanto riguarda Archelao, si intende dimostrare che l'ingresso nella società civile non rappresenta una forma di progresso se comparato alle fasi precedenti della storia dell'umanità, come emerge da una lettura attenta dei testi. A nostro avviso, si tratta piuttosto di una risposta pragmatica che l'uomo dà alla necessità di fissare un punto di riferimento che coordini e orienti la propria esistenza, data l'impossibilità di trovare tale riferimento nella natura, come abbiamo mostrato nella sezione (A). Se la nostra interpretazione è corretta, il convenzionalismo si può considerare come una reazione umana alla concezione materialistica della natura.

Andremo ora a mostrare come la genealogia dei valori associati alla civiltà è spiegata da Archelao. Per cominciare, nella testimonianza ippolitea le istituzioni sociali e politiche che gli uomini introducono attraverso convenzioni sono menzionate per spiegare la superiorità umana sugli animali, ma piuttosto come una caratteristica fondamentale che identifica l'uomo insieme ad altri tratti

¹⁴⁸ DK 60 A1.

peculiari, diversificando così dal resto del genere animali. Un discorso simile, infine, vale anche per l'ambito della morale, anche se essa non è inclusa nel frammento. Con buona probabilità, l'introduzione della giustizia si può ricondurre all'esigenza pragmatica di regolare la vita associata, dato che la natura non può rappresentare una guida al comportamento umano, come si è visto nella sezione A.

L'ORIGINE DELLA CIVILTÀ

Per cominciare, citiamo più volte la sezione di testo dove si fa riferimento all'origine della civiltà:

ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἢ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων <ζώων> καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. (ed. Marcovich).

“Poi gli uomini si distinsero dagli altri esseri, e si diedero sovrani e leggi e arti e città e tutte le altre cose”¹⁴⁹.

La domanda che intendiamo porci ora è se per Archelao l'origine della civiltà rappresenti, in effetti, una forma di progresso rispetto alle fasi precedenti menzionate nel frammento. Occorre capire in via preliminare se l'origine della civiltà si inserisca in una narrazione che segue un ordine cronologico o, piuttosto, in una struttura di tipo logico. Nel primo caso il resoconto assumerebbe il valore di un resoconto storico, le cui fasi rappresentano momenti che si susseguono in un percorso diacronico; nel secondo caso, si tratterebbe, invece, di un “mito di struttura”, dove le fasi indicate rappresentano tappe logiche e il fattore tempo sarebbe, quindi, irrilevante per la comprensione del resoconto. A una lettura attenta della testimonianza, emerge che il resoconto ha chiaramente una struttura temporale. Facciamo qualche considerazione sul testo. Sintatticamente, il genitivo assoluto θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει, tramite cui si individua il momento della prima apparizione degli esseri viventi indica una relazione temporale con la frase ἀνεφαίνετο τὰ τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ ἄνθρωποι. Inoltre, Archelao pone

¹⁴⁹ DK 60 A4 in parte.

l'accento sulla brevità della vita, poiché sia animali che uomini sono considerati come ὀλιγοχρόνια. Si tratta di un'espressione che fa chiaramente riferimento alla durata temporale della sopravvivenza biologica. Ancora, il processo di generazione è introdotto dall'avverbio ὕστερον, che mostra che tale processo si inserisce a sua volta in una successione di fasi secondo una logica temporale. Assodato, dunque, il valore cronologico del resoconto, ci dobbiamo chiedere se il percorso che si delinea nel tempo rappresenti una forma di progresso. Contro una lettura di questo genere, intendiamo sollevare alcune obiezioni. Prima di tutto, dobbiamo notare, la narrazione prende luogo a livello preistorico, ma non storico. In altri termini, Archelao non intende collegare il presente con il passato, cercando di coprire tutti gli intervalli temporali in un percorso storico. Dopo che gli uomini hanno fondato τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα, non sappiamo nulla di come essi usino questi valori. Tuttavia, quest'omissione non può essere considerata come una deficienza dal punto di vista teoretico. Infatti, Archelao intende mostrare come la realtà sociale e politica si sia originata, perciò la sua narrazione si ferma dove è necessario; ciò che viene dopo non è di alcun interesse per una *Kulturentstehungslehre*.

Inoltre, andando più nello specifico, il passaggio dalla fase pre-istituzionale (ἀνεφαίνετο τὰ τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ ἄνθρωποι) alla fondazione delle istituzioni (καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν) non è presentata come la transizione da una condizione peggiore a una migliore. Pertanto, non è legittimo ipotizzare che il rischio dell'estinzione sia causato dalla difficoltà di vivere senza l'aiuto delle istituzioni che rendono la vita comunitaria possibile tramite dispositivi politici e giuridici.

Il processo di generazione è, infatti, possibile anche prima della fondazione delle istituzioni, quindi dobbiamo escludere che siano queste ultime a permettere la riproduzione e la sopravvivenza biologica della specie. Uomini e animali sono entrambi a rischio di estinzione in un primo tempo (ὀλιγοχρόνια). Gli animali riescono, tuttavia, a sopravvivere anche in assenza di istituzioni (non abbiamo nessuna indicazione, infatti, del fatto che gli animali continuino ad essere ὀλιγοχρόνια), per cui, a maggior ragione, non possiamo supporre che gli uomini sopravvivano per aver introdotto leggi, capi politici, città e tutto il resto.

È interessante ai nostri fini soffermarsi, inoltre, su come l'alimentazione è presentata. Dobbiamo notare che essa non è introdotta da Archelao con un giudizio negativo, ma è piuttosto esente da qualsiasi giudizio di valore. In Diodoro (I 8 1-3), per esempio, leggiamo che i primi uomini conducono un'esistenza indisciplinata e bestiale, nutrendosi delle erbe e dei frutti degli alberi selvaggi. Nel *Sisifo*, l'omonimo protagonista evoca un tempo in cui la vita dell'uomo era disordinata e simile alle bestie. Nel trattato *Antica medicina*, come abbiamo visto nel capitolo 1, si fa riferimento alle sofferenze dei primi uomini a causa della loro dieta. Più tardi, il poeta Moschione (fr. 6 Nauck), nota che vi è stato un tempo in cui la legge era tenuta in poco conto e Zeus condivideva il proprio trono con la violenza.

Il resoconto non intende, dunque, promuovere una lettura della storia umana come progresso che ha condotto l'uomo dalla fuoriuscita dallo stato di natura all'ingresso nella società civile. La funzione del resoconto è, a nostro avviso, piuttosto isolare e mostrare le caratteristiche che identificano l'uomo, diversificandolo dal resto degli animali.

LE TECHNAI

A un certo punto della loro storia, gli uomini decidono di introdurre le arti e le tecniche, insieme alle leggi, le città e i capi politici, distinguendosi così dal resto degli animali (ὑστερον δὲ αὐτοῖς ἢ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων <ζώων> καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν).

A una prima lettura, si può pensare che l'introduzione delle τέχναι¹⁵⁰ rappresenti per l'uomo una forma di progresso ed emancipazione dagli altri animali. Come abbiamo visto, tuttavia, questa lettura si rivela essere erronea, non basandosi su una lettura attenta del testo. A nostro avviso l'introduzione

¹⁵⁰ Il termine *technai* ha uno spettro semantico piuttosto vasto. Può riferirsi a tecniche come l'agricoltura ed il pascolo, ma anche ad arti con una valenza estetica e non solo tecnica come la pittura e la musica. La civiltà greca ha conosciuto un grande sviluppo dal punto di vista delle tecniche, ma anche artistico (si pensi al campo dell'architettura, della pittura e della scultura) e scientifico (per esempio la medicina) e con essa ha sviluppato.

delle τέχνην si deve, invece, considerare come una caratteristica fondamentale dell'uomo, distinguendolo da tutti gli altri animali. Del resto, secondo Archelao, la razionalità è condivisa da tutto il genere animale, non può essere, quindi, considerata come un tratto distintivo della specie umana:

νοῦν δὲ λέγει πάσιν ἐμφύεσθαι ζῶις ὁμοίως χρῆσθαι γὰρ ἕκαστον <τῷ νοῦ ὥσπερ> καὶ τῷ σώματι [ῥσω], τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχύτερος.

“Afferma che l'Intelligenza è insita a tutti quanti gli esseri viventi senza eccezione, e ciascuno la usa, compresi gli animali, alcuni più lentamente, altri più prontamente”¹⁵¹.

Secondo una tesi che conosce più riprese in epoca antica, tutti gli animali sono razionali, per cui, la razionalità non si qualificherebbe come una superiore facoltà umana. Si tratta di un modello alternativo, seppure di minore fortuna nell'antichità, rispetto a quello che sarà proposto da Aristotele. Nonostante ciò, il valore alternativo di questa posizione, risulta pur sempre limitato, nella misura in cui, sebbene sia Anassagora che Archelao, sostenitori della tesi della razionalità animale, innalzino in effetti la condizione epistemologica degli animali, non sappiamo tuttavia se ed in quale misura ciò abbia portato ad un'etica animale. Ammesso, inoltre, che si possano rinvenire i lineamenti teoria etica di stampo “animalista”, come ad esempio avverrà nel caso di Teofrasto di Eresia, Stratone di Lampsaco, di Plutarco e del neoplatonico Porfirio nel *Sull'astinenza degli animali*¹⁵², essa non ridimensiona, però, necessariamente l'antropocentrismo insito nella prospettiva aristotelica¹⁵³. La “questione animale”, infatti, nel mondo antico non è il risultato del riconoscimento di paritetiche istanze agli animali come soggetti morali, ma è piuttosto il prodotto di una riflessione umana che avviene all'interno, non al di fuori, di un sistema morale che rimane antropocentrico. L'ammissione della razionalità degli animali, non intacca, infatti, la prospettiva autoreferenziale con cui l'uomo imposta il discorso sull'etica animale.

¹⁵¹ DK 60 A1.

¹⁵² Nel *Sull'astinenza degli animali*, Porfirio riporta anche la posizione di Teofrasto, perciò non è sempre facile distinguere i due punti di vista.

¹⁵³ Si tenga conto, però, di quanto dello studio di Isnardi Parente 1988 sulle radici greche di filosofie non antropocentriche.

Dopo questa breve premessa, esaminiamo gli elementi di vicinanza e discontinuità della tesi di Archealo con la posizione del suo maestro, Anassagora di Clazòmene. A questo fine, è opportuno in primo luogo soffermarsi sulla ricostruzione della tesi di Anassagora in merito al tema. Nello specifico, Anassagora non mette mai in dubbio la razionalità degli animali ed, addirittura, secondo una controversa testimonianza in uno scritto pseudo-aristotelico, *Sulle piante*, egli estenderebbe la razionalità anche ai vegetali¹⁵⁴. Pertanto, la razionalità non può essere il tratto che diversifica gli uomini dagli altri animali. Egli riconosce, nonostante ciò, un primato intellettuale agli uomini sugli animali. A questo proposito, nel *Sulle parti degli animali*, Aristotele ci informa che Anassagora riconosce il tale primato consisterebbe nel fatto che l'uomo dispone delle mani:

Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἄνθρωπον· εὐλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν. Αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανόν εἰσιν, ἡ δὲ φύσις αἰὶ διανέμει, καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῶ δυναμένῳ χρῆσθαι.

“Anassagora dunque afferma che l'uomo è il più ragionevole degli animali per le mani che ha: ma sarebbe stato logico dire che gli sono state date le mani perché è ragionevole. Perché le mani sono uno strumento e la natura distribuisce sempre, come un uomo di senno, a ciascuno ciò di cui sa usare”¹⁵⁵.

Riprendendo questa tesi al fine di contestarla, Galeno contrappone ad essa il punto di vista aristotelico, sostenendo che l'uomo ebbe le mani non perché fosse il più sapiente, ma, al contrario, ricevette le mani per il fatto che era il più sapiente degli animali, come afferma Aristotele, il quale si rende conto della “ragione più vera”¹⁵⁶.

È interessante notare come il termine usato per l'intelligenza animale (*phronimos*) faccia riferimento alla sfera della *phronesis*, cioè una forma di “destrezza pratica” distinta dalla superiore intelligenza umana. Il confronto tra

¹⁵⁴ Il riferimento è a *De Plant.* I 1 815a 5, scritto in realtà appartenente a Nicola di Damasco. Tra l'altro, la traduzione e l'adattamento del materiale che compone il *Corpus Aristotelicum* medievale è di fondamentale importanza per la formazione della botanica nella scienza araba

¹⁵⁵ Arist. *De part. animal.* 687a 7 (= DK 59 A 102 in parte trad. Lanza).

¹⁵⁶ Gal. *De usu part.* I 3.

Anassagora e Aristotele, del resto, può avvenire sul piano del minore o maggiore grado di *phronesis*, ma non può invece avvenire sul piano della minore o maggiore razionalità, poiché infatti, come abbiamo già visto, per quest'ultimo, la razionalità è appannaggio esclusivo dell'uomo. È quindi possibile ipotizzare che Aristotele abbia omogeneizzato la tesi anassagorea al proprio linguaggio per esigenze interne alla propria dialettica, come suggerisce la presenza del termine *physis*, avvicinato a *phronimos*, che è estraneo al sistema concettuale anassagoreo¹⁵⁷.

In ogni caso, il possesso delle mani come peculiarità umana è messo in risalto anche da Parmenide e da Senofane¹⁵⁸. Inoltre, per Anassagora, come si legge in una "confusa" testimonianza di Michele Psello, probabilmente che si è rifatto allo scritto aristotelico *Sull'anima*, non tutti gli uomini hanno l'intelletto in quanto ragione e questo, non perché siano privi di un'essenza intellettuale, ma perché non usano l'intelletto sempre. Il raffronto tra animali e uomini avviene sul piano epistemologico, cioè di quali siano le facoltà e capacità peculiari all'uomo, come risulta dall'esame da un frammento che Plutarco ci riporta¹⁵⁹:

ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμὲν· ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη
καὶ σοφία καὶ τέχνη.

"Ma in tutte queste cose siamo inferiori agli animali, sappiamo però usare,
secondo Anassagora "esperienza, memoria, sapere e arte"¹⁶⁰.

Dunque, per concludere e sintetizzare quanto abbiamo detto sulla posizione di Anassagora ed Archelao. A un livello generale, secondo Anassagora, tutti gli esseri viventi sono dotati di intelletto, tuttavia l'intelligenza animale è comunque inferiore a quella umana. D'altro canto, la dimensione della τέχνη è considerata quale attestazione della superiorità dell'uomo sugli altri animali. Questa è esattamente anche la tesi di Archelao. Da una parte, Archelao, infatti, così come Anassagora, crede che tutti gli esseri viventi siano razionali, le variazioni

¹⁵⁷ Lanza 1966 p. 174 comm. *ad loc.*

¹⁵⁸ Il raffronto con Parmenide (28 B 16) è suggerito da Burnet; quello con Senofane da Lanza (27B DK 15).

¹⁵⁹ Plutarco si rifà probabilmente si rifà a una *summa* dossografica o gnomologica, cfr commento di Lanza *ad loc.*

¹⁶⁰ Cf. Plut. *De for.* III 98 f (=59 B DK 21b in parte).

intellettive si devono ricondurre all'uso diverso che ciascun essere vivente fa delle potenzialità mentali di cui è dotato, proponendo un esplicito parallelismo con il corpo. Le capacità di prestazione fisica possono, infatti, variare da un individuo all'altro. Ciò non avviene a causa di diversità anatomiche, ma semplicemente perché ciascun individuo usa le proprie potenzialità somatiche in modo diverso. Dall'altra, egli, come il maestro, individua nella fondazione delle τέχναι il tratto caratterizzante la specie umana.

LA POLITICA

Soffermiamoci sul momento della fondazione della politica. Nel testo il legame tra il momento della distinzione dell'uomo (διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων) e dell'introduzione delle istituzioni sociali e politiche sono unite tramite una congiunzione (καὶ).¹⁶¹ Non è chiaro, quindi, come si configuri il rapporto di causa ed effetto tra questi due momenti. Secondo una prima possibilità, gli uomini si distinguono dagli altri animali introducendo le istituzioni; secondo un'altra possibilità, al contrario, gli uomini introducono le istituzioni, poiché si sarebbero distinti dagli animali, dove si può forse sottintendere che la distinzione avviene per il miglior uso dell'intelligenza che l'uomo mostra di compiere rispetto agli altri animali, di cui società e politica sarebbero, del resto, lampanti attestazioni. Di quest'ultimo parere è Pohlenz¹⁶². Secondo lo studioso, gli uomini introducono la civiltà grazie al potere della loro intelligenza. Tuttavia, la relazione causale può essere invertita e si può sostenere, infatti, che il riferimento a governanti, leggi, tecniche e città sia funzionale non tanto a ribadire la superiorità umana quanto ad indicare il fattore a causa del quale l'uomo si distingue. Il riconoscimento del fatto che gli uomini fondano società e politica a causa della loro superiore intelligenza implicherebbe, infatti, l'ammissione che ci sia una forma di progresso in termini relativi, ma ciò sarebbe incompatibile con l'interpretazione che abbiamo finora sostenuto e difeso. Dobbiamo notare, innanzitutto, che non è presente la menzione di un bene (o di una pluralità di beni) al cui raggiungimento l'uso dell'intelligenza deve essere diretto, come avviene, invece, in altre teorie filosofiche. La mancanza di

¹⁶¹ Dk 60 A4.

¹⁶² Pohlenz 1953, pp. 452-3.

una teleologia preclude, quindi, una visione ottimistica dell'intelligenza, secondo cui nel tempo l'uomo avrebbe perfezionato l'uso le proprie capacità in per raggiungere un fine specifico. Il fatto che si parli di diversi modi di usare l'intelligenza di cui tutti gli esseri viventi sono dotati, come emerge dalla lettura della testimonianza ippolitea, si può leggere anche in termini pragmatici, intendendo che ciascuno fa un uso della propria intelligenza in modo diverso, poiché esigenze, bisogni e necessità sarebbero, in effettivi, diverse. La diversità potrebbe essere, quindi, riconducibile a fattori contingenti.

Inoltre, è opportuno notare, nessun tipo di giudizio è attribuito alla fondazione della politica, mentre in altre fonti questo momento è presentato come positivo e messo in enfasi attraverso considerazioni, che ne mettono in risalto l'importanza¹⁶³. Nel *Panegerico*, per esempio, Isocrate fa un uso patriottico delle teorie del progresso¹⁶⁴, sostenendo che i Greci devono ringraziare Atena per la loro civilizzazione. La dea ha elargito, infatti, due doni, quello della coltivazione del grano e della celebrazione dei misteri in cambio del trattamento cortese ricevuto quando ella era alla ricerca di sua figlia Demetra. Nelle *Supplici* di Euripide, Teseo viene a impersonare emblematicamente il popolo ateniese, la democrazia e il ruolo della legge contro la pretesa dittatura di Creonte e ringrazia il dio per aver condotto l'umanità all'ordine, levandola dalla condizione bestiale in cui versava¹⁶⁵. Diodoro Siculo riporta il discorso di del vecchio Nicolao Siracusano, che raccomanda di ringraziare i prigionieri ateniesi del 413 a.C., definiti "inventori delle leggi", che hanno introdotto la vita comunitaria e una società civile e giusta, ponendo così fine a un'esistenza selvaggia¹⁶⁶. In tutti questi casi, come si può notare, la menzione dell'origine della civiltà è accompagnata da una sperticata lode, connotandosi in modo alquanto positivo. In mancanza di questo tipo di commenti nei frammenti di cui disponiamo, non è legittimo supporre che Archelao consideri la politica come il risultato di un'evoluzione o addirittura la manifestazione di una finalità immanente alla storia, della quale gli eventi costitutivi della civiltà sarebbero espressione.

Del resto, una fonte malevola che si pone, con buona probabilità, Archelao come bersaglio polemico sembra avvalorare la tesi che la politica è menzionato

¹⁶³ Queste fonti sono raccolte in Guthrie 1977, pp. 79-84.

¹⁶⁴ Isocr. *Paneg.* 28-42.

¹⁶⁵ Eur. *Supp.* 201- 213.

¹⁶⁶ Diod. XIII 26 3.

in quanto aspetto distintivo dell'uomo ed elemento diversificante dal resto degli animali. Analizziamo ora il seguente passo delle *Nuvole* di Aristofane:

οὐκουν ἀνήρ ὁ τὸν νόμον θεῖς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον, | ὡσπερ σὺ κάγῳ, καὶ
λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς; | ἤττον τι δῆτ' ἔξεστι κάμοι καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν |
θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιπύπτειν; | ὅσας δὲ πληγὰς εἶχομεν
πρὶν τὸν νόμον τεθῆναι, | φέμεν, καὶ δίδομεν αὐτοῖς προῖκα συγκεκόφθαι. |
σκέψαι δὲ τοὺς λεκτρούνας καὶ τᾶλλα τὰ βοτὰ ταυτί, | ὡς τοὺς πατέρας
ἀμύνεται· καίτοι τί διαφέρουσιν | ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλήν γ' ὅτι ψηφίσματ' οὐ
γράφουσιν;

“Eppure, quello che ha istituito per primo questa legge, non era forse un uomo come me e te, uno che ha convinto gli antichi con i discorsi? Ho forse meno diritto a mia volta di istituire questa nuova legge per il futuro, che i figli picchino il padre che li picchia? Le botte che abbiamo preso dalla prima promulgazione di questa legge le condoniamo: siamo d'accordo, ci avete menato gratis. Tu però considera i galli e gli altri animali, come tengono a bada il padre. Eppure in che cosa sono diversi da noi? Solo perché non scrivono decreti”¹⁶⁷.

Il punto di riferimento rimane unicamente la *physis*, però intesa come regno delle passioni senza più spazio per la razionalità. L'uomo insomma precipita di nuovo nel mondo degli animali, delle necessità di natura di cui è impossibile liberarsi. Nella deformazione comica le necessità di natura puntano nella direzione più scontata¹⁶⁸:

εἶεν. πάρειμ'έντεῦθεν ἐς τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας. 1 ἡμαρτες, ἡράσθης,
ἐμοίχευσάς τι, κᾶτ'ἐλήφθης: ἀπόλωλας: ἀδύνατος γὰρ εἶ λέγειν. ἐμοὶ δ'ὀμιλῶν
χρῶ τῆ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.

“E sia, veniamo alle necessità di natura. Hai sbagliato: ti sei innamorato, ti sei goduto la moglie altrui, poi ti hanno colto sul fatto. Per te è finita: non sei capace di difenderti con le parole. Ma se stai dalla mia parte, segui pure la natura: salta, ridi, non considerare nulla vergognoso”¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Aristoph. *Nub.* 1421-9 (trad. Grilli).

¹⁶⁸ Per quest'osservazione cfr. Bonazzi 2006, pp. 113-4, che individua alcuni riferimenti ad Antifonte nel passo.

¹⁶⁹ Aristoph. *Nub.* 1075-8.

Al di là della deformazione caricaturale delle dottrine avversarie che Aristofane compie nelle *Nuvole*, in cui distinguere in modo netto l'effettivo punto di vista delle posizioni avversate dal loro stravolgimento parodistico non è facile, è interessante notare che, da una parte, Fidippide individua nello "scrivere decreti" una peculiarità esclusiva dell'uomo, ma, dall'altra, egli individua nei galli il modello di un'etica fondata nella natura dei galli. Del resto se si pensa che la giustizia e il suo contrario siano mera convenzione, si può convenire che la natura degli animali può essere una guida al comportamento umano. La tesi della convenzionalità della giustizia, di cui ci occuperemo a breve è attribuita anch'essa ad Archelao, il quale ritiene l'esistenza di ciò che è giusto e di ciò che è vergognoso si debba alla convenzione, ma non alla natura. Rispetto a tale concezione etica è significativo che Fidippide sviluppi in modo unilaterale solo la tesi secondo cui "nulla è vergognoso" facendo derivare da essa una serie di atti inappropriati e sconcertanti quali risate e salti, dando libero sfogo alle "necessità di natura". Si omette, invece, di trattare quali siano le conseguenze che seguono al fatto che nulla è giusto: così facendo, l'enfasi cade sulle azioni ingiuste presentate come dirette conseguenze dell'adozione di posizioni convenzionaliste in campo etico. La tesi di Archelao, anche se in modo indiretto, diviene, dunque, la giustificazione teorica di comportamenti ridicoli e un invito alla libero sfogo dei propri istinti animali. Dietro la commedia, i gruppi intellettuali, se non il pubblico, sono senz'altro in grado di cogliere allusioni e riferimenti della commedia. È però più prudente, a nostro avviso, dire che Aristofane colpisce l'argomento, il convenzionalismo etico, piuttosto che la persona, Archelao, poiché stabilire un rapporto meccanico tra la tesi di Archelao e la critica aristofanesca è, infatti, problematico e tutt'altro che immediato. Prima di tutto, in mancanza di riferimenti diretti o esplicite allusioni, è difficile uscire dal mondo delle congetture. Per altro, la critica di Aristofane è maggiormente efficace qualora colpisca l'argomento, estendendosi ai suoi tanti sostenitori piuttosto che limitarsi al singolo individuo. La tesi della convenzionalità della giustizia conosce, per l'appunto, numerose riformulazioni e approfondimenti in ambiente sofistico. Dunque, con buona probabilità la polemica del comico non è tesa a colpire in modo esclusivo Archelao, ma colpendolo ambisce a centrare un bersaglio più elevato, cioè il convenzionalismo etico, palesandone insidie e pericoli.

LA MORALE

Nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio si legge che Archelao ha introdotto una teoria filosofica sui concetti della morale:

καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκεν καὶ καλῶν καὶ δικαίων παρ' οὗ λαβῶν
Σωκράτης.

“Sembra però che si sia occupato egli pure di filosofia morale; e in effetti filosofò sulle leggi sul bello e sul giusto”¹⁷⁰.

Una testimonianza sestana ribadisce l'importanza dell'etica, sostenendo che essa è addirittura una delle due branche in cui la filosofia di Archelao si suddivideva:

τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξενοφάνης μὲν ὁ
Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὡς φασὶ τινες, μετήρχετο, Ἀρχέλαος
δὲ ὁ Ἀθηναῖος τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικόν.

“Tra coloro che sostennero una concezione bipartita della filosofia, Senofane, come alcuni dicono, perseguì la fisica insieme alla logica, Archelao di Atene, invece, la fisica e l'etica”¹⁷¹.

Quale sia il contenuto di questa teoria è difficile dire dato che disponiamo di una quantità estremamente esigua di frammenti che presentano riferimenti alla morale. La lacuna può essere parzialmente compresa se teniamo conto del fatto che la letteratura dossografica tende ad avvalorare e a ripetere la tesi secondo cui Socrate sarebbe il primo filosofo morale. In quest'ottica il riconoscimento di un ruolo importante ad Archelao, maestro di Socrate, avrebbe compromesso il primato socratico. Del resto, Diogene Laerzio subito dopo il passo che abbiamo citato sopra¹⁷², si affretta a rimarcare che Socrate

¹⁷⁰ DK 60 A1 (trad. mia).

¹⁷¹ Sext. *Adv. Math.* IV 14 (parte del testo si trova in DK 60 A6).

¹⁷² Ci riferiamo a DK 60 A1.

ha portato l'etica al suo massimo sviluppo (παρ' οὔ λαβῶν Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι εἰς τὸ [ἄκρον] εὐρεῖν ὑπελήφθη).

In ogni caso, dobbiamo puntare l'attenzione sui pochi frammenti morali di cui disponiamo. Secondo alcune fonti, come abbiamo già accennato, Archelao avrebbe introdotto una teoria etica a stampo convenzionalista, secondo cui la giustizia non ha affatto origine nella natura, ma è prodotta da convenzioni:

καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ.

"[Archelaus afferma che] ciò che è giusto e ciò che è vergognoso sono tali non secondo natura, ma secondo convenzione"¹⁷³.

Questa tesi è ripetuta, inoltre, dalla *Suda*, dove si legge che Archelao esprime questa convinzione in un'opera che è interamente dedicata alla filosofia della natura come si evince dal titolo:

συνέταξε δὲ Φυσιολογίαν καὶ ἐδόξαζε τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμῳ. Συνέταξε καὶ ἄλλα τινά.

"Egli compose, inoltre, un'opera intitolata *Ricerca sulla natura* e insegnò che il giusto e l'ignobile non sono tali per natura, ma per convenzione"¹⁷⁴.

Nella testimonianza ippolitea, è opportuno notare, la giustizia è assente, non essendo inclusa, infatti, nei prodotti delle convenzioni alle quali gli uomini danno vita. Potremmo imputare questa mancanza al fatto che il resoconto di Ippolito è visibilmente succinto, non intendendo di certo essere un resoconto esaustivo. Del resto, esso è tratto da un'opera a carattere eresilogico, *Contro tutte le eresie*, dove l'obiettivo principale è mostrare quali siano i legami che intercorrono tra le eresie dilaganti e le antiche filosofie greche¹⁷⁵. Ippolito metterà alcune dottrine in diretta correlazione con eresie del suo tempo, tuttavia

¹⁷³ D.L. II 16 11-12 (=DK A1 in parte) trad. mia.

¹⁷⁴ La nostra traduzione si basa su quella di Betegh 2016: *He composed a work called Inquiry into Nature and taught that the just and the ignoble are not by nature, but by convention. He also composed some other works.*

¹⁷⁵ Sul modo di fare storiografia di Ippolito cfr. Mansfield 1993, dove si esamina l'opera di Ippolito come fonte per la ricostruzione del pensiero greco.

non si tratta del caso di Archelao, la cui dottrina è riassunta nel I libro solamente per esigenze di completezza e non verrà ripresa, infatti, nel seguito dell'opera.

Come abbiamo visto, la politica rappresenta una reazione pragmatica dell'uomo dettata dalla necessità di coordinare la propria vita in comunità, ma essa non può essere considerata quale attestazione di un progresso intrinseco alla storia umana. Potremmo estendere la nostra interpretazione anche al caso dell'etica. Come Betegh nota e abbiamo ribadito molte volte, il resoconto di Archelao rappresenta il primo caso in cui il momento della politogonia è annesso a una storia sulla formazione dell'universo in unico resoconto¹⁷⁶. Nella *Suda*, si legge, inoltre, come abbiamo visto, che Archelao esprime le proprie convinzioni etiche, cioè l'idea che la giustizia abbia un'origine convenzionale, all'interno di un'opera dedicata alla filosofia della natura, come il titolo suggerisce. Egli sostiene, infatti che la giustizia non è naturale, ma convenzionale, è opportuno notare, in uno scritto che si intitola (Φυσιολογία). A un'analisi attenta, il frammento ci può fornire ulteriori dettagli sulla concezione etica, corroborando la nostra interpretazione. Archelao si è posto il problema della genealogia della morale, ma non ha potuto dare una risposta a questo problema adottando la natura come parametro esplicativo. Il motivo si può forse intuire. Dal punto di vista teoretico, i principi del freddo e del caldo possono spiegare l'inizio del processo cosmogonico e le varie trasformazioni fisiche della materia, ma si rivelano inadeguati a rendere ragione dell'origine dell'etica. In questa situazione, secondo la nostra ipotesi, l'uomo, così come per la politica, introduce una giustizia convenzionale per esigenze pragmatiche, data l'impossibilità di fare appello a un'etica naturale. Se ciò è vero, in un primo senso, la natura non è causa dell'etica, dal momento che essa non è fonte di normatività, ma in un senso diverso e più profondo la natura si può, invece, considerare come causa dell'etica, poiché proprio l'assenza di un'etica naturale giustifica e motiva l'esigenza di ricorrere a patti e convenzioni tramite cui stabilire cos'è giusto.

¹⁷⁶ Questa è la tesi principale dello studio di Betegh 2016.

SEZIONE (A1) – LA FILOSOFIA DELLA NATURA: GLI ATEI

Intendiamo qui ricostruire, per quanto sia possibile, la filosofia della natura degli atei, mostrando come all'interno di essa si pongano problemi teorici analoghi a quelli che abbiamo esaminato nel caso di Archelao (sezione A). Il materialismo, di cui gli atei sono convinti e ferventi fautori, sembra investire tutte le componenti dell'universo, dato che secondo loro la realtà si può, in ultima analisi, ricondurre esclusivamente a processi di trasformazione e modificazione della materia, laddove l'anima si può considerare, a sua volta, come derivata da elementi fisici e posteriore, quindi, rispetto ad essi.

Nel primo paragrafo, cercheremo di ricostruire quali siano i fondamenti della materia, cioè di capire se gli atei considerino come principî gli opposti o, invece, una più ampia gamma di entità, di cui fanno parte anche gli elementi. Successivamente, si illustrerà la teoria cosmogonica e cosmologica, illustrando il processo che conduce alla formazione dell'universo, dai primi elementi fisici fino agli astri e i pianeti. Dopo aver ricostruito tale processo, esamineremo come le prime forme di vita, sia uomini che animali, fanno la loro prima comparsa sulla terra. Le entità biologiche, cioè gli esseri viventi, non differiscono dal punto di vista metafisico-strutturale, a nostro avviso, da quelle fisiche, cioè gli elementi e i composti. La manifestazione della vita è causata, infatti, dallo stesso processo fisico tramite cui si è formato l'universo. Come le altre componenti dell'universo, piante ed animali sono formati, appunto, a causa dall'interazione casuale tra fuoco, aria, acqua e terra, che si verifica sulla base del principio degli opposti. Gli atei propongono anche un'astronomia in termini materialistici, sostenendo che i corpi celesti sarebbero composti di materia, minando alla base, quindi, i fondamenti della teologia astrale, che riveste un ruolo privilegiato nel XII libro delle *Leggi*. Prima di iniziare la nostra analisi, è opportuno citare la fonte principale che richiameremo di volta in volta in questa sezione, in cui l'Ateniese riassume la filosofia della natura degli atei:

ὥδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων

ἀψύχων: τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἧ συμπέπτωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ πάντα ὅποσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αἶ καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ.

“Te lo dirò così ancora più chiaramente. Dicono che il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria siano tutti per natura e per sorte, ma nessuno di essi per arte, e i corpi che vengono dopo questi, cioè quelli della terra, del sole, della luna e degli astri, sono nati attraverso questi che sono del tutto inanimati; ciascuno di essi, mosso a caso dalle proprie forze specifiche, laddove si incontrano adattandosi in un certo modo conveniente, il caldo con il freddo, o l'asciutto con l'umido e il tenero con il duro, e tutte quante le cose che per la casuale mescolanza dei contrari necessariamente furono mescolate insieme, in questo modo e per questo motivo così hanno generato il cielo intero e tutti quanti gli esseri in cielo, e tutti gli animali e le piante, dopo che tutte le stagioni furono sorte da questi elementi, non per mezzo della ragione, dicono, né grazie a un qualche dio né a un'arte, ma, come stiamo dicendo, per natura, e per caso”¹⁷⁷.

GLI ATEI

Nel *Libro X* delle *Leggi* di Platone, l'esposizione delle leggi è interrotta e ha inizio una digressione sugli dèi e sulle tesi di chi nega la loro esistenza, in altre parole gli atei. Contro queste concezioni, l'Ateniese esprime il suo disappunto più sentito, impegnandosi, perciò, a confutare questi anonimi oppositori. L'ateismo nelle *Leggi* è considerato come un'infrazione al legame che connette l'ordine cosmico all'ordine politico. La città è, infatti, una piccola parte di un tutto (ὅλον), a cui essa è subordinata, e lo stesso sapere dei governanti è presentato come un sapere astrologico, consistente nello studio dei movimenti

¹⁷⁷ Plat. *Leg.* 889b1-c6.

dei corpi celesti per potersi adeguare al dio¹⁷⁸. La confutazione dell'ateismo prende in esame tre argomenti:

1. La prima tesi afferma che tutti le componenti dell'universo sono opera o della natura (φύσει) o dell'arte (τέχνη) oppure del caso (διὰ τύχην). Gli dei non sarebbero altro che una creazione dei legislatori¹⁷⁹. L'Ateniese individua l'origine di questa teoria nella credenza che l'anima sia un composto materiale, negandone l'antiorità rispetto al corpo. L'erroneità di questa tesi è dimostrata attraverso un'analisi che distingue dieci generi di movimento. La prima forma di movimento muove se stesso facendo muovere anche altro da sé: se dunque l'anima è per definizione ciò che si muove trasmettendo il movimento al corpo, se ne deve concludere che essa insieme a tutti gli attributi che le appartengono è anteriore al corpo. In particolare, l'anima migliore è quella che impone il movimento circolare all'universo. Ogni corpo celeste è dotato a sua volta di un'anima.

2. La seconda tesi sostiene che gli dei esistono ma sono indifferenti alle questioni umane¹⁸⁰. A quest'argomento si obietta che gli dèi sono virtuosi e non potrebbero disinteressarsi degli uomini e vivere in una condizione di ozio che loro stessi odiano. Poiché la provvidenza coordina ogni elemento in vista del bene supremo e della perfezione del tutto, non è possibile neppure affermare che non si curino dei dettagli.

3. Per la terza tesi le divinità si possono corrompere facendo uso di offerte e preghiere¹⁸¹. Tuttavia, l'azione dell'uomo non ha il potere di modificare il governo divino, a cui pertiene, infatti, anche il governo delle cose umane.

L'identità degli atei - anonimi avversari dialettici dell'Ateniese nel X libro delle *Leggi* di Platone ai quali l'Ateniese dedicherà un'apposita confutazione - è un problema estremamente controverso e dibattuto dalla critica, che, dopo aver analizzato il testo, ha proposto soluzioni discordanti tra loro. Non intendiamo qui compiere un riassunto di tutte le posizioni finora adottate. Tuttavia, prima di entrare nel merito, è opportuno accennare quantomeno ai lineamenti del dibattito, mettendo in luce quali siano gli aspetti più controversi e di maggior interesse ai nostri fini. Un problema centrale è, in particolare, capire se dietro gli

¹⁷⁸ Cambiano 1991, p. 219.

¹⁷⁹ Plat. *Leg.* 889b-890a.

¹⁸⁰ Plat. *Leg.* 899d-900c.

¹⁸¹ *Leggi* 905d. Una tesi simile viene esposta da Adimanto nel II libro della *Repubblica*.

atei si debba cogliere o meno un riferimento specifico a un pensatore o a un gruppo di pensatori storicamente esistiti prima o al tempo di Platone. Secondo molti commentatori, la teoria degli atei si dovrebbe considerare, invece, come un'invenzione del genio platonico. Ciò non toglie che si possano intravedere anche in questo caso riferimenti a figure storiche.

England afferma, per esempio, che Platone non ha probabilmente nessuna scuola in mente, anche se la sua teoria ci ricorda ora di una scuola ora di un'altra¹⁸². È possibile considerare, infatti, il fatto che Platone si riferisca a disparate tradizioni di pensiero piuttosto che ad una sola come un indice dell'impossibilità di individuare in modo univoco una singola dottrina da cui le tesi degli atei sarebbero tratte. Dal canto suo, De Mehieu arriva a sua volta alla conclusione che si tratta di un'invenzione platonica, ma sulla base di considerazioni di diversa natura. Lo studioso nota, infatti, che sarebbe impossibile spiegare il silenzio ripetuto e continuo delle fonti antiche, se ammettessimo che gli atei abbiano avuto effettivamente l'importanza e l'impatto culturale che Platone riconosce loro nelle *Leggi*. Si tratta di una considerazione di buon senso, che ci invita a resistere alla tentazione di ricercare a tutti i costi l'identità degli atei nelle spoglie di qualche filosofo antico¹⁸³. Persistente è, inoltre, nella storia degli studi l'idea che Platone operi una *koivῆ* filosofica a partire da dottrine dei pensatori precedenti, combinandole insieme come se fossero tanti piccoli tasselli di un mosaico. Di questo parere sono, per esempio, Schopösadau¹⁸⁴ e Vlastos, il quale ritrova, a sua volta, nella teoria degli atei un *collage* di pensatori precedenti¹⁸⁵. Altri studiosi sono, tuttavia, meno propensi a parlare di riferimenti vaghi e indeterminati, perciò cercano di precisare quali possano essere i riferimenti e l'uso che Platone ne compie. Per Kahn il bersaglio polemico di Platone sarebbe la tradizione ionica rappresentata da Democrito, alla quale Platone connette, inoltre, la tesi che gli dei esistono per convenzione¹⁸⁶ e secondo Tate, si può rinvenire un preciso riferimento a seguaci di Archelao che sarebbero attivi nel IV secolo¹⁸⁷.

¹⁸² England 1921, pp. 453 *ad loc.* 889b4.

¹⁸³ De Mehieu 1963 pp. 44-45.

¹⁸⁴ Schopösadau 2011, p. 385.

¹⁸⁵ Vlastos 1947 n. 177.

¹⁸⁶ Kahn 1977, p. 24.

¹⁸⁷ Si veda lo studio di Tate 1933.

Ora, a nostro avviso, è improbabile che la teoria degli atei si possa attribuire a un solo pensatore. Asseriamo ciò per alcune considerazioni riportate sopra, cioè la presenza di riferimenti a disparate dottrine ed il silenzio delle fonti antiche sugli atei platonici. Malgrado ciò, ci sembra possibile individuare l'influenza di un autore in particolare. Riesaminando il problema, Gábor Betegh ha mostrato, infatti, in uno studio recente che gli atei condividono tesi centrali della filosofia di Archelao¹⁸⁸. Mettiamo in luce quali sono i punti di convergenza che sono, a nostro avviso, più significativi.

Per cominciare, nelle *Leggi* 886b l'Ateniense afferma di aver conosciuto personalmente e che il tipo di ateismo che egli sta descrivendo così come pure le dottrine cosmologiche che ne sono alla base sono un problema recente che si concentra in modo esclusivo ad Atene¹⁸⁹. La localizzazione geografica del fenomeno restringe, il ventaglio dei pensatori che è possibile prendere in considerazione. Si escludono, infatti, tutte quelle dottrine che per qualche motivo non hanno avuto seguito nel contesto ateniese. Sicuramente, si può usare la descrizione dell'Ateniense per Anassagora ed Archelao, entrambi noti per essere i primi ad aver diffuso ad Atene i risultati della filosofia naturale di ambito ionico¹⁹⁰. Per altro, nelle *Leggi* un motivo di scandalo è dovuto alla tesi degli atei secondo cui gli astri, che tutti onorano come divinità, sarebbero aggregati di materia e essi non avrebbero nulla di divino. Questa concezione materialistica, in particolare, l'idea che il sole e la luna siano composti di terre e pietre, è con tutta probabilità una delle cause che influisce maggiormente sull'accusa di ateismo perpetrata contro Anassagora. Nell'*Apologia* 26b, Meleto attribuisce, inoltre, questa tesi per contaminazione a Socrate,¹⁹¹. Come abbiamo visto, Archelao considera a sua volta gli astri come masse di metallo infuocato. Possiamo aggiungere anche altro.

Nelle *Leggi* 891c, gli atei, sostengono che gli elementi siano primari, venendo ad esistere secondo natura, mentre l'anima deriverebbe dalla materia e sarebbe, quindi, posteriore ad essa. In questo modo, gli atei mettono in dubbio la priorità della prima causa della nascita e della distruzione di tutte le cose, come si afferma a 891e. Per illustrare questa credenza, l'Ateniense ci

¹⁸⁸ Betegh 2016, pp. 26-30.

¹⁸⁹ Betegh 2016, p. 24.

¹⁹⁰ *Ib.*

¹⁹¹ Betegh 2016, p. 25.

trasmette informazioni più dettagliate su di essa. L'Ateniense pone enfasi, nello specifico, sull'assurdità di introdurre il movimento all'interno di una massa in condizione statica ricorrendo a proprietà autocinetiche della materia piuttosto che all'azione dell'anima come "primo motore immobile. L'espressione *ta panta omou genomena* richiama alla mente del lettore, ovviamente, il caso di Anassagora, come Betegh osserva¹⁹², tuttavia, questa reminiscenza ci trae, in inganno. Per Anassagora, l'Intelletto non deriva, infatti, dagli elementi e dagli opposti, poiché il primo, ma non i secondi sono responsabili dell'inizio del movimento.¹⁹³ Come abbiamo visto, questi problemi non si sollevano, invece, nel caso di Archelao. Archelao postula sì l'esistenza delle omeomerie, ossia di una massa informe in cui tutto si trova immobile allo stato della mescolanza. Ciononostante, il caldo e il freddo danno inizio alla prima forma di movimento, estromettendo, quindi, l'intelletto anassagoreo dall'esercizio di tale funzione.

In ultima analisi, soffermiamoci sulla condizione dell'anima. Secondo gli atei, l'anima è derivata e posteriore alla materia. Per Archelao, l'anima è formata dall'aria. Nel quadro cosmogonico, l'elemento aereo si forma in un secondo momento a causa di un processo di evaporazione dell'acqua. Si tratta di un altro importante punto di convergenza che è opportuno tenere presente. Queste considerazioni che approfondiremo in seguito, sono sufficienti a mettere in luce l'influenza che Archelao esercita sulla teoria degli atei. Con questo non si vuole sostenere che sia possibile tracciare un'equivalenza tra queste due teorie, come se Archelao e gli atei fossero in definitiva la stessa persona. Ci sono elementi della teoria degli atei che non collimano perfettamente con la dottrina di Archelao. Per esempio, gli opposti si limitano a caldo e freddo, mentre gli atei ne riconoscono una più ampia gamma. Ancora, la fondazione delle τέχναι avviene insieme a quella della politica e della legislazione, mentre per gli atei il quadro è più complesso ed articolato. Malgrado ciò, si possono ritrovare in entrambi i casi analoghi problemi teoretici, rispetto ai quali è interessante vedere come siano riformulati dagli atei, seguendo la ricostruzione dell'Ateniense.

¹⁹² Betegh 2016, p. 26.

¹⁹³ *Ib.*

I FONDAMENTI E LA STRUTTURA DELLA MATERIA

All'inizio del sistema fisico che gli atei teorizzano, si trova la materia, a cui si può ricondurre, in ultima analisi, tutta la realtà senza eccezioni. La tesi del materialismo non si limita, quindi, solo al caso delle qualità sensibili degli oggetti fisici, ma si estende anche alle qualità intellettuali, presentandosi così come onnipervasiva. Nella sua confutazione, l'Ateniese non si accontenterà, infatti, di dimostrare la priorità ontologica e temporale dell'anima sul corpo, ma anche quella degli attributi psichici su quelli somatici, ribaltando il punto di vista degli atei:

δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερα ἂν εἶη: καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίνοιτο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἶη καὶ νοῦ”.

“dunque l'opinione, l'attenzione, il pensiero, l'arte e la legge saranno anteriori al duro e al morbido, al pesante e al leggero; e anche le loro opere e le azioni grandi e prime, essendo tra i primi elementi, saranno quelli dell'arte, invece quelle per natura e la natura stessa, che non correttamente chiamiamo proprio in questo modo, saranno posteriori e avranno la loro origine dall'arte e dalla mente”¹⁹⁴.

Dato che la materia riveste un ruolo così importante, il quesito su quali ne siano i fondamenti e quale la struttura è ineludibile. Nel resoconto dell'Ateniese, sembra che un ruolo privilegiato sia riconosciuto agli opposti e agli elementi¹⁹⁵. Il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα), si incontrano in modo casuale l'uno con l'altro sulla base del principio degli opposti, secondo cui ogni ogni elemento è attratto da quello con la proprietà specifica opposta, armonizzandosi poi in totalità organiche (τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἧ συμπέπτωκεν ἀρμόπτοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρά, καὶ πάντα ὁπόσα τῇ τῶν ἐναντίων

¹⁹⁴ Plat. *Leg* 892b2-b8.

¹⁹⁵ Plat. *Leg*. 889b1-c6.

κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη)¹⁹⁶. Il processo della mescolanza (κράσις) è dettato, quindi, dagli opposti (ἐναντίαι), che agiscono come forze specifiche nel processo di assemblaggio dei composti e di formazione del cosmo.

Tuttavia, l'Ateniense fa anche riferimento a “tutte le cose insieme” (895a6: τὰ πάντα ὁμοῦ γινόμενα)¹⁹⁷, che gli atei pongono a principio del proprio sistema fisico. Egli intende mostrare che è necessario postulare l'esistenza del movimento che si muove senza essere mosso, anche se si adotta per assurdo l'ipotesi degli atei, secondo cui tutte le cose erano mescolate insieme:

Ὡδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων: τύχη δὲ φερόμενα τῆ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἧ συμπέπτωκεν ἀρμόπτοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ πάντα ὅποσα τῆ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τόν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αὖ καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχη.

“E diciamo ancora questo, e rispondiamo di nuovo a noi stessi. Se tutte le cose, che erano insieme, stessero immobili, come la maggior parte di tali persone osa dire, quale movimento tra quelli detti sarebbe necessario vi fosse primo in esse? Senza dubbio quello che muove se stesso; infatti non può esser mai cambiato da un altro movimento precedente, dal momento che non c'è in quelle cose nessun precedente mutamento. Diremo dunque che il principio di tutti i movimenti è primo a nascere nelle cose che stanno ferme e primo a esistere in quelle che si muovono, il moto che muove se stesso, necessariamente è il più vecchio e il più potente movimento di tutti, invece

¹⁹⁶ Plat. *Leg.* Plat. *Leg.* 889b5-c2.

¹⁹⁷ Ferrari traduce τὰ πάντα ὁμοῦ γινόμενα “tutte le cose nate insieme”, ma il concetto di nascita presuppone che la materia venga all'essere da un principio extra-materiale, ipotesi che è, però, rigorosamente esclusa dagli atei, per cui preferiamo tradurre semplicemente con “tutte le cose insieme”.

quello che è cambiato da un'altra cosa e ne muove altre avviene per secondo¹⁹⁸.

L'espressione τὰ πάντα ὁμοῦ γινόμενα si può considerare con buona probabilità come un riferimento ad Archelao, come Betegh mette in luce¹⁹⁹. Occorre ricapitolare quanto abbiamo avuto già modo di osservare. L'ammissione degli atei di questa massa immobile, dove tutte le cose sono mescolate insieme, se considerata insieme all'ammissione che il sole e la luna siano composti di pietra sembra suggerire che il bersaglio polemico sia un pensatore vicino al circolo di Anassagora. Tuttavia, è opportuno ricordare, per Anassagora il νοῦς non è derivato o posteriore agli elementi e dagli opposti, ma è primario; inoltre, l'inizio del movimento non è determinato dagli elementi e dagli opposti, ma per l'appunto dal νοῦς²⁰⁰. Come si è visto nella sezione A, questi problemi non si sollevano nel caso di Archelao, dato che egli sostiene che il movimento sia prodotto dalla separazione del caldo dal freddo e non ammette l'esistenza di entità extra-materiali. Non occorre, perciò, supporre che l'ipotesi dell'esistenza di τὰ πάντα ὁμοῦ γινόμενα immobili sia il risultato della combinazione di motivi teorici della riflessione anassagorea con quella parmenidea, come l'unicità e l'immobilità dell'Essere²⁰¹.

Come per Archelao, le cose che erano mescolate allo stato iniziale della materia (τὰ πάντα ὁμοῦ γινόμενα) si potrebbero riferire, dunque, esclusivamente agli opposti oppure identificare con una più vasta gamma di entità, tra cui anche sostanze e qualità. Nel primo caso, gli opposti sarebbero i soli fondamenti della materia, mentre nel secondo si dovrebbe riconoscere, adottando un'interpretazione assai più generosa, il ruolo di principî anche ad altre entità. Del resto, come abbiamo visto, gli atei spiegano la formazione dell'universo facendo ricorso agli elementi, mentre gli opposti sembrano agire solo come forze che determinano le modalità del meccanismo con cui si formano i composti fisici.

Analizziamo il brano 889b1-c6 con più attenzione. A un esame attento, gli opposti non agiscono solo come forza aggregante (nei confronti dell'opposto) e

¹⁹⁸ Plat.*Leg.* 895a5-b7.

¹⁹⁹ Betegh 2016, pp. 26-30.

²⁰⁰ Betegh 2016, p. 26.

²⁰¹ Cfr. Ferrari *ad loc.*

repulsiva (nei confronti del simile), permettendo la formazione delle componenti dell'universo, ma essi rappresentano anche e soprattutto le proprietà specifiche (δυνάμεις), che qualificano l'identità degli elementi dal punto di vista metafisico-strutturale. Il fuoco, per esempio, è tale perché è caldo, la sua natura specifica è determinata, quindi, dalla sua capacità di emanare calore. Gli opposti rappresentano, inoltre, il principio di diversificazione di ciascun elemento. Ogni elemento si qualifica, infatti, rispetto all'altro in base alla proprietà specifica di cui è dotato per poi unirsi "in modo conveniente" in composti organici (τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἧ συμπέπτωκεν ἀρμόπτοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρά, καὶ πάντα ὅποσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη).

LA COSMOGONIA E LA COSMOLOGIA

Cerchiamo ora di ricostruire in quale modo si verifichi il processo di formazione dell'universo. Nella prima fase, come si è mostrato, si trova una massa immobile in cui tutte le cose sono mescolate insieme, secondo l'ipotesi degli atei. Tuttavia, non abbiamo informazioni su come avvenga l'origine del movimento e si determini, quindi, la transizione dallo stato di quiete a quello di moto. La risposta a questa domanda dipende, tuttavia, da quali pensiamo siano i fondamenti ultimi della materia. Dato che abbiamo sostenuto che questo ruolo si debba riconoscere agli opposti, occorre anche spiegare tramite quale processo fisico essi determinino l'origine del moto in un sistema dapprima statico.

Nelle fasi successive, il movimento è sempre indotto dagli opposti. L'aria, l'acqua, il fuoco e la terra si muovono, infatti, sulla base delle loro forze specifiche, andando a formare i composti. Tuttavia, nella fase iniziale la materia si presenta al suo stato massimo di aggregazione (τὰ πάντα ὁμοῦ γινόμενα), quindi non si può supporre che gli opposti agiscano come forze aggreganti anche a questo stadio primitivo. Al contrario, gli opposti dovrebbero agire come una forza repulsiva in modo tale che l'aria, l'acqua, il fuoco e la terra si formino a partite dal coacervo di massa informe. Si può forse intendere quindi la φύσις

per cui gli elementi vengono ad essere (ὡδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν) come un riferimento all'opposto specifico in virtù del quale si qualificano. Se così fosse, il principio degli opposti sarebbe anche la legge tramite cui gli elementi si formano.

Avviatasi la prima forma di movimento, il processo cosmogonico ha inizio: dopo gli elementi, si formano i corpi composti ed, infine, gli astri, le stagioni e tutto l'ordine cosmico (ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τόν τε οὐρανόν ὅλον καὶ πάντα ὀπίσσω κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αἶ καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων).

Dobbiamo notare, inoltre, che gli atei teorizzano un modello cosmologico ordinato, cioè il loro sistema tassonomico è in grado di spiegare perfettamente l'ordine con l'universo è organizzato. L'Ateniese non potrà, dunque, contrapporre l'evidenza di un cosmo ordinato come egli potrebbe fare nel caso di teorie che negano l'ordine dell'universo a favore del caos.

Ora analizziamo anche le forze che presiedono al processo cosmogonico. Rimangono da spiegare la necessità e il caso. Il caso è da intendere non come il fatto che gli elementi si trovino lì per caso, come si è sostenuto, ma nel senso che è un caso che la materia primordiale, ma non altro, si trovi all'origine dell'universo. È anche un caso, inoltre, che un elemento partecipi di certe quantità di opposti piuttosto che di altre. La necessità è da intendere, invece, nel senso che, data la natura ed il caso, ciò che è non potrebbe essere diverso da come è. Possiamo notare che necessità e caso compaiono entrambi in moda tale che non è possibile che si verifichi una condizione né di puro caso né tantomeno di pura necessità. Se si fosse ammessa una concezione pura di caso e necessità, i due termini sarebbero stati, del resto mutualmente esclusivi, non potendo essere entrambi adottati come criteri di spiegazione della cosmogonia. La necessità è moderata dal fatto che è presente un elemento di ineliminabile causalità per quanto riguarda la distribuzione di materia e forze, mentre il caso è moderato dal fatto che l'andamento del processo cosmogonico non segue un andamento causale ed imprevedibile, ma leggi fisse rispettando un criterio meccanicistico. Notiamo, infine, che, per stessa ammissione degli atei, l'esistenza di una mente ordinatrice o di un dio creatore è esclusa come possibile parametro esplicativo cui ricorrere per spiegare la formazione

dell'universo (οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ).

LA BIOLOGIA E LA COMPARSA DELLE PRIME FORME DI VITA

Il resoconto sull'origine della vita nella teoria atea è, in effetti, davvero coinciso ed ellittico, quindi di difficile ricostruzione. È opportuno dire che data la magra evidenza testuale non si può tracciare una ricostruzione della zoogonia e dell'antropogonia, poiché si eccederebbe, infatti, da quanto il dato testuale ci consente di dire. Tenendo a mente questa premessa possiamo tentare, però, di inquadrare l'origine della vita nel quadro teorico della teoria atea nel suo complesso. Animali e uomini compaiono solo dopo le stagioni:

ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αἶ καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων.

"in questo modo e per questo motivo così hanno generato il cielo intero e tutti quanti gli esseri in cielo, e tutti gli animali e le piante, dopo che tutte le stagioni furono sorte da questi elementi"²⁰².

Un problema di traduzione che poi è un problema di interpretazione è capire a cosa il pronome dimostrativo τούτων debba essere riferito nell'espressione ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων²⁰³. Si potrebbe pensare che il τούτων debba essere riferito ai quattro elementi. Se tutto deriva dai quattro elementi, allora anche la suddivisione in stagioni si potrebbe ricondurre, anche se in modo indiretto, ad essi, cioè se il cosmo non si fosse formato neanche la suddivisione in stagioni sarebbe stata possibile. Altrimenti, possiamo riferire τούτων ai corpi celesti e a tutto quanto è in cielo (τὸν τε

²⁰² Plat. *Leg.* 889 c2-4.

²⁰³ A questo proposito cfr. Mayhew 2008 *ad loc.*

οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὀπόσα κατ' οὐρανόν), difatti l'esistenza di pianeti ed astri è una condizione necessaria della suddivisione dell'anno in stagioni.

Bisogna innanzitutto notare che la suddivisione in stagioni può essere di due tipi, di tipo astronomico oppure metereologico. La suddivisione astronomica si basa sul calcolo dell'intervallo di tempo intercorrente tra eventi astronomici (per esempio un solstizio ed un equinozio). La suddivisione metereologica tiene conto, invece, anche di fattori climatici ed ambientali tali che le stagioni metereologiche non coincidono con quelle astronomiche. Ora in Grecia ogni città ha il proprio calendario, ma siccome l'ateismo è un fenomeno che si è sviluppato solo ad Atene, allora la suddivisione in stagioni deve essere compresa sulla base del calendario attico, di cui riportiamo in modo celere la scansione. I mesi, lunari, si susseguivano con la periodicità di ventinove e trenta giorni; l'ultimo giorno di un mese era detto ἔνη καὶ νέα, "vecchio e nuovo"; questo nome era stato creato da Solone, che però lo riferiva solo ai mesi di trenta giorni. I mesi erano dodici e, per evitare lo sfasamento rispetto alle stagioni, si aggiungeva periodicamente un mese intercalare. L'inizio dell'anno era determinato dal solstizio d'estate: il primo mese, Ecatombeone, cominciava con la prima luna nuova dopo il solstizio. Il giorno di inizio dell'anno, rispetto al calendario moderno, cadeva fra l'ultima decade di giugno e le prime due di luglio. Al di là dei dettagli tecnici, è importante notare che la posizione degli astri assume un'importanza fondamentale per la determinazione delle stagioni, quindi il pronome τούτων si potrebbe riferire, a nostro avviso, a τόν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὀπόσα κατ' οὐρανόν. In questo caso, ci dobbiamo chiedere quale relazione possa sussistere tra la posizione degli astri e la generazione spontanea della vita.

Possiamo provare ad avanzare un'ipotesi. Abbiamo chiarito quale sia il ruolo e la funzione che gli opposti rivestono nella teoria degli atei. Gli astri, essendo formati da coppie di opposti, potrebbero essere in grado di attivare processi di generazione spontanea. Nel caso di Archelao, come abbiamo visto, le prime forme di vita fanno la loro comparsa attraverso un processo di generazione spontanea nella zona inferiore della terra, che si era surriscaldata probabilmente a causa dell'incidenza dei raggi solari e del conseguente rilascio di calore, da cui potrebbe essere poi seguita un'alterazione delle proporzioni con cui gli opposti si trovavano mescolati. Per gli atei, si può supporre che

l'origine della vita sia a sua volta causata da un processo fisico-meccanico, che scaturisce dall'interazione tra la terra e gli astri (per esempio il sole) a livello macroscopico, mentre, a livello microscopico, è causato dal cambiamento delle proporzioni di opposti con cui i vari ingredienti della materia sono mescolati tra loro. Comunque sia, rimane certo il fatto che il processo biologico di comparsa della vita non avviene per mezzo della ragione, di un dio o di un'arte, ma necessariamente per natura e per caso e, dunque, secondo gli stessi criteri meccanici che spiegano la genesi e l'organizzazione del cosmo.

L'ASTRONOMIA

Il materialismo radicale si estende anche all'astronomia. Gli atei sostengono, infatti, la scandalosa dottrina secondo cui il sole e la terra sono composti di pietre, come l'Ateniese ricorda:

τόδε οὖν οἱ τῶν τοιούτων ἐξεργάζονται λόγοι: ἐμοῦ γὰρ καὶ σοῦ, ὅταν τεκμήρια λέγωμεν ὡς εἰσὶν θεοί, ταῦτα αὐτὰ προφέροντες, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα, ὑπὸ τῶν σοφῶν τούτων ἀναπεπεισμένοι ἂν λέγοιεν ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα, λόγοισι δὲ ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα.

"I discorsi di tali persone ottengono questo risultato: quando infatti io e te adduciamo prove del fatto che gli dèi esistono proponendo proprio queste cose, cioè il sole, la luna, le stelle e la terra come dèi ed esseri divini, coloro che sono stati persuasi da questi saggi direbbero che queste cose sono solo terra e pietra e sono del tutto incapaci di avere cura degli affari, e queste idee sono rivestite da bei discorsi fino a essere persuasive"²⁰⁴.

Nel XII libro delle *Leggi* l'astronomia è parte integrante del percorso formativo del Consiglio Notturmo, organo deputato al compito di unificare le diverse manifestazioni della virtù, promuovendone l'esercizio. Attraverso lo studio della teologia astrale gli uomini si perfezionano, approssimandosi al dio.

L'astronomia materialista degli atei è pericolosa in due sensi interconnessi connessi, ma non immediatamente sovrapponibili. Da una parte, se gli astri

²⁰⁴ Plat. *Leg.* 886d3-e1.

sono materia, non si potrà puntare all'evidenza lampante del loro moto ordinato per riconoscere il fine con cui l'universo è stato creato, seguendo un percorso discensionale, che va dall'altro verso il basso. Dall'altra parte, seguendo un percorso opposto e complementare, l'astronomia materialista vanifica la possibilità di risalire al fine. Come abbiamo detto, lo studio e la contemplazione disinteressata degli astri rappresenta, infatti, la via tramite cui approssimarsi al dio, senza mai, però, identificarvisi pienamente, ascendendo verso il sommo Bene.

SEZIONE (B1a) – LA TEORIA DELLA CULTURA: GLI ATEI

Come nel caso di Archelao, l'origine della civiltà è riportata nello stesso resoconto della cosmogonia, così questi due momenti sono compattati in un'unica narrazione, senza che ci sia soluzione di continuità. Tuttavia, oltre ad elementi di continuità si possono ravvisare importanti elementi di discontinuità. Difatti, la natura non è fonte di normatività e non può, quindi, rappresentare una guida al comportamento umano. Così, di tutta risposta, gli uomini introducono tramite patti e convenzioni una serie di istituzioni e valori sociopolitici, cioè l'ambito della politica. Come Archelao, gli atei, da una parte si fanno, quindi, sostenitori di un materialismo radicale e, dall'altra, essi introducono forme di soggettivismo etico e convenzionalismo politico. A nostro avviso, questa visione etico-politica si può considerare come una reazione alla loro concezione materialistica della natura. Tuttavia, il convenzionalismo non rappresenta, come vedremo, una forma di progresso, ma esso produce, al contrario, enti fittizi come gran parte della politica, la morale, la legislazione e la religione, introdotte, in effetti, dal legislatore come strumenti di governo. Per completezza ricostruiamo anche come gli atei introducono l'ambito della politica ed in generale della cultura, mettendolo in connessione, infine, con quello della natura.

L'ARTE

Vediamo, per cominciare, come la dimensione della τέχνη è introdotta nella teoria atea:

τέχνην δὲ ὕστερον ἐκ τούτων ὑστέραν γενομένην, αὐτὴν θνητὴν ἐκ [889δ] θνητῶν ὕστερα γεγεννηκέναι παιδίας τινος, ἀληθείας οὐ σφόδρα μετεχούσας, ἀλλὰ εἶδωλ' ἅπτα συγγενῆ ἑαυτῶν, οἷ' ἡ γραφικὴ γεννᾶ καὶ μουσικὴ καὶ ὅσαι ταύταις εἰσὶν συνέριθοι τέχνη· θνητῶν ὕστερα γεγεννηκέναι παιδίας τινος, ἀληθείας οὐ σφόδρα μετεχούσας, ἀλλὰ εἶδωλ' ἅπτα συγγενῆ ἑαυτῶν, οἷ' ἡ γραφικὴ γεννᾶ καὶ μουσικὴ καὶ ὅσαι ταύταις εἰσὶν συνέριθοι τέχνηαι.

“L'arte, che è posteriore in quanto è sorta in seguito da queste cose, essa stessa mortale derivata da cose mortali, ha creato alla fine alcuni giuochi, che non partecipano della verità, ma sono immagini dello stesso genere delle arti stessi, quali generano la pittura, la musica e tutte le arti che sono ausiliarie. E quelle delle arti che generano anche del serio, dicono che siano tutte quelle che uniscono alla natura la propria efficacia, come la medicina, l'agricoltura e la ginnastica”²⁰⁵.

L'arte ha come preconditione la comparsa di animali e uomini, Il pronome dimostrativo τούτων nella frase ἐκ τούτων ὑστέραν γενομένην deve essere, infatti, riferito alla comparsa degli esseri viventi, come Mayhew²⁰⁶ e Saunders²⁰⁷ mettono opportunamente in luce. Arti e tecniche non compaiono, perciò, in simultanea alla comparsa degli uomini, ma sono piuttosto posteriori ad essi, essendo introdotte appunto dagli uomini in un secondo tempo. Con questa tesi, gli atei negano in modo perentorio l'esistenza di un'arte divina e trascendente, come quella che si postula, per esempio, nel *Timeo* di Platone. Al contrario, l'arte è per loro un indice dell'allontanamento, se vogliamo un tradimento, dalla natura e quindi dalla verità.

Platone può condividere l'idea che gli uomini possano vivere senza arte, ma con un'importante differenza di fondo che è bene tenere presente. Nel III libro delle *Leggi*, l'Ateniese ci riporta, infatti, quali fossero le condizioni di vita umana dopo che si verificò una devastante e terribile alluvione²⁰⁸, alla quale gli unici

²⁰⁵ Plat. *Leg.* 889c6-d6.

²⁰⁶ Mayhew 2012, p. 83.

²⁰⁷ Saunders 1972, p. 94.

²⁰⁸ Plat. *Leg.* 676 b9c5 e 677a-4-6.

sopravvissuti furono i pastori²⁰⁹. Con l'eccezione dell'allevamento e della caccia, tutte le arti, comprese la politica e la legislazione, sono, infatti, scomparse. In quel periodo "ogni strumento esistente" andò distrutto e si smarrì, inoltre, "ogni risorsa che fosse stata pazientemente scoperta nell'ambito della tecnologia o della politica o di qualsiasi altra forma di competenza"²¹⁰. Le arti come l'invenzione di Dedalo, l'architettura, di Orfeo, la poesia, di Marsia e Olimpio, le scoperte musicali, e Anfione, emblema della vita contemplativa di solito contrapposto al fratello Zeto, che rappresenta, al contrario, la vita pratica nel perduto *Antiope* di Euripide, sono presentate come recenti acquisizioni. Dunque, per Platone, la distruzione implica che le arti si siano estinte in modo temporaneo, ma non l'arte divina che è sempre esistita e sempre esisterà²¹¹. In altri termini, se l'arte umana è, in effetti, transeunte, l'arte divina è, invece, immortale.

Gli atei tracciano uno schema genealogico della cultura dove ciascuna τέχνη è valutata in base al grado di naturalezza, cioè al grado di vicinanza e prossimità alla natura che essa presenta. La natura è, infatti, concepita come la verità, mentre l'artificio come una forma di lontananza dal vero. Maggiore è il grado di naturalezza di un'arte, minore sarà, per converso, il suo grado di artificio e, quindi, di lontananza dalla verità.

Da parte loro, gli atei assumono che la natura non sia quella platonica, cioè il risultato dell'operazione intelligente di un superiore essere divino, ma la condizione dell'umanità al netto delle condizioni di civilizzazione. L'arte è un artificio che in quanto tale prende forma al di là della natura e produce entità fittizie. In questo senso, l'arte non è solo indice di un allontanamento della natura, ma anche di un tradimento rispetto ad essa. La genealogia atea disvela il carattere fittizio e artificioso della morale e della religione, con cui si conclude la ricostruzione degli atei sulla nascita e lo sviluppo delle arti. Ora, analizziamo la teoria della cultura atea più nel dettaglio.

²⁰⁹ Plat. *Leg.* III 677b5-8.

²¹⁰ Plat. *Leg.* 677c4-7.

²¹¹ Saunders 2012, p. 84.

LA POLITICA, LA LEGISLAZIONE E LA RELIGIONE

Per quanto riguarda la politica, solo una piccola parte partecipa alla natura, mentre il resto si può considerare come pienamente convenzionale:

καὶ δὴ καὶ τὴν πολιτικὴν σμικρὸν τι μέρος εἶναι φασιν κοινωνοῦν φύσει, τέχνη δὲ τὸ πολὺ, οὕτω δὲ καὶ τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνη δέ, ἣς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις.

“E anche la politica dicono che partecipi della natura in piccola parte, ma che soprattutto partecipi dell’arte, e così anche tutta la legislazione non è per natura, ma per arte, e le sue disposizioni non sono vere ”²¹².

Come David Sedley ha osservato, il declassamento della politica ha “drastiche conseguenze”²¹³. Per gli atei, le leggi fissano quali dei debbano essere onorati e cosa sia giusto nella città, perciò morale e politiche sono presentate come un dispositivo politico introdotto dai governanti. Il fatto che morale e religione siano il prodotto di una mera finzione e non abbiano un correlato naturale è provato, infatti, dal riscontro delle variazioni locali dei sistemi legali e delle religioni:

Θεοὺς εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι· καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ’ εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ’ ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα, ἃ δ’ ἂν ἐτάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνώμενα τέχνη καὶ τοῖς νόμοις ἀλλ’ οὐ δὴ τινι φύσει.

“Gli atei dicono innanzitutto, che gli dèi esistono per arte, non per natura ma in base ad alcune leggi, e che essi sono diversi da luogo a luogo, nel modo in cui ciascun legislatore ha concordato con se stesso fissandoli per legge; e anche il bello è in parte per natura, in parte per legge, e il giusto non è affatto per natura, ma gli uomini discutono continuamente tra di loro e cambiano sempre il giusto, e quel giusto, che mutino e quando lo mutino, allora ciascuna

²¹² Plat. *Leg.* 889d6-e2.

²¹³ Sedley 2013, p. 243.

di queste forme di giusto ha potere sovrano, esistendo per arte in base alle leggi, ma non per una qualche natura²¹⁴.

Il convenzionalismo etico e politico è un altro aspetto che ci richiama alla mente Archelao, come Tate ha notato²¹⁵. Dobbiamo sottolineare alcuni aspetti interessanti di questa tesi. Per cominciare, si nega al dio qualsiasi ruolo nel favorire l'origine della civiltà, che è, invece, presentato come un processo secolarizzato, dove gli uomini sono i soli attori. Per giunta, gli dei non solo non guidano il processo di civilizzazione dell'umanità, ma sono essi stessi, con un'interessante inversione dei termini, il risultato di questo processo, dato che sono introdotti da accordi tra legislatori²¹⁶. Gli uomini sono, insomma protagonisti della loro storia.

Come nel caso di Archelao, i testi che abbiamo analizzato sembrano suggerire che il soggettivismo etico sia una reazione a una visione materialistica della realtà. Gli uomini sono persi, senza una meta e senza un fine. La politica, la religione e la morale si possono considerare come risposte a questo smarrimento collettivo, il mirabile artificio che rende la vita piena di senso e significato, ma sono anche l'indice, si potrebbe dire, non senza il rischio di anacronismo, del "disagio della civiltà".

Per guarire questa malattia con una risposta sul piano politico è come curarne l'effetto senza curare la causa. Occorre, invece, fare appello a una confutazione filosofica volta a mostrare quali siano gli errori dei presupposti cosmologici su cui si regge la dottrina atea. Gli atei peccano di somma ignoranza, come l'Ateniese stigmatizza, smascherando gli autori della tesi secondo cui il giusto è ciò che le leggi stabiliscono:

ταῦτ' ἐστίν, ὧ φίλοι, ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν, φασκόντων εἶναι τὸ δίκαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος: ὅθεν ἀσέβειαί τε ἀνθρώποις ἐμπίπτουσιν νέοις, ὡς οὐκ ὄντων θεῶν οἶους ὁ νόμος προστάπτει διανοεῖσθαι δεῖν, στάσεις τε διὰ ταῦτα ἐλκόντων πρὸς τὸν κατὰ

²¹⁴ Plat. *Leg.* 889e2-890a2

²¹⁵ Tate 1936, p. 53: *Now Archelaus was an Athenian and probably taught his doctrines at Athens. May we not assume that his Athenian disciples treated his doctrines in the same way as he himself had treated those of Anaxagoras, modifying them in the direction of purely mechanical materialism and ethical subjectivism? If so, we can at last understand what argument Plato is attacking. It is the popular and somewhat eclectic materialism of fourth-century Athens, which, whatever it may owe to other sources, owes most to the teaching of Anaxagoras and his Athenian disciple, Archelaus*

²¹⁶ Cfr. Betegh 2016, p. 31.

φύσιν ὀρθὸν βίον, ὃς ἐστὶν τῆ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύοντα ἑτέροις κατὰ νόμον

"Tutto questo, amici, è opera di uomini sapienti presso uomini giovani, di prosatori e di poeti, che affermano che la massima giustizia sia ciò in cui uno prevalga con la violenza; da cui si abbattono atti di empietà sui giovani, come se gli dèi non fossero quali la legge impone che si debbano pensare, e per questo motivo sorgono rivolte di coloro che trascinano verso la vita giusta conferma a natura, che in verità consiste nel vivere avendo potere sugli altri e di non essendo schiavi degli altri secondo la legge"²¹⁷.

Dal punto di vista della filosofia del diritto, la dottrina degli atei presenta una certa complessità, perciò mettiamone in risalto l'articolazione interna. Per cominciare, secondo gli atei si può stabilire un'equivalenza tra ciò che è giusto e ciò che è legale (positivismo giuridico). In secondo luogo, ciò che è legale si basa su accordi e convenzioni ed è quindi di origine pattizia (convenzionalismo giuridico). A questo convenzionalismo giuridico contrappongono un naturalismo giuridico, cioè un vivere in modo conforme alla natura.

Nella traduzione qui utilizzata, si fa riferimento alla vita *giusta* conforme a natura con cui si traduce l'espressione κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον. Se esiste un giusto naturale, allora ciò significa che la natura viene ad assumere una carica assiologica. La teoria fisica degli atei esclude, però, qualsiasi carica assiologica e riferimento a valori morali o a un codice deontologico, come abbiamo cercato di dimostrare nella sezione A1. Si viene a creare quindi una contraddizione. Ci dobbiamo soffermare sulla scelta del termine ὀρθός usato al posto di δίκαιος come aggettivo per qualificare βίος, tra l'altro l'espressione δίκαιος βίος ricorre più volte nelle *Leggi*. Il termine ὀρθός ha certamente a livello metaforico un'accezione etica di giusto e corretto, come si può vedere consultando *LSJ*. Tuttavia, ὀρθός indica anche l'essere rettilineo e in piano o in linea con qualcosa, per esempio si usa per indicare una linea o una strada dritta, insomma cioè che è in linea con il piano. In questo caso, ὀρθός può assumere il significato di "conforme a natura" o "in linea con la natura", senza caricarsi, quindi, di un'accezione valoriale.

²¹⁷ Plat. *Leg.* 890a2-9.

Gli atei ragionano forse secondo questo semplice algoritmo: se la giustizia è un'invenzione del legislatore e questa forma di giustizia si allontana per definizione dalla verità, è meglio vivere in conformità ai nostri impulsi e alle nostre esigenze naturali, cioè al nostro naturale istinto di competizione e di sopraffazione sull'altro. Possiamo giudicare quest'esortazione alla prepotenza cinica e spregiudicata, ma comunque la si pensi, gli atei colgono un punto debole della giustizia politica e bisogna riconoscere l'importanza di quest'obiezione anche solo per fare i conti con essa.

CAPITOLO III

NATURA E CULTURA

NEL PENSIERO DI PROTAGORA E ANTIFONTE

(1) PROTAGORA.

IL RELATIVISMO E LA DOTTRINA SULLA NATURA

Nella storia degli studi su Protagora, un problema assai dibattuto e controverso è quale sia il rapporto che intercorre tra la professione di relativismo²¹⁸ che il Sofista compie all'inizio della *Verità*²¹⁹ e la dottrina sulla natura. Ecco la dottrina dell'uomo-misura, chiamata di solito in causa quando si parla del relativismo protagoreo:

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

“Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono”²²⁰.

²¹⁸ La professione protagorea di relativismo è associata alla massima dell'uomo-misura almeno così è stato accolta nelle interpretazioni antiche e moderne, è riportata da Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 60 e *Pyr. Hip.* 216 ed è ripetuta da DL IX 51. Platone riporta il testo in *Theat.* 152 a2-4 leggendo, però, μὴ ὄντων. Per altre versioni si veda Platone (*Crat.* 385e6-386 a1) Aristotele (1053 a 35-36, 1062 b 13-15) e Ermia (*Irris. gent. philosoph.* 9). Si ricordi che la prima parte della massima è ripresa anche da Platone nel IV libro delle *Leggi*, dove al soggetto ἄνθρωπος è, però, sostituito θεός, con una complessa operazione dialettica di appropriazione, ma allo stesso tempo di superamento dell'umanesimo radicale che era implicito nella massima protagorea.

²¹⁹ Ci è dato sapere che la dottrina dell'uomo-misura è enunciata all'inizio di un'opera scritta da un passo del *Teeteto* (151e-152a) di Platone: “[Soc.] Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὄν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δὲ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που “πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.” ἀνέγνωκας γάρ που;”. Cfr. anche DK 80 A1 che conferma tale notizia. Deduciamo che lo scritto in questione è la *Verità* dallo stupore che nel *Teeteto* (cfr. B1a in parte) Socrate dichiara di provare per il fatto che Protagora non abbia iniziato la *Verità* affermando che “misura di tutte le cose è il porco o il cinocefalo o qualunque altro essere ancora più strano ma capace di sensazione”.

²²⁰ DK 87 B1.

In particolar modo, si è discusso se il relativismo sia, in ultima analisi, compatibile con la formulazione di una dottrina sulla natura in termini positivi: la *vexatissima quaestio* è, in altre parole, se la concezione relativistica includa o, al contrario, escluda a monte la teorizzazione di quali siano i principî e la struttura della materia. Ora se il significato di natura è di facile intuizione, quello di relativismo si presta, invece, a rielaborazioni intellettuali di vario genere.

Con questa consapevolezza, intendiamo qui adottare il concetto di relativismo nella sua versione minimale per ridurre, per quanto sia possibile, il rischio dell'anacronismo. In modo sommario, il relativismo è definito nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy* come l'idea secondo cui verità e falsità, gli *standard* di ragionamento e le procedure di giustificazione sono il prodotto di differenti convenzioni e strutture di valutazione, quindi la loro autorità è limitata ai contesti in cui si sono prodotte. Più precisamente, il relativismo raggruppa l'insieme di tesi secondo cui, a un alto livello di astrazione, una classe di oggetti è dotato almeno una qualche proprietà (e.g. essere moralmente buono, bello, giustificato dal punto di vista epistemico) non *simpliciter*, ma relativamente a un determinato contesto di valutazione (e.g. norme culturali del luogo, *standard* individuali); di conseguenza, il valore di verità delle proposizioni che ascrivono tali proprietà è attribuibile, se e solo se il contesto di riferimento è specificato.

Per ora non ci interessa problematizzare ulteriormente questa definizione. È per noi importante, invece, compiere un'altra considerazione prima di entrare nel merito del rapporto del relativismo con la dottrina sulla natura. Se possiamo forse sussumere, non senza qualche forzatura, la serie di relativismi sotto questa definizione astratta e generalizzante, le premesse teoriche da cui risulta una concezione della realtà in termini relativistici possono, però, subire un alto grado di variazione. Teniamo presente questo margine di variabilità. Quanto detto ci tornerà, infatti, utile quando ci addentreremo nel dibattito sul significato del relativismo protagoreo.

Torniamo a Protagora. Dobbiamo notare che, secondo alcune fonti antiche, Protagora si interessa di ricerche naturalistiche o, comunque, assume posizioni in propria persona sulla natura. Secondo quanto si legge nei *Deipnosofisti* di Ateneo, Eupoli, comico di epoca classica, rappresenta Protagora, non senza una denigratoria nota di beffa, come "un filosofo della natura" nella messa in

scena delle sue commedie. A dire di Eupoli, Protagora millanta una conoscenza di questioni astronomiche, ma alla fine si ciba dei frutti terrestri come i comuni mortali:

φαίνειν Εὐπολις λέγεται τὸν φυσικὸν Πρωταγόραν διακωμωιδῶν ἐν τῷ ᾧ ὅς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιπήριος περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει.

“Si dice che Eupoli mettesse in ridicolo Protagora, rappresentandolo come un filosofo della natura nel verso «lui è quello che sbruffoneggia empicamente sui fenomeni celesti, ma mangia i frutti della terra»²²¹.

Aristotele e Sesto Empirico, dal canto loro, attribuiscono, a torto o a ragione, a Protagora affermazioni sullo stato della materia.

Nel *Contro i discepoli*²²², Sesto Empirico mette in correlazione la dottrina dell'uomo-misura con una teoria, secondo cui la materia (ὑλη) sarebbe come fluido scorrevole. Nel *Teeteto*, Socrate riporta la "dottrina segreta"²²³, che Protagora avrebbe insegnato ai suoi allievi in forma riservata. Secondo tale dottrina, tutto è in continuo divenire e nulla è mai in se stesso.

Possiamo pensare anche alle puntuali e ricche descrizioni biologiche ed etologiche che costellano il mito di Prometeo, che il Sofista di Abdera narra nel *Protagora* di Platone²²⁴. Considerato il resoconto delle fonti, il quesito si ripropone, quindi, con urgenza: come conciliare il supposto relativismo con affermazioni o forse addirittura teorie metafisiche sulla natura?

²²¹ DK 87 A11 in parte (= fr. 146b Kock = Eustath. Od. 1547, 53). L'ossimorico contrasto tra fenomeni celesti e cibi terrestri è di estremo interesse. Si ricordi che lo stereotipo del filosofo dedito alle cose celesti ma dimentico dei problemi della vita ordinario è un *Leitmotiv* nella letteratura antica, da Talete irriso dalla servetta di Tracia e Socrate che divinizza le nubi nelle *Nuvole* di Aristofane in poi. Del resto, l'espressione "hai la testa tra le nuvole" è rimasta ancora in uso. Si ricordi soprattutto che gli astri sono considerati divini nell'antichità e un approccio razionalizzato all'astronomia è considerato sinonimo di empietà. A questo proposito, si pensi all'astronomia materialista di Anassagora, Socrate che riceve l'accusa di ateismo da parte di Meleto per questa ragione nell'*Apologia* platonica e agli atei nel X libro delle *Leggi* di Platone. Molto interessante è anche la riflessione sul carattere aporetico dell'astronomia condotta dall'autore ippocratico nel trattato medico-epistemologico *Antica Medicina*.

²²² In epoca ellenistica, Sesto Empirico mette in correlazione tale dottrina con una teoria della ὑλη come un fluido scorrevole, cfr DK 87 A 14.

²²³ Cfr. Plat. *Theat.* 152c-160c. Nel *Teeteto*, Socrate assimila la dottrina dell'uomo misura a una teoria dell'eterno mobilismo di stampo eracleiteo, che Protagora avrebbe insegnato in segreto ai suoi discepoli²²³. L'orientamento maggioritario, salvo rare eccezioni, della critica è teso a disconoscere la paternità protagorea della "dottrina segreta", ma ciò avviene spesso, come vedremo, senza adeguate giustificazioni teoriche.

²²⁴ L'attenzione per la natura si evince facilmente anche dalle puntuali descrizioni etologiche che si trovano in lungo e largo al mito che il Sofista Abderita racconta nel *Protagora* di Platone. Nel narrare la distribuzione delle risorse naturali che Prometeo opera in modo poco lungimirante, si associano in modo biunivoco le sembianze fisiche delle specie animali a specifiche funzioni biologiche, che sono legate alla logica dell'adattamento ambientale e della sopravvivenza. Cfr. *infra* il paragrafo sulla biologia protagorea.

Prima di assumere posizione, inserendosi così nel dibattito scientifico, è fondamentale delineare un quadro sinottico delle posizioni principali finora adottate. Occorre chiarire, infatti, quali siano i possibili orientamenti esegetici e le opzioni ermeneutiche, mostrandone anche i presupposti concettuali e gli esiti teorici. In particolare, poiché le fonti si prestano ad interpretazioni divergenti, è opportuno esaminare in modo critico e problematizzante l'uso che ciascun orientamento esegetico ne compie per difendere le proprie tesi. In questo modo si potrà tracciare un percorso, che possa avanzare qualche pretesa di completezza e coerenza teorica.

Iniziamo con le interpretazioni soggettiviste, delle quali sono fautori studiosi del calibro di Guthrie²²⁵, Vlastos²²⁶, Natorp²²⁷ e Taylor²²⁸. Le interpretazioni soggettiviste sostengono che l'oggetto del relativismo siano le percezioni soggettive, mentre gli oggetti fisici non rientrerebbero nell'orizzonte teorico dell'indagine protagorea. Si accentua qui il versante soggettivo del relativismo, che risulta, in ultima analisi, in uno scetticismo metafisico. Da un lato, si nega, infatti, che esista una realtà con proprietà indipendenti dal soggetto conoscente, dall'altro si riduce la conoscenza esclusivamente alle percezioni che i soggetti esperiscono di volta in volta. Le apparenze conflittuali si possono giustificare, quindi, dal punto di vista epistemico con l'evidenza che gli uomini possono avere percezioni diverse e a volte contrarie tra loro. Per usare un esempio di protagorea memoria²²⁹, il soffio di vento può essere percepito da un soggetto come caldo, ma allo stesso tempo percepito da un altro soggetto come freddo. Ciò avviene perché ogni percezione ha valore di verità uguale a qualsiasi altra percezione, non esistendo una realtà autosussistente che sia indipendente dal soggetto percipiente.

Passiamo ora alle interpretazioni oggettivistiche, delle quali sono fautori studiosi altrettanto illustri del calibro di Gomperz²³⁰, Cornford²³¹, Kerferd²³²,

²²⁵ Guthrie III 1969, in part. pp. 169-175.

²²⁶ Vlastos 1956, pp. xii-xxiv.

²²⁷ Vlastos 1956, pp. xii-xxiv.

²²⁸ Taylor 1929, pp. 325-333.

²²⁹ Riteniamo, come si sosterrà in sequita, che vi siano aspetti della dottrina segreta esposta nel *Teeteto* di Platone, che si possono considerare come genuinamente protagorei e non semplicemente come invenzioni platoniche.

²³⁰ Gomperz 1965, pp. 200-278.

²³¹ Gomperz 1965, pp. 200-278.

²³² Gomperz 1965, pp. 200-278.

Brochard²³³ e Cherniss²³⁴. Secondo queste interpretazioni, l'oggetto del relativismo sarebbero le proprietà reali degli oggetti fisici, mentre le qualità delle percezioni soggettive si limiterebbero a riflettere tali proprietà a livello epistemologico. Si accentua in questo caso il versante oggettivo del relativismo, che culmina in un realismo ontologico, per cui ogni percezione trova sempre un proprio corrispettivo nella realtà. Da un lato, si riconosce che realtà abbia un ruolo causale nel determinare la conoscenza; dall'altro, si nega che le percezioni possano rappresentare una forma di conoscenza autonoma.

Rimaniamo all'esempio del vento, che è caldo per un soggetto, ma freddo per un altro. Questa situazione si verifica, a dire degli oggettivisti, perché il vento è dotato di tutte le proprietà fisiche, comprese quelle che sono contrarie tra loro. Esso può, quindi, risultare al primo soggetto caldo in quanto esso è realmente caldo, ma, allo stesso tempo, al secondo soggetto freddo, in quanto esso è realmente freddo. Il soggetto "fotografa", dunque, immagini della realtà che rappresentano proprietà intrinseche ad essa.

Dopo questo breve *Résumé*, esaminiamo le fonti che sono materia di controversia esegetica. Un elemento centrale e condizionante l'adozione di uno specifico orientamento esegetico, è come intendere l'espressione greca πάντα χρήματα dei quali l'uomo è μέτρον nel primo tra i frammenti che sono ricondotti sotto il nome di Protagora nella collazione di testimonianze e frammenti presocratici compiuta da Diels e Kranz²³⁵.

Secondo le interpretazioni di stampo oggettivistico, χρήματα assume qui un'accezione tecnica, assumendo lo stesso significato che è conferito ad esso

²³³ Brochard 1926, pp. 23 sgg.

²³⁴ Cherniss 1935, p. 369.

²³⁵ Untersteiner 2009 traduce: "l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà". La traduzione di Untersteiner rivela un alto grado di interpretazione, perché interpreta il verbo εἶναι come indicante un rapporto di dominio dell'uomo sui χρήματα e assume che i χρήματα siano le esperienze. Nei termini di Untersteiner *ad loc.*: "La proposizione è stata minutamente analizzata e reinterpreta in Untersteiner *Dottr. Prot.* 42-70. I risultati raggiunti sono questi: χρήματα, dall'uso che ne fanno gli Ellèni, poeti e prosatori, qui viene a significare tutto quello che sta dinnanzi all'uomo, dal sensibile all'intelligibile, dall'evento come realtà accaduta, all'evento nel suo divenire. Questo mondo designato con χρήματα costituisce la sfera d'azione dell'uomo, il quale davanti ad essa deve esercitare un'opera di interpretazione e di dominio" Sesto Empirico equipara χρήματα con πράγματα e μέτρον con χρητήριον. Bisogna precisare che sia πράγματα che χρητήριον vengono ad assumere un significato tecnico nel dibattito epistemologica che contrappone le scuole filosofiche di epoca ellenistica, perciò se vogliamo accettare le equivalenze sestane non possiamo farlo sulla fiducia, cioè interpretando Protagora sulla base di quanto ci dice Sesto, ma su un esame complessivo dei frammenti e delle testimonianze riferite o riferibili a Protagora, verificando se queste equivalenze logiche sono confermate o, al contrario, smentite. Per una panoramica aggiornata sul significato e le possibili interpretazioni della massima dell'uomo-misura si vedano i saggi raccolti in van Ophuijsen, van Raalte Stork (ed.) 2013 con la relativa bibliografia. Sull'equiparazione sestana μέτρον= χρητήριον mi permetto di rimandare al mio studio in corso di stampa.

nel sistema concettuale della fisica di Anassagora²³⁶. La dottrina protagorea si configurerebbe, quindi, come un'estensione della tesi anassagorea che "tutto è in tutto", secondo cui ogni oggetto è dotato, in linea di principio, di tutte le proprietà sul piano fisico, incluse quelle tra loro contrarie²³⁷. Le apparenze delle percezioni soggettive sono quindi conflittuali, perché esse sono, in effetti, il riflesso di proprietà opposte appartenenti allo stesso oggetto fisico.

Di conseguenza, sul piano linguistico, qualsiasi affermazione mediante cui attribuiamo una determinata proprietà a un oggetto fisico risulta vera. In questo caso, come si può facilmente intuire, il relativismo protagoreo inclina quindi verso un realismo ontologico.

Il parallelo con Anassagora, se usato per proporre un'interpretazione di stampo realista, è, tuttavia, problematico. Il termine χρήματα ha un ampio spettro semantico, potendo assumere una vasta gamma di significati. La tesi che χρήματα abbia un valore tecnico non può essere, infatti, assunta in modo aprioristico, ma necessita semmai di un supplemento di prova, cioè si dovrebbe dimostrare che Protagora usa χρήματα nella presunta accezione anassagorea nel frammento sopra citato (B1).

Come si è notato, il termine χρήματα può assumere molti significati. Per esempio, nel frammento DK B 90 Eraclito afferma che il fuoco è scambiato per tutte le cose, come i beni sono scambiati con l'oro e tutte le cose con l'oro²³⁸. Il termine usato per designare il concetto di beni è proprio χρήματα, senza che abbia qui un valore tecnico. Ancora, quando Democrito afferma che nulla (χρήματα) accade in vano, ma tutto deriva dal λόγος e dalla necessità, è impossibile limitare il significato di χρήματα ai soli oggetti fisici²³⁹.

Ammesso che poi Protagora si riferisse ad Anassagora, dobbiamo aggiungere che l'individuazione dei χρήματα e in generale dei costituenti ontologici fondamentali del sistema fisico anassagoreo è un punto assai delicato, oggetto di controversia e interpretazioni difformi in letteratura. Dal

²³⁶ Glidenn 1976 p. 10.

²³⁷ Ivi pp. 10-1: "First of all the attempt to construe Protagoras as a naïve realist cannot succeed by ruse of understanding 'PANTA CHREMATA' as a technical term from Anaxagoras. Of course if the Protagorean doctrine had been an extension of the Anaxagorean thesis that everything is in everything, it would have followed that any assertion that a thing has a certain property would be true because anything has every property.

²³⁸ Eraclito DK B 90

²³⁹ Democrito DK B 182.

canto loro, i soggettivisti riducono i χρήματα alle percezioni del soggetto conoscente, non riconoscendo ad esse un fondamento nella realtà esterna.

Come Bonazzi ha notato, il sostantivo χρήματα rimanda al verbo χράομαι. In linea generale, quindi il concetto di χράομαι, almeno nel suo valore etimologico, non si limita solo a una dimensione oggettiva, ma include anche un versante soggettivo, a un soggetto che si trova nell'atto di fruire, servirsi, far uso di qualcosa: "Chrema deriva dal verbo *chraomai*, che significa "trattare", "usare", "avere rapporti con": nel suo significato originario il termine indica le "cose" non tanto quello che sono in sé stesse (per questo Protagora avrebbe potuto usare *ta onta* o *ta pragmata*), quanto nella loro relazione con noi; l'accento è posto sul momento in cui ci rapportiamo ad esse, le usiamo, le giudichiamo e così via"²⁴⁰.

Per concludere, le interpretazioni oggettivistiche non assegnano un ruolo adeguato alle percezioni, che invece rivestono un ruolo di primo piano nell'esposizione della dottrina dell'Abderita nel *Teeteto* platonico²⁴¹. In particolare modo, non si comprende fino a fondo il fatto che, dal punto di vista di Protagora, tutte le credenze si basano sulle percezioni del soggetto conoscente²⁴². Per Protagora, le credenze etiche, politiche e matematiche sono, infatti, conseguenze del modo di interpretare le proprie esperienze sensoriali²⁴³.

Dobbiamo ora analizzare un'altra fonte. Nel *Contro Colote* di Plutarco, Democrito attacca Plutarco, dicendo che nessun oggetto è in un modo piuttosto che in un altro (1109 A):

ἐγκαλεῖ δ' αὐτῷ πρῶτον, ὅτι τῶν πραγμάτων ἕκαστον εἰπὼν οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι συγκέχυκε τὸν βίον. ἀλλὰ τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδίδει τοῦ νομίζειν μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρα τῷ σοφιστῇ τοῦτ' εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν: οἷς οὐδ' ὄναρ ἐντυχῶν ὁ Κωλώτης ἐσφάλῃ περὶ λέξιν τάνδρος, ἐν διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ 'δέν' ἢ τὸ 'μηδέν' εἶναι, 'δέν' μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα 'μηδέν' δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.

²⁴⁰ Bonazzi 2012, pp. 29-30.

²⁴¹ Torneremo su questo tema in seguito.

²⁴² Glidenn 1976 p. 12.

²⁴³ *Ib.*

“Per prima cosa Colote gli rimprovera di aver sconvolto la vita, nella misura in cui ha affermato che nessuna cosa è più tale che talaltra. Ma Democrito è tanto lontano dal ritenere che ciascuna cosa non è tale piuttosto che talaltra da aver anzi polemizzato col sofista Protagora, che sosteneva proprio questa dottrina, scrivendo contro di lui molte e persuasive argomentazioni. Ma Colote, al quale non è mai capitato di veder quegli scritti nemmeno in sogno, si è ingannato circa l’espressione democritea, nella quale si stabilisce che ‘l’ente’ non è più del ‘niente’, designando con ‘ente’ il corpo e con ‘niente’ il vuoto, poiché anche il vuoto ha una qualche natura e una propria sussistenza”²⁴⁴.

È probabile che il riferimento sia qui alla dottrina democritea delle qualità sensibili, che ci è illustrata nel *Contro i discepoli* di Sesto Empirico:

Οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι, ἀλλ’ ὁ μὲν Δημόκριτος διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητόν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἔχουσῶν φύσιν, ὁ δὲ Πλάτων διὰ τὸ γίνεσθαι μὲν αἰεὶ τὰ αἰσθητά, μηδέποτε δὲ εἶναι...

“I seguaci di Platone e di Democrito ammettevano come vere solo le realtà intelligibili. Ma Democrito sosteneva questo perché eliminava ogni sostrato sensibile alla natura, e da essa espungeva ogni qualità sensibile, in quanto privi ne sono gli atomi che si aggregano per dar vita a tutte le realtà. Platone, invece, faceva valere questa tesi corroborandola con la constatazione che le realtà sensibili sono in perenne divenire e, dunque, non sono mai, ecc”²⁴⁵.

Si legga anche il resoconto di Galeno:

Νόμωι γὰρ χρoιή, νόμωι γλυκύ, νόμωι πικρόν, ἐτεῆι δ’ ἄτομα καὶ κενόν’ (B 125) ὁ Δημόκριτος φησιν ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γίνεσθαι νομίζων ἀπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δ’ οὐδὲν εἶναι λευκὸν ἢ μέλαν ἢ ξανθὸν ἢ ἐρυθρὸν ἢ πικρὸν ἢ γλυκύ.

“«Secondo convenzione è il colore, secondo convenzione il dolce, secondo convenzione l’amaro, mentre veri sono gli atomi e il vuoto» dice Democrito, considerando le qualità sensibili da noi percepite come derivanti dall’incontro di

²⁴⁴ Plat. *Adv. Col.* 1109 A (trad. Corti).

²⁴⁵ DK 68 B 59 (=Sext. *Adv. Math.* VIII 6).

atomi, mentre non crede che esistano in natura il bianco o il nero o il giallo o il rosso o l'amaro o il dolce"²⁴⁶.

Secondo le interpretazioni oggettiviste, "nulla" è un riferimento agli oggetti fisici, quindi il passo rafforzerebbe la tesi che questi ultimi siano oggetto del relativismo. Se gli oggetti fisici hanno tutte le proprietà, essi non sono descrivibili in nessun modo. Tuttavia, dobbiamo osservare che non ci sono fondate ragioni per pensare che "nulla" sia riferito agli oggetti fisici.

L'interesse di Protagora si concentra soprattutto sui fatti²⁴⁷, dove con fatti intendiamo gli eventi che hanno un fondamento sensibile ma si presentano sempre in relazione a un soggetto, quindi "nulla" potrebbe riferirsi semplicemente ad essi senza chiamare necessariamente in causa gli oggetti fisici. In secondo luogo, Sesto Empirico ci informa che la dottrina dell'uomo-misura è stata oggetto di numerosi tentativi di rovesciamento dialettico²⁴⁸. Se tutte le affermazioni sono vere, è allora anche vero che la dottrina dell'uomo-misura è falsa:

πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ <ἄν> εἶποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπήν, καθὼς ὁ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων (Theaet. 171a) ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρῃ ἐδίδασκον· εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθῆς, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ, κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον, ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ γενήσεται ψεῦδος

"Non si può dire che ogni rappresentazione sia vera per la possibilità di rovesciare l'argomento, come insegnavano Platone e Democrito in opposizione a Protagora; se infatti ogni rappresentazione fosse vera, anche il principio opposto, che non ogni rappresentazione è vera, sarà vero, perché si fonda su una rappresentazione. Di conseguenza risulterà che ogni affermazione è falsa"²⁴⁹.

²⁴⁶ DK 68 B 49 (=Galen. de elem. sec. Hipp.).

²⁴⁷ Glidden 1975 propone di riferire "nulla" a fatti (*Fact*), termine che presenta diverse accezioni tra loro difforni. La parola "fatti" può assumere, per esempio, il valore tecnico-scientifico di evidenza o riscontro (scientifico), accezioni entrambe accolte e riportate nell'*Oxford English Dictionary* (d'ora in avanti *OED*) e pertanto possibili traduzioni. A noi sembra che Glidden usi il termine *fact* sia qui inteso in senso lato come evento che ha una base sensibile, ma si manifesta sempre in relazione a un soggetto conoscente. In generale, è opportuno tenere presenti queste sfumature semantiche come quella tra riscontro scientifico ed evento (ma ce ne sono anche altre).

²⁴⁸ Cfr. Glidden 1975, p. 214.

²⁴⁹ DK 80 A 15 (=Sext. Adv. Math. VII 389).

Il passo del *Contro Colote* di Plutarco è facilmente riconducibile nel filone di queste polemiche. Se ciò è vero, l'osservazione che nulla è descrivibile in nessun modo piuttosto che in un altro non è l'enunciazione in positivo del contenuto della dottrina protagorea, ma un tentativo di riduzione all'assurdo, mostrando le conseguenze paradossali a cui si va incontro se si accettano le premesse teoriche poste dalla tesi che l'uomo è misura di tutte le cose. Se si ammette, infatti, con Protagora che ogni affermazione sia vera ci si trova nell'impossibilità di fissare un criterio di verità.

Sul versante opposto, le interpretazioni soggettivistiche pongono Protagora in contrasto con la figura di Democrito per altre ragioni. Come Grote ha messo in luce, Protagora pone enfasi sul fatto che tutte le asserzioni che descrivono qualche caratteristica del mondo sono asserzioni di qualcuno²⁵⁰. Dal fatto che ciascuna credenza sia relativa all'individuo, cioè tali credenze non sono le stesse per tutti gli uomini allo stesso tempo, non segue, però, che esse sono arbitrarie, cioè variano secondo l'inclinazione dell'individuo²⁵¹. Nonostante ciò, Guthrie sostiene che il relativismo protagoreo rappresenta la negazione della φύσις²⁵².

Su questa linea esegetica, Vlastos pone la figura di Protagora in contrasto con Democrito. Secondo lo studioso, il contrasto rappresenta emblematicamente la differenza tra l'ultimo dei φυσιολογοί e il primo dei "Sofisti". Dopo aver abbandonato la φυσιολογία, Protagora demolisce il fondamento fisico della realtà. Si può ancora parlare di "migliore e "peggiore" per quanto riguarda l'efficacia dell'arte. Poiché si è perso un significato dell'essere in termini fisici, Protagora può solo dire, infatti, che non esiste verità al di fuori delle apparenze²⁵³.

A questo proposito, Guthrie afferma che la tesi che le sensazioni sono soggettive è comune sia a Protagora che a Democrito. Caldo e freddo, dolce e amaro, non si possono considerare come qualità che esistono in natura, ma, secondo Democrito le sensazioni sono, tuttavia, procurate dall'interazione tra gli

²⁵⁰ Grote 1887, p. 359: "If I am not allowed to judge of truth or falsehood for myself, who is to judge for me?".

²⁵¹ *Ivi* p. 513.

²⁵² Guthrie III 1969, p. 186.

²⁵³ Vlastos 1945, p. 213: "The contrast epitomizes the difference between the last of the physiologoi and the first of the 'sophists'. Abandoning physiologia, Protagoras knocks down the physical scaffolding of truth. He can still find, he thinks, a basis for judgement of 'better' and 'worse' in the efficacy of 'art'. But having lost a physical meaning for 'being', he can only say that there is no truth except in appearance".

atomi del nostro corpo e gli atomi dell'oggetto percepito. Per Democrito è, perciò, possibile trovare una φύσις permanente, cioè atomi e vuoto, mentre per Protagora non si può rinvenire neppure questa base fisica.

Ora dobbiamo fare qualche riferimento alla testimonianza platonica. Nel *Teeteto*, com'è noto, la tesi sensista che la conoscenza è percezione è assimilata alla dottrina protagorea dell'uomo-misura e sono successivamente entrambe assimilate a un'ontologia del flusso di stampo eracliteo. La critica è incline, salvo qualche rara eccezione, a disconoscere la paternità protagorea di questa dottrina, sostenendo che si tratta di un'interpolazione platonica. Del resto, Platone introduce tale dottrina come segreta, come se intendesse segnalare la sua estraneità al genuino pensiero protagoreo.

Come si è fatto notare, si arriva troppo spesso a queste conclusioni in modo affrettato e pregiudiziale. Ammesso che essa non rifletta gli *ipsissima verba* di Protagora, essa può essere considerata in ogni caso quale attestazione che il relativismo presenta un fondamento *in re* oltre che dell'interesse di Protagora per la ricerche naturalistiche.

Nell' "Apologia di Protagora", che la maggioranza degli interpreti riconosce come un brano che rappresenta in modo verosimile il pensiero protagoreo, si traccia un parallelo tra la figura del sofista e quella del medico che è di estrema utilità ai nostri fini:

ἐγὼ γὰρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μυρίον μὲντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινὶ ἡμῶν, ὧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι.

167b ἀλλ' οἶμαι πονηρᾶς ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστῆ (sc. ἔξις) ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες (τὰ φαντάσματα) ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίῳ μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. καὶ τοὺς σοφοὺς ... κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργοὺς. φημι γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῆι, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἶά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆι, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζηι. ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων

αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν. καὶ οὕτω σοφώτεροί τέ εἰσιν ἕτεροι ἐτέρων καὶ οὐδεις ψευδῆ δοξάζει, καὶ σοί, ἐάν τε βούληι ἐάν τε μή, ἀνεκτέον ὄντι μέτρως· σώζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος.

“[Apologia di Protagora] lo affermo che la verità sta come ho scritto: che ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, e che c'è una differenza infinita tra uomo e uomo per la ragione appunto che ad uno appaiono e sono alcune cose, ad un altro altre. Ma che esistano la sapienza e l'uomo sapiente sono tanto lontano dal negarlo, che anzi chiamo sapiente chi sappia trasformare le cose che a uno di noi appaiano e siano cattive, facendole apparire ed essere buone. – [167B] Secondo me, colui che per una disposizione difettosa dell'anima ha opinioni conformi a questa sua anima, può essere indotto da un'anima retta ad avere opinioni diverse, che alcuni chiamo per inesperienza rappresentazioni diverse, mentre io mi accontento di dire migliori le une delle altre, ma più vere assolutamente no. E i sapienti [...] rispetto al corpo li chiamo medici, rispetto alle piante agricoltori. Affermo infatti che costoro fanno sì che nelle piante, qualora se ne ammali qualcuna, si producano sensazioni utili e sane, non solo vere, invece di sensazioni dannose. E affermo che gli oratori sapienti e capaci fanno sembrare alla città giusto ciò che è utile e non ciò che è dannoso. Perché ciò che a ciascuna città sembra giusto e bello, questo è anche giusto e bello per lei, finché così reputi e sancisca. Ma è il sapiente che per ciascuna delle cose che sono dannose per loro fa in modo che sembrino e ci siano cose utili. Allo stesso modo il sofista capace di educare i suoi discepoli è uomo sapiente e degno di essere ricompensato con molte ricchezze da quelli che da lui sono stati educati. Così ci sono persone più sapienti di altre, senza che nessuno abbia opinioni false; e tu devi rassegnarti, che lo voglia o no, a essere misura: in questo è la salvezza della mia teoria”²⁵⁴.

²⁵⁴ DK 80 A 21a (= Plat. *Theaet.* 166d sgg.). Riportiamo qui anche la parte non accolta nella testimonianza da Diels (166e–167a trad. Ferrari): “Non seguire il mio ragionamento attenendoti alla lettera ma cerca di capire ancora ciò che intendo dire. Sforzati di ricordare ciò che si diceva in precedenza, ossia che a chi è malato ciò che mangia appare ed è amaro, mentre a chi è sano è ed appare il contrario. Tuttavia nessuno di loro deve essere considerato più sapiente – perché non è possibile – né si deve affermare che chi è ammalato è ignorante perché possiede simili opinioni, mentre chi è sano è sapiente perché ne ha di contrarie; bisogna invece trasformare le une nelle altre dal momento che la seconda condizione è migliore. Analogamente anche nel campo dell'educazione bisogna trasformare una certa condizione in una migliore: il medico opera questa trasformazione servendosi dei farmaci, il sofista delle parole (τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῶ ῥήματί μου δίωκε, ἀλλ' ὡδὲ ἐπι σαφέστερον μάθε, τί λέγω. οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο, ἀναμνήσθητι, ὅτι τῶ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται, ἃ ἐσθίει, καὶ ἔστι, τῶ δὲ ὑγιαίνοντι τάναντία ἔστι καὶ φαίνεται. σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι - οὐδὲ γὰρ δυνατόν - οὐδὲ κατηγορητέον, ὡς ὁ μὲν κάμνων ἀμαθής, ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφός, ὅτι ἄλλοῖα, μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἢ ἕτερα ἔξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις. ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὑσπερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα, παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ)”.

Tale parallelo non è una figura retorica operante a livello letterario ed estrinseco, ma si tratta di una metafora ricca di potenzialità esplicative. Il medico cura i malati sulla base della conoscenza della natura dei corpi. Quindi, la natura rappresenta per lui il punto di partenza della medicina, ma la medicina non si esaurisce in questa dimensione. In modo simile, la sapienza del sofista si basa sulla conoscenza dell'utile naturale. Sulla base di questa conoscenza, il sofista è, infatti, in grado di convertire ciò che è utile alla città in ciò che è giusto. Medico e sofista non pretendono di essere depositari di un sapere fatto di apodittiche certezze, ma entrambi sono, ciononostante, in grado di ripristinare condizioni più utili, sostituendole a condizioni dannose e nocive. Diverso è solo l'oggetto di indagine. Il medico si occupa, infatti, della salute del corpo umano, mentre il sofista, dal canto suo, si interessa della salute del corpo politico. Il relativismo trova, dunque, il proprio fondamento oggettivo nell'utile, che si determina, tuttavia, solo attraverso le percezioni del soggetto.

Soffermiamoci ora sulla testimonianza di Sesto Empirico, da cui è tratto un frammento che abbiamo già citato (B1):

Καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (B 1), μέτρον μὲν λέγων τὸ κριτήριον, χρημάτων δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δύναμι φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστω μόνῃ, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι ... Φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε <τὰς> ἡλικίας καὶ παρά τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. Λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλει, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. Τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρά τὰς διαφοροὺς αὐτῶν διαθέσεις· τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλει καταλαμβάνειν ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνεσθαι δύναται, τὸν δὲ παρά φύσιν ἃ τοῖς παρά φύσιν.

“Anche Protagora vuole che misura di tutte le cose è l'uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono [B1]; intendendo con

“misura” il criterio, e con “cose” i fatti, in pratica viene ad affermare che l'uomo è criterio di tutti i fatti, di quelli che sono come sono, di quelli che non sono come non sono. In tal modo ammette solo ciò che appare ai singoli individui introducendo così il principio della relatività [...]. Afferma dunque questo filosofo che la materia è scorrevole e che, scorrendo essa ininterrottamente, le aggiunte compensano le perdite: le sensazioni variano e si trasformano nei diversi periodi di tempo e conseguentemente alle diverse condizioni dei corpi. Afferma pure che le ragioni di tutti i fenomeni sono contenute nella materia, di modo che la materia ha la proprietà, quanto a se stessa, di essere tutto quello che appare a tutti. Gli uomini invece ora percepiscono un fenomeno ora un altro, secondo le loro differenti disposizioni: chi si trova in una disposizione secondo natura; chi si trova in una disposizione contro natura quelle che possono apparire a chi si trova in una disposizione contro natura”²⁵⁵.

Gomperz intende ὕλη come la materia, mentre i λόγοι sarebbero a suo dire le proprietà degli oggetti fisici. Tuttavia, non ci sono fondate ragioni per difendere tale tesi. Infatti, i λόγοι possono essere, invece, le percezioni che si basano sulla realtà. A un'analisi attenta, la testimonianza sestetica può confermare, quindi, l'idea che la conoscenza sia prodotta, da una parte da un processo fisiologico con un fondamento oggettivo e si possa considerare, dall'altra, come il prodotto dell'interpretazione soggettiva, laddove queste due dimensioni non si presentano come opposte, ma come complementari.

Concludendo, il problema non è, a nostro avviso, tanto stabilire in astratto se il relativismo debba essere ricondotto a una dimensione esclusivamente soggettiva o se esso si debba considerare, al contrario, come una forma di realismo. Entrambe le interpretazioni, colgono, infatti, aspetti importanti, a patto che non siano però assolutizzate in verità unilaterali, dove si afferma l'aspetto

²⁵⁵ DK 80 A 21a (= Plat. *Theaet.* 166d sgg.). Riportiamo qui anche la parte non accolta nella testimonianza da Diels (166e–167a trad. Ferrari): “Non seguire il mio ragionamento attenendoti alla lettera ma cerca di capire ancora ciò che intendo dire. Sforzati di ricordare ciò che si diceva in precedenza, ossia che a chi è malato ciò che mangia appare ed è amaro, mentre a chi è sano è ed appare il contrario. Tuttavia nessuno di loro deve essere considerato più sapiente – perché non è possibile – né si deve affermare che chi è ammalato è ignorante perché possiede simili opinioni, mentre chi è sano è sapiente perché ne ha di contrarie; bisogna invece trasformare le une nelle altre dal momento che la seconda condizione è migliore. Analogamente anche nel campo dell'educazione bisogna trasformare una certa condizione in una migliore: il medico opera questa trasformazione servendosi dei farmaci, il sofista delle parole (τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῷ ῥήματι μου δίωκε, ἀλλ' ὡδὲ ἐπι σαφέστερον μάθε, τί λέγω. οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο, ἀναμνήσθητι, ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται, ἃ ἐσθίει, καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τάναντία ἔστι καὶ φαίνεται. σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι - οὐδὲ γὰρ δυνατόν - οὐδὲ κατηγορητέον, ὡς ὁ μὲν κάμνων ἀμαθής, ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφός, ὅτι ἄλλοῖα, μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἢ ἕτερα ἔξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις. ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα, παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ)”.

soggettivo negando quello soggettivo o, viceversa, si afferma il secondo negando il primo. Nello specifico, nonostante si adotti un'interpretazione soggettivista, la tesi di Kerferd e Gomperz secondo cui è la φύσις a rendere, in ultima analisi, le credenze di ciascuno vere rimane condivisibile. Vero non viene ad assumere, però, in questo caso il significato triviale di "reale", ma esso assume, piuttosto, il significato predicativo di "vero di", dato che percezioni e credenze sono vere in rapporto agli oggetti fisici cui di volta in volta si riferiscono.

Gli autori antichi, dobbiamo notare, si concentrano soprattutto sul concetto di "uomo" e "misura", mentre tralasciano quello di χρήματα, con la sola eccezione di Platone e di Sesto Empirico²⁵⁶. Platone cita, infatti, la massima dell' uomo – misura in molti altri dialoghi, ma in forma mutila, ciò senza includere la seconda parte.

Ciò non avviene, però, perché Protagora non abbia formulato una dottrina positiva che ha per oggetto la natura, ma perché l'elemento di effettiva novità non è avvertito tanto nell'aver ripreso l'interesse per la natura in linea con i pensatori naturalisti quanto nell'aver posto l'uomo a misura di essa. Proprio questa tesi subirà, infatti, un apposito rovesciamento dialettico nel IV libro delle *Leggi* di Platone.

LA FISICA

Il mito che il Sofista racconta nel *Protagora* (320c6–322d5) di Platone ricopre un arco di tempo molto ampio. La narrazione inizia con un accenno al progetto divino di creazione dell'uomo e alle comparse delle prime forme di vita e termina, infine, con un resoconto sulle origini della civiltà.

Ci dobbiamo chiedere quale sia il motivo per cui il mito non ingloba anche una cosmogonia al suo interno, anticipando così l'origine della trama al momento della formazione dell'universo. Prima di approcciare questo problema, è fondamentale capire se questa mancanza sia voluta oppure dettata dal caso. Per rispondere a questo quesito, dobbiamo in via preliminare ricostruire i

²⁵⁶ Si veda quanto Giannantoni 1960, p. 230 rileva: "ora, però, e a prescindere da considerazioni di ordine generale, è da osservare, innanzi tutto, che l'interpretazione ora vista non ha riscontro nel quadro delle testimonianze antiche: queste, infatti, non sembrano conoscere un Protagora positivamente impegnato nella rielaborazione e nello sviluppo della filosofia eleatica pensiero piuttosto a quello di Eraclito".

termini di un dibattito recente. Si è discusso, infatti, se l'inclusione del momento politogonico fosse una costante nel pensiero antico o un'acquisizione che si verifica a un certo punto. Betegh ha affrontato di recente il problema, ricostruendo anche il dibattito che fa da sfondo²⁵⁷.

Naddaf ha compiuto molti sforzi per mostrare che le tradizionali narrative presocratiche, da Anassimandro ad Anassagora, contengono al loro interno anche una politogonia. Tale tentativo è, tuttavia, in larga parte fallimentare.

Come Schofield e Mansfeld mostrano²⁵⁸, Naddaf mostra con il contrario di quanto si era prefisso di mostrare, cioè che tracce dell'inclusione di una politogonia non si possono rinvenire nella letteratura presocratica tradizionale.

Con buona probabilità, Archelao è il primo a compattare la storia sull'origine dell'universo e quella sull'origine della società in una narrazione unitaria. Quali sono le motivazioni che conducono i pensatori precedenti ad adottare due trattazioni diverse per due autori diversi?

Questo fenomeno culturale può essere spiegato con motivazioni sia di ordine storico che a carattere teoretico.

Dal punto di vista storico, Esiodo narra nella *Teogonia* come gli dei si espandono e popolano il mondo e come Zeus abbia consolidato il proprio potere nel tempo. Nelle *Opere e i giorni*, ci si concentra, invece, sugli aspetti sociali della vita umana, fornendone un'eziologia. In quest'opera, l'oggetto privilegiato sono gli uomini e non ci sono riferimenti alle divinità²⁵⁹.

Ora, sarebbe azzardato sostenere che la suddivisione operata da Esiodo abbia determinato la suddivisione del materiale in tutta la tradizione a seguire. Malgrado ciò, il fatto che l'origine della società abbia una trattazione separata in un'opera appositamente dedicata a tale tema, potrebbe aver esercitato un certo impatto culturale.

L'assetto delle tradizionali narrazioni presocratiche non si giustifica esclusivamente con ragioni storiche. Pensiamo, infatti, anche al tipo di riduzionismo ontologico che è generalmente adottato come parametro esplicativo della realtà nelle filosofie presocratiche. Si tratta di ontologie operanti con concetti basilari quali elementi, forze meccaniche e rapporti

²⁵⁷ Cfr. Betegh 2016, p. 6.

²⁵⁸ Si vedano le recensioni di Schofield e Mansfeld.

²⁵⁹ Betegh 2016, p. 7.

dinamici tra forze ed elementi. Con uno strumentario concettuale di questo tipo, è possibile spiegare la formazione dell'universo e anche l'anatomia degli esseri umani, ma non si può andare tanto oltre²⁶⁰.

Comunque sia, non ci interessa determinare chi abbia ragione, se Betegh o Naddaf. In entrambi i casi rimane vero che Archelao include riferimenti all'origine della società, incorporandola in una cosmogonia. Perché Protagora non fa altrettanto? Una prima risposta, di certo sensata, si può dare se si tiene in considerazione il fine del mito, ossia mostrare se e in quale misura la virtù sia insegnabile. Ora se tale è il fine, non si capisce come mai ci stiamo interrogando sul motivo della mancata inclusione di una cosmogonia.

Si pensi, però, al caso di Archelao. Il fine che il suo resoconto si pone è, come abbiamo dimostrato nel secondo capitolo, isolare ed identificare alcuni tratti peculiari che caratterizzano l'uomo, diversificando così dal resto degli animali. A dispetto di tale obiettivo, egli non esita a combinare cosmogonia e politogonia in un'unica narrazione di insieme. Quindi, se è vero che il mito di Protagora si pone un fine specifico, è anche vero che la scelta di tale fine non giustifica pienamente l'estromissione di una cosmogonia.

Per queste ragioni, è opportuno approfondire se ci siano motivazioni interne alla dottrina protagorea tali da giustificare l'assenza di una cosmogonia. Poco fondata è l'obiezione che il mito è un'imitazione platonica, come si evince dalla sua collocazione sotto la voce (C) nella raccolta dielsiana. Il valore di un'imitazione è, infatti, tanto più alto, quanto più riesce a riprodurre l'oggetto imitato. Se Protagora si occupa anche di problemi cosmogonici, non si comprende come mai Platone non la riporti, imitandolo, a meno che non vogliamo assumere che il mito sia una mera contraffazione.

A questo punto, vale la pena esaminare un'altra testimonianza. Si tratta della dottrina, che Protagora insegna ai suoi allievi in "forma riservata"²⁶¹:

ΣΩ. Ἄρ' οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν
μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν

²⁶⁰ Betegh 2016, p. 8.

²⁶¹ Per una panoramica si veda Glidden 210 n.7 e Polansky 1992, p. 85 n. 19. Maier 1943 pp. 217-8 nega che questa dottrina sia protagorea, perché vi coglie un riferimento alla *Verità* ad Antistene, interpretando il passo 152c8-10 in cui Platone intenderebbe far capire che tale dottrina non è esposta nella *Verità* come un riferimento ad Antistene. Gomperz 1932 II 279-80 sostiene che Protagora sta pensando ad Aristippo. La paternità protagorea della dottrina del flusso è riconosciuta da Windelband 1923, Cassirer 1925, Lana 1940 e Glidden 1975.

ἔλεγεν; d ΘΕΑΙ. Πῶς δὴ, ὦ Σώκρατες, τοῦτο λέγεις; ΣΩ. Ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον, ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιονοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὅποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· e ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἐκατέρας, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος, <ὁς> εἰπῶν— Ὀκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύνη πάντα εἶρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως· ἢ οὐ δοκεῖ τοῦτο λέγειν;

“Ma allora, per le Cariti, Protagora era davvero onnisciente, ma mentre di fronte a noi, volgare moltitudine, ha esposto questa dottrina in forma enigmatica, ai suoi allievi parlava in segreto dicendo la verità? TEET. Che cosa intendi dire, Socrate? SOCR. Te lo dirò, e non si tratta di una concezione di poco conto: nessuna cosa è in se stessa una, e non si può ascriverle qualcosa in modo corretto né un qualsiasi predicato, ma se la si definisce grande, appare anche piccola, se pesante appare anche leggera, e analogamente per tutte quante le determinazioni, dal momento che non c'è niente che sia uno, determinato e in possesso di un qualsiasi attributo; invece tutte le cose che diciamo che sono, esprimendoci in modo non corretto, si originano in realtà a partire dalla traslazione, dal movimento e dalla mescolanza reciproca, poiché nulla è mai, ma diviene sempre. E su questo punto tutti i sapienti, uno dopo l'altro, con la sola eccezione di Parmenide, sono d'accordo: Protagora, Eraclito, Empedocle, e tra i poeti i massimi rappresentanti dei due generi, ossia Epicarmo della commedia e Omero della tragedia, il quale sostendendo che ha affermato che tutte le cose sono prole del flusso e del movimento. O non ti sembra che dica questo?”²⁶²

L'orientamento quasi unanime della critica è teso a disconoscere la paternità protagorea di questa dottrina, considerandola come un'interpolazione platonica. Si è soliti sostenere che con l'espressione ἐν ἀπορρήτῳ Platone intende dire che si tratta di una dottrina non riconducibile a Protagora in propria persona.

Come Brancacci nota: "se il greco avesse voluto dire che Protagora esponeva le sue "dottrine segrete" (ammettendo che nell'età della sofistica, una

²⁶² Plat. *Theaet*, 152c8–e9.

simile formula abbia senso), avrebbe usato l'espressione τὰ ἀπόρρητα, per designare appunto tali dottrine e il loro contenuto²⁶³. Quest' espressione è nota e attestata. Viceversa, l'espressione ἐν ἀπορρήτῳ fa riferimento alla modalità di una esposizione dottrinarica, ossia alla forma in cui essa avveniva, e significa, quindi, che Protagora espone la concezione che Platone si appresta a riferire non in forma pubblica e aperta a tutti, ma, per l'appunto, "in forma riservata", rivolgendosi alla ristretta cerchia dei suoi discepoli, il termine μαθηταί assume, quindi, valore tecnico. Per aver chiaro il senso preciso di questa espressione, e perciò "non romanzare su di essa", occorre tenere a mente che nella sofistica sono attestate diverse forme e diversi livelli di insegnamento²⁶⁴. L'espressione ἐν ἀπορρήτῳ è, dunque, un riferimento ai diversi livelli in cui l'insegnamento dei sofisti è suddiviso, laddove la suddivisione della didattica avviene sulla base delle diverse funzioni a cui il sofista intende adempiere.

Del resto, non ci sono ragioni per escludere che Protagora abbia teorizzato un'ontologia di stampo mobilista. Per altro, l'adozione di un'ontologia di questo mito chiarisce le motivazioni dell'assetto e della struttura del mito nel *Protagora*. In altri termini, una cosmogonia presuppone un passaggio dall'essere al divenire. Il processo di formazione dell'universo presuppone, infatti, che la materia abbandoni lo stato di quiete e si metta in movimento per formare poi la struttura macroscopica dell'universo. Tuttavia, per Protagora, essere e divenire si trovano in un'inversione, poiché il divenire forma "ciò che sembra essere" ma non viceversa. Dunque, Protagora non fa riferimento a una cosmogonia, perché l'introduzione di quest'ultima si presenta come incompatibile con i presupposti teorici della dottrina che egli ha professato e difeso.

LA BIOLOGIA E LA COMPARSA DELLE PRIME FORME DI VITA

Ora intendiamo isolare e commentare le osservazioni biologiche che si trovano nel mito che il Sofista d'Abdera narra nel *Protagora* di Platone. Compiere questo lavoro di commento ci è utile su più fronti. In primo luogo, riusciamo, così facendo, a mettere in luce le riflessioni biologiche che si trovano nel mito.

²⁶³ Brancacci 2011, p. 93.

²⁶⁴ *Ib.*

Di solito l'analisi di queste considerazioni è trascurata a favore delle osservazioni sociologiche e politiche. In un secondo luogo, il commento a questa parte del mito è propedeutico a spianare la strada per un'interpretazione generale del mito che si proporrà in seguito. Riportiamo la parte di testo che è ora di nostro interesse per procedere poi a un'analisi puntuale:

Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. ἐπειδὴ δὲ καὶ τού- τοις χρόνος ἦλθεν εἰμαρμένος γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται. ἐπειδὴ δ' ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἔμελλον, προσέταξαν Προμηθεΐ καὶ Ἐπιμηθεΐ κοσμήσαι τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἐκάστοις ὡς πρέπει. Προμηθεῖα δὲ παραιτεῖται Ἐπιμηθεὺς αὐτὸς νεῖμαι, “Νείμαντος δέ μου,” ἔφη, “ἐπίσκεψαι·” καὶ οὕτω πείσας νέμει. νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσῆπτεν, τοὺς δ' ἄ- σθενεστέρους τάχει ἐκόσμει· τοὺς δὲ ὤπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν. ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν· ἃ δὲ ἠΐξε μεγέθει, τῷδε αὐτῷ αὐτὰ ἔσωζεν· καὶ ἄλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μὴ τι γένος αἰστωθείη· ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννύς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξίν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνάς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυῆς ἐκάστω· καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὀπλαῖς, τὰ δὲ [θριξίν καὶ] δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. τούντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπύριζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ῥίζας· ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζώων ἄλλων βοράν· καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλισκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων. ἄτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα. λοιπὸν δὴ ἀκόσμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος, καὶ ἠπόρει ὅτι χρῆσαιτο. ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ ἔρχεται Προμηθεὺς ἐπισκεψόμενος τὴν νομήν, καὶ ὄρᾳ τὰ μὲν ἄλλα ζῶα ἐμμελῶς πάντων ἔχοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον.

“Vi era un tempo, quando esistevano gli dèi ma non ancora le stirpi mortali. Poi venne il tempo destinato per la nascita anche per loro e gli dèi modellavano nel seno della terra, mescolando terra e fuoco e gli elementi che con terra e fuoco si combinano. Infine, quando ormai stavano per condurle alla luce, incaricarono Prometeo e Epimeteo di distribuire e fornire a ciascuna le facoltà naturali in modo conveniente. Epimeteo pregò allora Prometeo di essere lui a fare la distribuzione: “quando avrò finito” disse, “tu controllerai”; e avendolo così

persuaso si accinse all'opera. Distribuendo, agli uni assegnava la forza senza velocità, per poi dotare di velocità quelli meno forti. Ne armò alcuni, escogitando qualche altro espediente per la salvezza di quelli cui assegnava una natura inerme. A quelli che rinchiudeva in un corpo piccolo fuggiva la capacità di fuggire volando o un'abitazione sotterranea; quelli che faceva crescere in grandezza, li salvava proprio grazie alla grandezza. Anche nel resto provvedeva a questa distribuzione equilibrata, facendo in modo che nessuna specie rischiasse l'istinzione. Quindi, dopo aver dotato ciascuno di mezzi per sfuggire alle distribuzioni reciproche, escogitò soluzioni di conforto rispetto alle stagioni mandate da Zeus, rivestendoli di folte pelli e di pelli resistenti, capaci di difenderli dal freddo ma adatte anche contro il caldo, che per di più valevano come giacigli adatti e naturali per quanti dormissero dove capitava. Alcuni li calzò con zoccoli, altri di unghie dure e senza sangue, e successivamente si preoccupò del nutrimento, per gli uni l'erba dei pascoli, per altri i frutti degli alberi, per altri ancora le radici. Non mancò neppure quelli a cui assegnò come nutrimento la carne di altri animali; ma per questi stabilì un numero ridotto di riproduzioni, di contro al numero abbondante di quelli che da essi venivano divorati, assicurando così la conservazione della specie. Ma Epimeteo non era del tutto sapiente e non si era reso conto di aver esaurito tutte le facoltà naturali per gli esseri irrazionali: gli rimaneva ancora sfornito il genere umano e non sapeva che fare. Mentre era in difficoltà arrivò Prometeo per controllare la distribuzione e vide gli altri animali adeguatamente dotati di tutto, mentre l'uomo era nudo, scalzo, senza giaciglio e senza armi".

Il mito ci trasmette informazioni molto interessanti, non solo per il gusto letterario, ma soprattutto per la ricchezza delle descrizioni a carattere etologico, che rivelano uno spirito di osservazione e una genuina curiosità scientifica.

La biologia è in stretta correlazione con la fisica. La stirpe dei mortali è, infatti, prodotta attraverso la mescolanza e la modellazione del fango e del fuoco e degli elementi fisici ad essi combinati (τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται), che gli dei compiono nel "seno della terra".

La τύποις è letteralmente l'imprimere il sigillo con l'anello²⁶⁵, come se gli dei imprimevano il marchio divino sugli esseri animati, mentre la μίξις avviene tra elementi fisici. Secondo l'Anonimo Commentatore al *Teeteto*, il principio della

²⁶⁵ Per inciso, τύποις è tra l'altro nel lessico stoico il termine con cui si indica la sensazione, concepita come un'affezione dall'esterno ed è alla base del processo di formazione delle rappresentazioni (φαντασίαι).

vita per Protagora è il calore, perché i semi hanno bisogno di essere riscaldati per produrre essere animati²⁶⁶.

Dopo di che, inizia una descrizione e una caratterizzazione degli animali che è compiuta risalendo dall'effetto alla causa, ossia dalle sembianze fisiche e dalle caratteristiche somatiche degli animali alla motivazione che è alla base della distribuzione delle facoltà naturali operata da Epimeteo.

Si delinea un rapporto inversamente proporzionale tra forza bruta e velocità. Gli animali forti sono più lenti, mentre quelli più deboli fisicamente sono, per una legge di compensazione, più veloci ([Epimeteo] νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχύον ἄνευ τάχους προσήπτεν, τοὺς δ' ἄσθενεστέρους τάχει ἐκόσμηι)²⁶⁷. Nulla avviene per caso, si potrebbe commentare.

Gli animali con un corpo piccolo sono dotati della capacità di volare oppure di vivere sottoterra, dotazioni utili per ripararsi dagli attacchi degli animali più grandi (ἄ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν).

Gli animali dotati di taglia grande possono fare affidamento, invece, sulla corporatura massiccia, “si salvavano proprio grazie alla grandezza” (ἄ δὲ ἡῤ̄ξεμεγέθει, τῷδε αὐτῷ αὐτὰ ἔσωζεν). Si passa quindi alla descrizione della specie in rapporto al rischio dell'estinzione: “escogitò soluzioni di conforto rispetto alle stagioni mandate da Zeus (πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο)”²⁶⁸.

Alcune specie animali, con probabile allusione a bovini ed ovini, sono rivestite di pelli resistenti e folte peli che assolvono a diverse funzioni.

Lo spessore della pelle e il folto pelame sono un riparo dal freddo, “ma adatte anche contro il caldo”, e si possono utilizzare per dormire nei luoghi in cui ci si trova (ἀμφιεννύς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξίν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καϊκαύματα, καὶ εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὄπως ὑπάρχοι).

²⁶⁶ Anon, *In Tht.* 73,35-44: “Anche gli animali sono generati da calore e fuoco; non è il seme che genera l'animale, ma il calore che esso contiene; i semi raffreddati, perlomeno, non sono fertili e le uova ‘piene di vento’ non possono essere portate a maturazione”.

²⁶⁷ Plat. *Prot.* 320d8–e1.

²⁶⁸ Plat. *Prot.* 321a3–4.

Altre specie animali sono dotate di zoccoli, con probabile allusione agli equini e altre con unghie dure senza sangue, con probabile allusione ai rettili. Si passa poi ad elencare i tipo di nutrimento in relazione alle specie animali.

Si inizia ad esaminare l'alimentazione erbivora. In alcuni casi si tratta dell'erba dei pascoli, in altri casi dei frutti degli alberi e in altri ancora delle radici. L'alimentazione di alcune specie si basa su una dieta di tipo carnivoro, cibandosi di altri animali (ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζώων ἄλλων βοράν)²⁶⁹.

Le riproduzioni dei carnivori si verificano in numero minore rispetto al numero delle loro prede animali in modo tale che si prevenga il rischio dell'estinzione e non si alteri l'equilibrio ecologico (τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλίσκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων)²⁷⁰. In termini moderni, si direbbe che Protagora intuisce il principio che l'equilibrio della componente biotica di un'ecosfera sarebbe alterato da una sproporzione tra produttori primari (erbivori) e consumatori secondari (carnivori) che si trovano a un livello trofico superiore della piramide alimentare e predano i precedenti.

Passiamo ora ad analizzare la condizione dell'uomo. L'esame di Epimeteo, nome dall'etimologia parlante (colui che prevede dopo), rivela che la distribuzione di Prometeo, nome altrettanto significativo (colui che prevede) ha una grossa falla: le facoltà naturali si sono esaurite per gli esseri irrazionali, mentre "l'uomo era scalzo, nudo, senza giaciglio e senza armi (ὄν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον)"²⁷¹.

Apprendiamo quindi che l'uomo è l'unico animale razionale, ma dobbiamo dedurre che questa razionalità non è una condizione necessaria e sufficiente perché se ne preservi la specie. Il momento in cui l'uomo deve uscire dalla terra alla luce si avvicina.

Per ovviare a questa difficoltà, Prometeo "rubò ad Atene ed Efesto la sapienza tecnica insieme al fuoco (senza il fuoco sarebbe stato infatti impossibile per chiunque possedere quella sapienza o servirsene) e così ne fece dono all'uomo (δὴ δὲ καὶ ἡ εἰμαρμένη ἡμέρα παρήν, ἐν ᾗ ἔδει καὶ

²⁶⁹ Plat. *Prot.* 321b4.

²⁷⁰ Plat. *Prot.* 321b5-6.

²⁷¹ Plat. *Prot.* 321c5-6.

ἄνθρωπον ἐξίέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς. ἀπορία οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἦντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὔροι, 321κκλέπτει Ἥφαιστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί—ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ ἢ χρησίμην γενέσθαι—καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ). L'uomo è ora alla stregua degli altri animali, perché riesce a sopravvivere, ma non è dotato della sapienza politica. Dopo che Prometeo ruba l'arte ignea di Efesto e quella di Atena e ne fa dono all'umanità, l'uomo inizia, di tutta risposta, ad innalzare altari e statue in onore degli dei in virtù della loro parentela divina; iniziano, quindi, il linguaggio, l'architettura, le tecniche artigianali e l'alimentazione basata sui prodotti che provengono dalla terra.

In questa fase, tuttavia gli uomini vivono non in comunità ma sparsi a causa della loro “debolezza complessiva” e in questo modo sono facili vittime degli attacchi degli animali più pericolosi. Analizzeremo le fasi dalla comparsa dell'uomo fino all'origine della civiltà in seguito, per ora ci preme mettere in evidenza che la differenza specifica dell'uomo con gli altri animali è la politica di cui anche l'arte militare è parte. Non si tratta dell'unica differenza perché l'uomo è l'unico animale razionale, ma la politica è l'attività dove la razionalità si tramuta in intelligenza sociale e trova la sua massima espressione.

LA “PSICOLOGIA DINAMICA”

Si intende qui sostenere che, nella dottrina protagorea, l'anima (ψυχή) rappresenta il punto d'accordo o l'anello di congiunzione tra natura (φύσις) e cultura (νόμος), cioè la sede fisica dove queste due dimensioni in ultima analisi convergono, interagendo tra loro in un rapporto dinamico; ne seguirà, come logica conseguenza, che tale dualismo è superabile in linea di principio nell'uomo.

Per ora, assumiamo quanto detto come un'ipotesi da lavoro e cerchiamo di spiegare in quale senso si possa parlare di una “psicologia naturale” e in quale senso, invece, di una “psicologia culturale”, cioè rispettivamente in quale misura l'uomo sia lo specchio di funzioni biologiche e processi sensoriali-fisiologici e, in quale senso, al contrario, si possa, invece, considerare l'uomo come il riflesso di fenomeni culturali.

Per compiere il compito che ci siamo prefissati, è necessario consultare le testimonianze e frammenti in modo attento. In questo modo, potremo verificare se la caratterizzazione dell'anima umana nel suo rapporto con l'ambito della natura e con quello della cultura sia un problema che Protagora si è effettivamente posto, per evitare di retroproiettare in modo alquanto anacronistico categorie antropologiche appartenenti al dibattito moderno sulle fonti antiche.

Per Protagora, l'anima ha una sede fisica e una specifica collocazione all'interno del corpo umano, come Tertulliano, scrittore romano e apologeta cristiano del II secolo d.C., ci attesta:

"etiam P., etiam Apollodorus, etiam Chrysippus haec sapiunt"

"[Sulla collocazione dell'anima nel petto] Anche Protagora, Apollodoro e Crisippo lo sostengono"²⁷².

L'anima ha un luogo naturale come gli altri organi corporei, ma la sua funzione eccede quella biologica in senso stretto e viene ad assumere un ruolo di primo piano nel processo di apprendimento e di assimilazione di nozioni esterne, che è alla base dello sviluppo armonico dell'individuo.

In un frammento tratto dal *Sull'esercizio* di Plutarco, si legge:

"Nicht sproßt Bildung in deer Seele, wen man nicht zu vieler Tiefe kommt".

"[Protagora ha detto] non germoglia la cultura senza l'anima, se non si va molto a fondo"²⁷³.

L'anima si caratterizza come il luogo fisico dove il sapere si deposita e si accumula nel tempo.

A un'analisi attenta, il frammento ci rivela che il processo dell'apprendimento è suddiviso in due momenti distinti nel tempo e tra loro complementari: in un primo momento, il sapere si accumula nell'anima in modo meccanico; in un secondo momento, questo sapere è recepito in profondità dall'anima e si

²⁷² DK A 18= (Tertull. *de anim.* 15).

²⁷³ DK 80 B11=(Plutarch] περί ἀσκήσεως 178,25 [*Rhein. Mus.* 51, 1896, 539 n. 32]). Il frammento è in una versione siriana, riportiamo qui la traduzione tedesca e quella italiana.

interiorizza in essa, quindi la cultura “germoglia”, convertendosi in un’acquisizione stabile e duratura.

L’arte e lo studio sono in uno stretto rapporto di interdipendenza, senza che sia concepibile l’una senza l’altro e viceversa, come un frammento, che ci è riportato da Stobeo, sembra suggerire:

Πρωταγόρας ἔλεγε μηδέν εἶναι μήτε τέχνην ἀνευ μελέτης, μήτε μελέτην ἀνευ τέχνης.

“Protagora afferma che è nulla sia l’arte senza studio sia lo studio senza arte²⁷⁴”.

Il tema dell’importanza della μελέτη e della dedizione trova una rappresentazione esemplare proprio nella vita di Protagora. L’intrecciarsi tra convinzione teoriche e azioni conformi alle proprie convinzioni è espresso con chiarezza nel frammento B3:

Ὅτι ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Μεγάλῳ λόγῳ ὁ Πρωταγόρας εἶπε φύσεως καὶ ασκήσεως διδασκαλία δεῖται καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μαθάνειν.

“Nello scritto intitolato *Grande discorso*, Protagora afferma: «l’insegnamento ha bisogno di una predisposizione naturale e di esercizio», e “bisogna cominciare ad apprendere fin dalla giovinezza”²⁷⁵ .

Questo frammento non è solo interessante per l’intreccio di teoria, ma esso mette in correlazione, inoltre, la buona didattica con il buon apprendimento che si deve iniziare in età giovanile, con sforzo ed esercizio. Le condizioni necessarie della didattica sono individuate in due componenti integrantesi a vicenda, poiché da una parte essa richiede un’attitudine naturale, ma dall’altra pratica ed esercizio sono fondamentali.

L’insegnante e il discente non possono basare le loro conoscenze sulla acquisizione di nozioni in modo meccanico e soprattutto superficiale, ma la conoscenza si deve “naturalizzare” per germogliare nelle profondità dell’anima

²⁷⁴ DK 87 B10 (= Stob. III (Flor.) 29 80).

²⁷⁵ DK 80 B3 (=Anecd. Par. I 171, 31 de Hippomacho B3).

umana. Si tratta di un processo lento ed ostico, ma attuabile per chi abbia determinazione e costanza.

Come il mito di Protagora insegna, l'uomo ha la possibilità di migliorarsi e di elevarsi, considerata la sua parentela con la divinità, attraverso un esercizio delle virtù politiche ricevute in dono da Zeus. Il processo ascensionale di "assimilazione al dio" è contrastato, però, dalla tendenza umana a ripiombare verso le primitive condizioni di bestialità e sopraffazione reciproca: l'assimilazione all'animale si pone in un ossimorico contrasto con l'assimilazione al dio.

Si capisce allora il motivo della competizione tra il maiale, secondo le parole che Socrate vorrebbe mettere in bocca a Protagora, e il dio, come si legge nel IV libro delle *Leggi*, per essere misura di tutte le cose.

IL MITO DI PROMETEO NEL *PROTAGORA* DI PLATONE

Il mito (320c-328d) di Prometeo che il Sofista Abderita racconta nel *Protagora* di Platone, intervallando la narrazione discorsiva con un interludio mitico, è molto interessante:

ἤδη δὲ καὶ ἡ εἰμαρμένη ἡμέρα παρήν, ἐν ἧ ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς. ἀπορία οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἦντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὖροι, κλέπτει Ἑφαιστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ ἢ χρησίμην γενέσθαι— καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ. τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτη ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Δίῳ. τῷ δὲ Προμηθεΐ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν—πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν—εἰς δὲ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἑφαιστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ ἐφιλοτεχνεῖτην, λαθῶν εἰσέρχεται, καὶ κλέψας τὴν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἑφαιστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ βίου γίνεται, Προμηθεῖα δὲ δι' Ἐπιμηθεῖα ὕστερον, ἧπερ λέγεται, κλοπῆς δίκη μετῆλθεν. Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοῦς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρῦεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν· ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκῆσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἠὔρετο. οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῆ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι,

καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τρο- φὴν ἰκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής –πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὕτω εἶχον, ἥς μέρος πολεμική– ἐζήτουν δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις· ὄτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο. Ζεὺς οὖν δεῖσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἐρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἐρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις· “Πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;” “Ἐπὶ πάντας,” ἔφη ὁ Ζεὺς, “καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοι· ἐν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.

“Ma ormai si avvicinava il giorno stabilito in cui anche l'uomo sarebbe dovuto uscire dalla terra alla luce. In dubbio su quale mezzo escogitare per la salvezza dell'uomo, Prometeo rubò ad Atene ed Efesto la sapienza tecnica insieme al fuoco (senza il fuoco sarebbe stato impossibile per chiunque possedere sapienza o servirsene) e così ne fece dono all'uomo. In tal modo questi entrò in possesso della sapienza necessaria alla vita pratica, ma mancava della sapienza politica: essa stava presso Zeus e a Prometeo non era più concesso l'ingresso nell'acropoli, nella dimora di Zeus (per cui le guardie non erano davvero temibili). Dunque, intrufolatosi di nascosto nella casa comune di Atena e di Efesto, dove praticavano la loro arte, rubò l'arte ignea di Efesto e l'altra propria di Atena e ne fece dono all'uomo, che in tal modo si procurò condizioni di vita favorevoli. Prometeo, in un secondo momento, a quanto si racconta, dovette scontare la pena del furto. Gli uomini parteciparono così di una condizione divina e, proprio grazie a questa parentela con il dio, iniziarono a venerare gli dèi, erigendo altari e statue in loro onore; e presto poi con il supporto della tecnica articularono la voce in parole, e inventarono abitazioni, vestiti, calzari, letti, e scoprirono gli alimenti che provengono dalla terra. Così provvisti, nei primi tempi vivevano però sparsi, perché non esistevano città; ma in questo modo, a causa della loro debolezza complessiva, erano facile preda delle belve: le tecniche artigianali servivano loro per il nutrimento, ma non di certo contro le bestie, e ancora non possedevano la tecnica politica, una parte della quale si occupa della guerra. Cercavano allora di riunirsi e di salvarsi fondando delle città. Ma non appena si riunivano, si commettevano ingiustizia l'un l'altro, perché non possedevano la tecnica politica: sicché di nuovo si separavano e perivano. Zeus allora, temendo che la nostra stirpe si

estinguesse completamente, incaricò Ermes di portare agli uomini Rispetto e Giustizia, affinché nascessero città ordinate e legami vincolanti di amicizia. Ermes chiese in quale modo dovesse distribuire Rispetto e Giustizia agli uomini: «devo forse distribuirli nel modo in cui sono distribuite le tecniche?»²⁷⁶. Perché in quel caso la distribuzione avviene così: un medico è sufficiente per molti individui, e lo stesso discorso vale anche per le altre discipline; devo allora assegnare Rispetto e Giustizia in questo modo agli uomini, o li distribuirò a tutti». «A tutti», rispose Zeus, «e tutti ne partecipino: non potrebbero esistere le città, se di Rispetto e Giustizia partecipassero in pochi, come avviene per le altre tecniche. E poni questa legge in mio nome: di uccidere chi non avere parte di Rispetto e Giustizia in quanto malattia della città»».

Ci interessa questo brano, in particolar modo, per chiarire lo statuto e la funzione della cultura, chiarendo, inoltre, quale sia il suo rapporto con la cultura nella dottrina protagorea. In particolare, ci dobbiamo chiedere se la morale e la politica abbiano un'origine naturale e siano, pertanto, un dato congenito alla natura umana oppure si debbano considerare, invece, come prodotti culturali che gli uomini acquisiscono a un certo punto della storia dell'umanità. Il mito si presta, su questo fronte a ricostruzioni discordanti come in molti altri casi.

È opportuno ricostruire, perciò, quali sono i possibili approcci ermeneutici, situandoli per quanto possibile nel contesto del dibattito recente ed esaminandoli in modo critico, perché ne emergano sia gli aspetti deboli che i punti di forza.

Secondo le interpretazioni contrattualistiche²⁷⁷, per Protagora morale e politica sono un prodotto sociale, essendo il prodotto di accordi e patti, perciò non hanno in nessun modo origine nella natura.

L'obiettivo principale a cui il mito è preposto sarebbe, quindi, mostrare la genesi sociale della politica e dei valori etici che sono alla base di essa. Si assume, interpretando in senso letterale quanto si afferma a 320c, che il mito ripeta in forma diversa quanto si è affermato nel discorso, senza aggiungere nulla di nuovo.

Ne segue come logica conseguenza che per ogni riferimento nel discorso è sempre possibile trovare sempre un equivalente nel mito e viceversa. Il mito e il discorso sono solo due modi di esposizione diversi dal punto di vista formale,

²⁷⁶ DK 80 C1 (=Plat. *Prot.* 320c sgg.) in parte.

²⁷⁷ Per esempio Nancy 1990.

ma che di fatto riportano lo stesso contenuto. Nello specifico, si pensa che il riferimento a Zeus coincida con la città (πόλις), cioè, in termini più precisi, il comando che Zeus ingiunge ad Ermes rimanderebbe allegoricamente alla città, mentre la distribuzione della giustizia e il rispetto rappresenterebbero l'organizzazione della città.

Queste interpretazioni ricadono, tuttavia, come si è notato, in una circolarità dell'argomentazione sul piano logico a causa del ruolo che riconoscono all'educazione. Lo strumento pedagogico è, infatti, individuato nel linguaggio, concepito come l'unica via attraverso cui si possa impartire l'educazione in campo morale. Da una parte, quindi, l'educazione è la condizione per la fondazione della città, ma dall'altra, l'educazione può essere garantita solo dalla e all'interno della città²⁷⁸. La morale si riduce così alla civiltà in un duplice senso: la città prescrive, da una parte, norme morali per rendere i cittadini agenti morali, ma l'obbedienza a queste norme determina, d'altra parte, l'identità della città.²⁷⁹

Alle letture contrattualistiche si oppongono le interpretazioni naturalistiche. Secondo queste interpretazioni²⁸⁰, la morale si può, invece, considerare come parte della natura umana e non solo come un prodotto sociale, poiché l'uomo ha un'attitudine naturale a comportarsi in modo morale e a vivere all'interno di comunità politiche. Il comando di Zeus significherebbe dal punto di vista allegorico, quindi, che le disposizioni etiche appartengono alla natura umana. Tali disposizioni rappresentano, inoltre, i fondamenti sui cui costruire in un secondo tempo l'educazione alla virtù.

La tesi di Beresford si basa sulle due assunzioni implicite, che è bene esplicitare: (i) la natura ha una presa irriflessa sui valori morali; (ii) la giusta tipologia di tendenze normative è innata nella natura umana.

In quest'ottica, l'educazione morale si può considerare come uno strumento "cieco" mediante cui si traducono in atto le naturali potenzialità insite nell'uomo ad assumere un comportamento moralmente corretto²⁸¹. Detto in un altro

²⁷⁸ Questa è la critica che Güremen 2017 formula a p. 47.

²⁷⁹ Güremen 2016 p. 47, Nancy 1990 pp.44-45.

²⁸⁰ Le interpretazioni naturalistiche a cui faremo riferimento sono Nussbaum 2001, pp. 102-103, Vegetti 2004, Bonazzi 2012 e Van Riel 2012.

²⁸¹ Güremen 2017, p. 48.

modo, la cultura conduce la natura umana ad essere quello che essa era già in potenza²⁸².

L'interpretazione allegorica dei doni di Zeus si basa su un parallelo con i doni di Epimeteo. Epimeteo distribuisce agli animali, è opportuno ricordare, risorse naturali utili al fine della sopravvivenza biologica, salvaguardando così la specie umana. I doni rappresentano, infatti, caratteristiche naturali che permettono di scongiurare il rischio di estinzione. Se tale è logica del dono nel mito, proviamo ora ad estenderla anche ai doni di Zeus. In questo caso, Zeus dona rispetto e giustizia per prevenire il rischio dell'estinzione sociale. Secondo l'interpretazione razionalizzante del mito, i doni di Zeus rappresentano allegoricamente, infatti, l'istinto normativo per il giusto tipo di comportamento, laddove la moralità si presenta come uno strumento perché la specie umana sopravviva.

L'interpretazione di Beresford poggia, inoltre, su due ulteriori assunzioni: la morale naturale consiste in una serie di disposizioni del giusto tipo; la morale naturale è una potenzialità per il corretto tipo di comportamento, che è in attesa di essere "attivata" da specifici processi culturali; il mito rappresenta, dunque, un'allegoria per una storia delle origini dell'umanità piuttosto che essere una mera riformulazione di quanto è descritto nella seconda parte del discorso²⁸³.

Un recente studio avanza alcune critiche contro l'interpretazione di Beresford, proponendo un'alternativa interpretazione naturalistica. In primo luogo, se si interpreta il mito nel senso suggerito da Beresford si produce un'asimmetria con il discorso: ammesso che i doni di Zeus rimandino all'istinto normativo degli uomini, allora a cosa corrisponde la città e l'educazione universale nel mito? La città si trova chiaramente senza alcuna controparte mitica, producendosi così uno squilibrio nel disegno di insieme difficilmente ricomponibile.

In più, Beresford associa alla distribuzione dei doni di Zeus un'universalità dei doni, come se Zeus distribuisse in effetti i doni a ogni essere umano. Tuttavia, essa si associa non tanto a un'universalità sostanziale quanto piuttosto a un'universalità del comando. Zeus considera, infatti, a 322d la possibilità che alcuni individui decidano di non conformarsi al codice etico

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Güremen 2017, p. 49.

rappresentato dai suoi regali²⁸⁴ e, così facendo, lascia intendere che alcune persone non abbiano ricevuto i doni di Rispetto e Giustizia. Quindi, Rispetto e Giustizia non sembrano essere una dotazione naturale che vincola la specie umana in modo uguale e spontaneo, ma sembra piuttosto trattarsi di un comando universale, cioè rivolto a tutti gli uomini, che Zeus ingiunge e agli esseri umani conviene rispettare.

Ancora, l'interpretazione di Beresford riduce la morale esclusivamente all'essere virtuoso. L'ingresso della morale è sancito, infatti, da una dicotomia tra l'essere e il non essere virtuoso.

Tuttavia, l'opzione di non conformarsi al volere di Zeus è contemplata nel mito e il fatto che alcuni individui non ricevano gli stimoli del meccanismo di attivazione delle loro innate disposizioni etiche non li rende per questa ragione soggetti amorali o immorali. La morale è complessa e composta da più componenti, cioè una pluralità di virtù, quindi essa non si può ricondurre a una scelta tra essere e non essere virtuoso. A 329e e a 349c Protagora considera, per esempio, la possibilità che un uomo possa essere dotato della virtù del coraggio senza avere, però, quella della giustizia.

Dobbiamo osservare, infine, che l'interpretazione di Beresford ricade a sua volta in una fallacia dell'argomentazione. Se la città non può, infatti, esistere senza la virtù attiva e se l'educazione è una condizione necessaria per la virtù attiva, allora dato che l'educazione è imparitata all'interno della città l'esistenza della virtù e quella della città sono impossibilità logiche²⁸⁵.

Sulla base di queste obiezioni, Güremen propone un'alternativa interpretazione naturalistica su cui vale la pena soffermarsi²⁸⁶. Secondo questa proposta, gli uomini sarebbero attivi sia moralmente che politicamente addirittura prima della fondazione della città. Morale e politica non dipendono dalla città, ma preesistono ad essa. Infatti, l'esistenza della ragione, del linguaggio e della percezione del bene e del male precedono l'intervento della divinità.

La ragione dell'uomo è presupposta addirittura prima del momento della distribuzione delle facoltà naturali da parte di Epimeteo. Si dice, infatti, che

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Güremen 2017, pp. 50-51.

²⁸⁶ Güremen 2017, p. 53.

Epimeteo ha lasciato sprovvisto l'uomo per aver distribuito tutte le risorse naturali disponibili agli animali irrazionali (321c). Gli uomini sanno far uso del dono del fuoco, perciò Prometeo non dona la ragione, ma piuttosto una particolare virtù della ragione, che permette di usare dal punto di vista tecnico la facoltà naturale della razionalità di cui essi erano già dotati. Dal canto suo, il linguaggio riceve un'esplicita menzione nel mito e si sviluppa solo dopo che Prometeo dona il fuoco alla specie umana. Infine, la morale è presupposta in modo implicito dal fatto che gli uomini riconoscono e onorano gli dei prima di fondare la città, esprimendo una forma di rispetto e gratitudine e dimostrando di avere un sentore di cosa sia giusto. A 322a si afferma, infatti, che l'uomo in virtù della sua parentela con la divinità è l'unica creatura ad adorare gli dei, innalzando altari sacri ed immagini che rappresentano gli dei. Prima di Rispetto e Vergogna gli uomini capiscono, dunque, che gli dei meritano rispetto, dal momento che hanno beneficiato dei doni divini nel corso della loro vita.

Si afferma a 322b che gli esseri umani falliscono nel loro tentativo di fondare insieme le città a causa del fatto che essi danneggiano l'uno contro l'altro. Il fallimento indica, quindi, che gli uomini possiedono in certa misura un senso della morale²⁸⁷, anche non si è pienamente sviluppato. Prima del dono virtù della giustizia, gli uomini sono in grado di percepire il bene e, per contro, il male, formulando un'opinione su cosa si meritano e aspettandosi, d'altro canto, rispetto e temperanza dagli altri. In modo analogo al dono di Prometeo, ciò che Zeus dona agli uomini non può rappresentare il senso di giustizia in quanto tale, ma è semmai una virtù particolare per esso.

Dunque, concludendo, prima del dono di Zeus, gli uomini hanno una percezione delle questioni riguardanti la giustizia, ma il dono di Zeus permette di risolvere uno specifico problema, che è legato alla difficoltà obiettiva di vivere in comunità. Il primo tentativo di socializzazione, sebbene sia fallimentare, implica che gli esseri umani sono in effetti politicamente attivi prima dei doni di Zeus. Ciò di cui gli uomini sono privi, è, invece, la τέχνη πολιτική, che è precisamente la disciplina che Protagora dichiara di insegnare²⁸⁸. La domanda di Ermes (322c) attesta, inoltre, che la divisione del lavoro esiste prima

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

dell'intervento di Zeus. Insomma, l'esistenza della politica precede, perciò, quello dell'organizzazione politica.

Come si può vedere, quest'interpretazione evita la circolarità dell'argomentazione in cui ricadono sia l'interpretazione naturalistica che quella contrattualistica. La naturalezza del mito e del discorso non è, infatti, una tesi, ma è semmai un'assunzione di partenza²⁸⁹, perché la soluzione di Zeus presuppone anziché creare l'esistenza della politica.

Al contrario dell'interpretazione contrattualistica, gli uomini non diventano politici tramite l'educazione, ma come animali politici, invece, essi richiedono una tale educazione. I doni di Zeus si rendono intellegibili, infatti, se e solo se assumiamo che gli uomini siano animali politici, che essendo tali si trovano ad affrontare un problema politico. Rispetto e Giustizia rappresentano la risoluzione a questo problema. Per altro, gli individui che non si conformano al volere di Zeus non sono condannati ad estinguersi, ma sono soggetti alla punizione in accordo con il codice. Il codice può essere, quindi, trasgredito, dato che non si tratta di una legge di natura.

Condividiamo la tesi centrale, ma ci permettiamo di sollevare qualche obiezione. In primo luogo, tutte le interpretazioni presumono un'interpretazione allegorica del mito. Quest'assunzione è di certo valida, perché se si prendesse il mito alla lettera si andrebbe incontro a numerosi problemi esegetici. Non avrebbe senso ad esempio sollevare in modo ingenuo il problema come il mito si possa dire compatibile con la professione protagorea di agnosticismo. Ciononostante, vale la pena interrogarsi sul motivo della scelta specifica della figura di Zeus quale rimando allegorico a valori etico-politici.

In secondo luogo, l'interpretazione di Beresford presenta senza dubbio il pregio di allargare la propria indagine al di là del *Protagora*, prendendo in considerazione anche il *Teeteto*. A questo proposito, lo studioso imposta un'analisi di estremo interesse. Nel *Teeteto*, Socrate attribuisce a Protagora la tesi che il politico saggio sostituisce le convenzioni sociali benefiche a quelle dannose, facendo in modo che esse appaiano giuste alla città²⁹⁰. La saggezza

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Plat. *Theat.* 167b-c.

politica consiste, infatti, nel promulgare leggi che modificano la vita della città e dei cittadini verso una condizione migliore²⁹¹.

Questa tesi presuppone, è bene notare, che la ricerca di ciò che conviene alla vita umana implica una conoscenza di ciò che è meglio per gli uomini in senso oggettivo. L'esempio già citato del giardiniere e delle piante malate presuppone, infatti, che si possa individuare una forma di conoscenza oggettiva. Perciò, il contenuto della legge e della morale varia da città a città sulla base di convenzioni locali, ma la loro esistenza è volta in ogni caso a raggiungere il bene naturale e a promuovere una condizione migliore di vita. Per Protagora non sussiste differenza tra ciò che è benefico e ciò che è giusto e spetta alla politica fare da ponte tra queste due dimensioni. Essa cerca di tradurre, appunto, ciò che promuove il benessere umano in leggi positive. La tesi del *Teeteto* si può ritenere, perciò, in ultima analisi, compatibile con il significato del mito nel *Protagora*.

Gli uomini possiedono un senso naturale della giustizia, tuttavia non sono capaci di usarlo in modo virtuoso. La virtù della giustizia richiede, infatti, educazione alle sue spalle²⁹². Nel *Teeteto*, Protagora afferma che per ogni persona e ogni città, le cose sono come sembrano essere ad esse²⁹³. Questo passo significa che ogni persona e ogni città formula un giudizio su cosa è giusto, ma essere esperto nei giudizi è qualcosa di diverso e richiede un occhio per cosa è benefico.

L'argomentazione di Beresford può essere, inoltre, suscettibile anche di un approfondimento, tentando di inserire la teoria morale nell'ambito dell'epistemologica, che è il tema centrale del *Teeteto*. Un primo problema che si pone è chiedersi se l'ammissione della razionalità sia compatibile con l'unilateralismo sensistico attribuito a Protagora nel *Teeteto*. Secondo un'opinione comune nelle interpretazioni moderne, la tesi di *Teeteto* secondo cui la conoscenza è sensazione è assimilata alla dottrina dell'uomo-misura. Se ciò è vero, allora Protagora si fa sostenitore di un'epistemologia a base sensistica. Tuttavia, Protagora ammette un'estetica morale che si basa sul senso irriflesso della giustizia, ma accanto a ciò ammette anche una giustizia come prodotto di una credenza epistemica.

A un primo livello, la giustizia è paradossalmente il risultato di una percezione irriflessa (il senso interno della giustizia), ma a un secondo livello,

²⁹¹ Güremen 2017, p. 55.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ Plat. *Theat.* 168b.

la giustizia è, invece, il risultato di un processo di conversione di tipo intellettuale operato dal sofista (la giustizia come ragionamento che si basa sulle sensazioni).

In ultima analisi, l'interpretazione naturalistica di Beresford non è del tutto aliena dal rischio di ricadere a sua volta in una circolarità dell'argomentazione. Spieghiamo meglio. Lo studioso antepone la morale e la politica ai doni di Zeus.

I doni di Zeus vengono a rappresentare il passaggio da un uso morale della politica, considerato, infatti, come un presupposto della genesi dell'organizzazione politica a un uso politico della morale, quindi l'uso della politica preassume la morale, ma a sua volta l'uso della morale presuppone la politica, poiché la città usa, infatti, un'educazione di tipo morale su cui fonda la sua identità. Si tratta di una petizione di principio. Questo problema si risolve, però, se ammettiamo che la struttura analitica del mito ammetta una scansione temporale. L'uso politico della morale potrebbe essere attuato in un primo tempo, mentre in un secondo tempo, terminato il processo di fondazione e di organizzazione del corpo politico, la città reitera e avvalorza un uso morale della politica, insegnando ai cittadini ad essere virtuosi.

(2) ANTIFONTE

IL SIGNIFICATO E LE INTERPRETAZIONI DELLA NATURA NELLA DOTTRINA ANTIFONTEA

Il papiro 1364²⁹⁴ (=DK 87B44)²⁹⁵ rinvenuto fortunatamente negli scavi inglesi a Ossirinco, l'antica Bahnasa, ha attratto l'attenzione degli studiosi fin

²⁹⁴ Cfr. <http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/> che contiene un database dei papiri rinvenuti ad Ossirinco, con un apposito motore di ricerca a lato sinistro dell'homepage.

²⁹⁵ Non seguo l'ordine dei frammenti papiracei attribuiti ad Antifonte che si trova nell'*ed. pr.*, ma piuttosto mi rifaccio all'ordine di successione impartito da M. Serena Funghi (cfr. FUNGHI 1984).. La studiosa antepone il fr. 2 di *P.Oxy.* 1364 al fr.1. Mi riferirò pertanto con 44a DK 8744b e viceversa con 44b a DK 8744a. L'ordine proposto da Funghi è accolto con favore altresì da Decleva Caizzi e Bastianini in *CPF I* e da Gagarin 2002. Cfr. *contra* Lungibill 1997, p. 170 n. 29 che si rifà all'ordine tradizionale e Pendrick 2002, pp. 316-7. Untersteiner 1962, pp. 91-2 propone la sequenza 44a, 44c e 44b. Veneciano 2008, pp. 87-88 n. 3, trova più logico che Antifonte si occupi in un primo momento dell'uguaglianza secondo *physis* in termini biologici come essenziale per procedere a definire il *nomos* come convenzione. Pertanto seguirò quest'ordine di successione: 44a (= fr. 2 di *P.Oxy.* 1364 + *P.Oxy.* 3647), 44b (= fr. 1 di *P.Oxy.* 1364) e 44c (= *P.Oxy.* 1797).

dal 1915, anno della sua *editio princeps*²⁹⁶ ad opera di B.P. Grenfell e A.S. Hunt, i due studiosi che hanno il merito di aver dato il via alla campagna di scavi presso il *nomos* dell'antico Egitto soprattutto con la speranza di trovare nei meandri dell'*afsh* frammenti di letteratura cristiana, che risalissero a una data anteriore al IV secolo d.C.²⁹⁷.

L'interesse vivace in *P.Oxy.* 1364 si rende intellegibile se si tiene conto che in esso si trova una lucida disamina di uno tra i temi più dibattuti e controversi nel V secolo a.C., il rapporto tra φύσις e νόμος nelle sue implicazioni etico-politiche²⁹⁸.

Entrambi i termini trovano numerose attestazioni nella logografia ionica, a carattere prevalentemente etnografico: la φύσις riferita alla χώρα; i νόμοι, invece, agli ἄνθρωποι²⁹⁹.

In quest'ordine di riflessioni si inserisce, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, la "mediazione" del discepolo di Anassagora e maestro di Socrate Archealo, come Pohlenz ha dimostrato, il quale secondo la testimonianza laertziana per primo sostiene l'opinione che "ciò che è giusto" e «ciò che è vergognoso» sono tali secondo νόμος, non secondo φύσις³⁰⁰ (ἐδόξαζε τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι ἀλλὰ νόμῳ)³⁰¹.

Su questa falsariga alcuni Sofisti rivolgono critiche serrate contro il concetto di νόμος, mostrandone i meccanismi di potere e le dinamiche di forza che ne sono alla base.

In parte, è perciò possibile inserire *P.Oxy.* 1364 nel τόπος delle polemiche antinomiste tipiche di certi ambienti intellettuali nel V secolo a.C..

In altra, però, l'analisi impostata da Antifonte spicca per lucidità e radicalità d'intenti, perché, come vedremo, egli va ad intaccare il fondamento stesso del νόμος, la presunta convenienza del suo ossequio.

Il fr. B si apre con una definizione di giustizia e *negativo*:

²⁹⁶ L'*ed. pr.* di *P.Oxy.* 1364 si trova in *The Oxyrinchus Papyrus* vol. XI. È merito di Wilamowitz aver dimostrato l'attribuzione del papiro ad Antifonte attraverso alcune coincidenze con Arpocrazione.

²⁹⁷ Cfr. B.P. Grenfell *Egypt Exploration Fund Archeological Report*, 1896/7. Turner 2013 (trad. it.; prima ed. orig. 1968), pp. 47-53 presenta un interessante resoconto delle campagne di scavi.

²⁹⁸ Per un'introduzione generale a questo tema cfr. Heinemann 1945, Guthrie 1971 e più recentemente cfr. Bonazzi 2013 (seconda ristampa; prima ed. 2010), pp. 83-114. Cfr. anche l'articolo di Pohlenz 1953.

²⁹⁹ Cfr. Gigante 1956, p. 11.

³⁰⁰ Cfr. Pohlenz 1953, pp. 418 e sgg.

³⁰¹ D.L. II 6 (=DK 60 A1).

δικαιοσύνη [δ'ο]ῦν τὰ τῆς πρό[λεω]ς νόμιμα [έν ἧ] ἄν πολιτεύηταί τις μὴ παραβαίνειν.

“giustizia dunque consiste nel non trasgredire le norme della città in cui uno sia cittadino”³⁰².

Secondo Antifonte le disposizioni delle leggi sono accessorie, mentre quelle della natura sono necessarie³⁰³. Il rapporto tra φύσις e νόμος non è armonioso e pacifico, ma estremamente conflittuale (πολεμίως)³⁰⁴. È vero che la φύσις non ha un valore normativo e prescrittivo, perciò non si pone in contrasto con il νόμος³⁰⁵. L'avverbio πολεμίως indica tuttavia la presenza di un rapporto di conflitto tra φύσις e νόμος, perciò vale la pena chiedersi la causa di tale contrasto. Ciò che è secondo φύσις è necessario e innato (τὰ δὲ [τῆς] φύσεως ἀ[ναγ]χαῖα³⁰⁶). Ciò che è secondo νόμος è, invece, è prodotto dagli accordi tra uomini³⁰⁷ e regola quello che la φύσις non controlla³⁰⁸. Antifonte arriverà a teorizzare la convenienza di disattendere ai νόμοι in contrasto con la φύσις in assenza di testimoni; converrà, invece, rispettare i νόμοι in casi di visibilità pubblica per via della punizione che segue all'infrazione del νόμος:

χρῶτ' ἄν οὔν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ συμφ[ε]ρόντως δικαιο[σ]ύνη, εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τ_ο_ὐς νόμους μεγά_λο_υς ἄγοι, μονούμενος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως.

“Così, un individuo utilizzerà la giustizia nel modo più vantaggioso per sé qualora in presenza di testimoni tenga in gran conto le leggi, ma da solo, privo di testimoni, le cose della natura”³⁰⁹.

La φύσις non ha, come si accennava, il valore semantico normativo ed etico che alcune accezioni del termine “natura” assumono. Essa piuttosto indica “la

³⁰² P.Oxy. 1364, Fr. 44b I 6-10.

³⁰³ Cfr. P.Oxy. 1364,44b II 23-27.

³⁰⁴ Cfr. P.Oxy. 1364, 44b, II 29

³⁰⁵ Cfr. Gagarin 2002, p. 69: «*It is not that nomos is directly opposed to physis, for physis does not set different rules for what we should see with our eyes; it sets no rules at all*».

³⁰⁶ Cfr. P.Oxy. 1364, 44b, I 25-27.

³⁰⁷ Cfr. P.Oxy. 1364, 44b, I 29-30.

³⁰⁸ Cfr. P.Oxy. 1364, 44b, III 18-25 e IV 1-8.

³⁰⁹ P.Oxy. 1364, 44b I 11-23. Bonazzi traduce τὰ τῆς φύσεως con “disposizioni di natura”. Per ora, preferisco rendere l'espressione con la formula vaga “cose della natura”, perché la traduzione con “disposizioni di natura” che la natura sia fonte di disposizioni per l'uomo.

realtà” e la costituzione ontologica di uno stato di cose senza implicazioni valoriali: “La natura di Antifonte, la vera realtà, è qualcosa di neutro privo di senso o di un’indicazione di valore che potrebbero servire gli uomini per orientarsi nella loro specie. La realtà è indifferente [...]”³¹⁰. Alcuni studiosi hanno sostenuto che la φύσις è la natura individuale³¹¹, ma ciò, a prima vista, non chiarisce la ragione del contrasto con il νόμος.

A un’analisi attenta dei frammenti emerge anche che poiché la φύσις non ha per Antifonte un valore normativo o prescrittivo, essa tantomeno viene a costituire la premessa teorica di una teoria etico-politica. L’uguaglianza secondo φύσις è per Antifonte lo stato che accomuna tutti gli uomini in quanto ai comuni organi anatomici e alle comuni funzione fisiologiche³¹².

Ciò trova conferma in *P.Oxy.* 3647, che ha permesso di integrare di lato la col. 2 di *P.Oxy.* 1364. Tale aspetto assume l’inizio della col. 2: ἔπι[στώμε]θα τε κ[αὶ σέβομεν] τοὺς δὲ [τῶν τη]λοῦ οικ[οῦ]των, οὔτε ἔπι[στώ]μεθα, οὔτε σέβομεν. Per le ll. 3-4 Maria Serena Funghi ha proposto l’integrazione τοὺς δὲ τῶν τηλοῦ οἰκούντων, integrazione che sarà in seguito accolta da Guido Bastiani e Fernanda Decleva Caizzi nel *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*³¹³. Riportiamo ora per esteso il contenuto del frammento 44a:

ἔπι[στώμε]θα τε κ[αὶ σέβομεν]· τοὺς δὲ [τῶν τη]λοῦ οικ[οῦ]των, οὔτε ἔπι[στώ]μεθα, οὔτε σέβομεν· ἐν [το]ύτῳ οὖν πρὸς ἀλλήλους βεβαρβαρώμεθα· ἔπει φύσει γε πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκ[α]μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλην[ες] εἶναι. σκοπεῖν δ[έ] παρέχει τὰ τῶν φύσει ἀναγκαί[ων] πᾶσιν ἀν[θρώ]ποις· τοῖς οὔτε Βά[ρβα]ρος ἀφώρ[ισται] ἡμῶν [ύ]δεις· οὔτε Ἕλλην· ἀναπνεόμεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρ[α] ἅπαντες κατὰ τὸ στόμ[α] [κ]αὶ κατ[ὰ] τὰς ῥίνας· κ[αὶ] γελῶμεν χ[αίροντες καὶ] δακρύομε[ν] λυπούμενο· καὶ τῇ ἀκοῇ τοὺς φθόγους εἰσδεχόμεθα· καὶ τῇ αὐγῆμετὰ τῆς ὄψεως ὀρώμεν· καὶ ταῖς χερσὶν ἐργαζόμεθα· καὶ τοῖς ποσὶν βαδ[ίζο]μεν.

“[...] (ll) conosciamo e veneriamo quelli (-e?) di coloro che vivono lontano non li (-e?) conosciamo né veneriamo. In questo, dunque, ci comportiamo come i barbari gli uni verso gli altri dal momento che per natura in tutto tutti

³¹⁰ Bonazzi 2013, p. 54.

³¹¹ Tra gli studi recenti cfr. Decleva Caizzi-Bastianini 1989, Ostwald 1990, p. 297, Barnes 1982p, 183, Pendrick 2002, p. 319 e Gagarin 2002, p. 66.

³¹² Bonazzi 2013, pp. 52-6 e 103.

³¹³ Cfr. Bastianini-Caizzi, *Antipho*, in CPF, I, 1989.

egualmente siamo fatti per essere barbari e Greci. È possibile vedere che le cose appartenenti all'ambito della natura sono necessarie in tutti gli uomini e procurate per mezzo delle stesse facoltà per tutti; ed in queste cose nessuno di noi viene distinto né come barbaro né come Greco. Respiriamo infatti nell'aria tutti con la bocca e con le narici, e ridiamo rallegrandoci (III) nell'animo o piangiamo soffrendo, con l'udito riceviamo suoni, e grazie alla luce con la vista vediamo e con le mani operiamo, e con i piedi camminiamo [...].”

Le riflessioni di Antifonte si possono, pertanto, inserire nel contesto delle considerazioni mediche ed etniche degli autori del *Corpus Hippocraticum*. Come Funghi osserva, il contrasto riguarda, infatti, le leggi dei paesi vicini e familiari e quelle dei paesi più lontani. La natura pone un vincolo agli uomini sotto leggi universali, mentre le convenzioni rappresentano connotati peculiari a ciascun paese, poiché sono il risultato un processo di differenziazione locale.

³¹⁴.

È interessante la proposta di D. Sedley, che ravvisa nella φύσις l'ordine naturale in contrapposizione al tentativo umano di porre un ordine artificiale alle cose³¹⁵. C'è da chiedersi però cosa si debba intendere con «ordine naturale».

I frammenti naturalistici hanno permesso di accostare Antifonte ora agli atomisti Leucippo e Democrito, ora ad Anassagora. Alla ricerca delle “tracce di un principio intelligente”³¹⁶ nei frammenti antifontei Arnaldo Momigliano vi ravvisa un riferimento al νοῦς del filosofo di Clazomene.

Lo studioso osserva, infatti, che nel frammento 24a διάθεσις è collegato al termine γνώμη:

διάθεσις· ... Ἀντιφῶν δὲ τῆι διαθέσει (cfr. B 63) ἐχρήσατο ἐπὶ γνώμης ἢ
διανοίας· ὁ αὐτὸς καὶ ἐπὶ τοῦ διαθεῖναι λόγον, τουτέστιν ἐπὶ τοῦ ἐξαγγεῖλαι τι. ἐν
τῶι β τῆς Ἀληθείας ὁ αὐτὸς κέχρηται καὶ ἐπὶ τῆς διακοσμήσεως.

“Disposizione (*diathesis*) [...] Antifonte usa «disposizione» (*diathesis*) al posto di mente o ragione. Lo usa anche nel senso di «disporre un discorso»,

³¹⁴ Funghi1984, p. 4: “In fact the contrast is probably between the laws of more neighbouring or more familiar nations and those of more distant ones. Nature binds men together under universal laws, but convention ‘laws’ (customs, language?), which are peculiar to one country or another and attract only ignorance or intolerance in the others, must be understood as resulting from local differentiation [...]”

³¹⁵ Sedley *apud* Pendrick 2002, p. 369.

³¹⁶ Tale espressione è usata da Bonazzi 2012, p. 27.

ossia di annunciare qualcosa. Nel secondo libro della *Verità* Antifonte lo usa pure nel senso di «ordinamento»³¹⁷.

Il termine *διάθεσις* compare in altri due frammenti e può essere integrato anche in ancora due frammenti. Così si legge in un frammento di Antifonte:

διάθεσις· ... καὶ γὰρ τὸ ῥῆμα διαθέσθαι λέγουσιν ἐπὶ τοῦ διοικῆσαι. Ἐπιφώνων Ἀληθείας α· γυμνωθεῖσα δὲ ἀφορμῆς πολλὰ ἂν καὶ καλὰ κακῶς διαθεῖτο.

“Disposizione [...] e impiegano anche il verbo disporre al posto di amministrare. Antifonte nel primo libro della *Verità*: privata di mezzi amministrerebbe malamente molti beni”³¹⁷.

Comunemente si pensava che il soggetto sottinteso fosse la natura, ma un’integrazione possibile potrebbe essere γνώμη o διάνοια. Lo stesso di discorso vale per un altro frammento:

ἀδέητος· ὁ μηδενὸς δεόμενος καὶ πάντα ἔχων. Ἐπιφώνων ἐν α Ἀληθείας· διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ’ ἄπειρος καὶ ἀδέητος.

“*Adeetos*: chi non possiede nulla e possiede tutto. Antifonte nel primo libro della *Verità*: per questo non ha bisogno di nulla e non riceve nulla, ma è illimitato e senza bisogno”³¹⁸.

Nonostante alcuni aspetti interessanti, la tesi di Momigliano³¹⁹ è in ogni caso problematica³²⁰. In primo luogo secondo la Suda il soggetto è ἀδέητος perché possiede tutto, allora ciò è incompatibile con il *voŷs* anassagoreo, cioè ciò che non partecipa di nulla.

Nei frammenti superstiti, inoltre, il termine *voŷs* non risulta attestato. Un’eccezione è rappresentata dal frammento 44a, dove si afferma che le convenzioni impongono all’animo (*voŷs*) cosa desiderare.

Qui il *voŷs* è, però, in uno stato di parziale soggezione rispetto al volere delle convenzioni, condizione che rende la qualifica di ἀδέητος alquanto improbabile.

³¹⁷ DK 87B 14 (Harpocr., *Lex. in dec. orat. Attic.* s.v. *διάθεσις*).

³¹⁸ DK 87B10 (=Suid. *Lexicon* s.v. *ἀδέητος*).

³¹⁹ Cfr. lo studio di Momigliano 1930.

³²⁰ Per queste considerazioni cfr. Bonazzi 2013, p. 28.

Un orientamento prevalente della critica ha suggerito di integrare, invece, il frammento con il termine θεός.

Tuttavia, anche questa proposta presenta alcune difficoltà. In primo luogo, l'aggettivo ἄπειρος è problematico, poiché non è usuale parlare del dio come infinito. In secondo luogo, un'integrazione di questo tipo si pone in contrasto con la notizia di Origene, che accusa espressamente Antifonte di aver negato la provvidenza:

Κὰν Δημοσθένης τις οὖν ὁ ῥήτωρ ἢ μετὰ τῆς παραπλησίας ἐκείνω κακίας καὶ τῶν ἀπὸ κακίας αὐτῷ πεπραγμένων, κὰν Ἀντιφῶν ἄλλος ῥήτωρ νομιζόμενος εἶναι, καὶ τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις περὶ ἀληθείας παραπλησίως τῆ Κέλσου ἐπιγραφῇ· οὐδὲν ἥττόν εἰσιν οὗτοι σκώληκες ἐν βορβόρου γωνία τοῦ τῆς ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας καλινδούμενοι.

“E quand'anche uno fosse l'oratore Demostene con tutta la sua malvagità e con le azioni che ha compiuto per cattiveria, o se anche fosse Antifonte, un altro conosciuto come oratore nei libri intitolati *Verità* (circa come il titolo di Celso) eliminava la provvidenza, non per questo costoro sono meno vermi che strisciano nell'angolo fangoso dell'ignoranza e dell'ottusità”³²¹.

Infine, nella testimonianza senofontea Socrate si oppone ad Antifonte definendo il divino come “ciò che non ha bisogno di nulla”:

ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένω τρυφῆν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.

“Mi sembra, Antifonte, che per te la felicità consista nel lusso e nella ricercatezza; io invece ritengo che non aver bisogno di nulla sia condizione divina, e l'aver bisogno di quanto meno si può, quanto di più vicino allo stato divino. Il divino è il sommo bene: essere quanto più possibili al divino significa essere quanto più possibile vicino al sommo bene”³²².

Pertanto, si deve ipotizzare che il Sofista abbia diverse posizioni sul divino rispetto a quelle che Socrate assume e difende.

³²¹ DK 87 A 13 (=Orig. *Contr. Cels.* IV 25).

³²² DK 87A 3 (=Xen. *Mem.* I 6 sgg.) in parte.

In questa sede, non si intende assumere una posizione nel dibattito sopra menzionato, ma formulare alcune osservazioni sulle cause del disinteresse nei confronti dell'indagine antifontee sulla φύσις, chiarendo il metodo con il quale si intende affrontare le questioni esegetiche e i problemi d'interpretazione menzionati.

La disattenzione per l'indagine antifontea sul tema della φύσις nella filosofia di Antifone è in parte riconducibile al pregiudizio "ancora troppo diffuso" che vuole che "la speculazione dei presocratici si sia concentrata quasi esclusivamente sulla φύσις e sull'origine del cosmo, mentre nel V secolo con Socrate e i sofisti l'interesse si sarebbe spostato sui problemi etici e politici, sul mondo dell'uomo insomma"³²³. Come è stato giustamente sostenuto, Antifonte è un pensatore dalla "vocazione enciclopedica"³²⁴ con interessi variegati ed eterogenei.

Inoltre la difficoltà di determinare l'identità di Antifonte Sofista ha reso arduo tracciare un quadro persuasivo d'insieme.

Una vera e propria *crux* per gli studiosi, infatti, è stata identificare il sofista Antifone e diversificarlo dall'omonimo retore di Ramnunte, a tal punto che determinare l'esistenza di uno o due Antifonti è stato definito come "uno dei problemi più complessi della letteratura greca"³²⁵.

Nell'antichità, com'è noto, a causa della povertà onomastica si attesta la tendenza endemica a chiamare numerose persone con lo stesso nome. Il grammatico Ermogene vissuto nel III secolo d.C. è il primo a sostenere l'opinione che il Sofista e l'oratore non siano una persona sola, distinguendo tra due Antifonti σοφιστεύσαντες:

περι δὲ Ἀντιφῶντος λέγοντας ἀνάγκη προειπεῖν, ὅτι καθάπερ ἄλλοι τέ φασιν οὐκ ὀλίγοι καὶ Δίδυμος ὁ γραμματικός, πρὸς δὲ καὶ ἀπὸ ἱστορίας φαίνεται, πλείους μὲν γεγονάσιν Ἀντιφῶντες, δύο δὲ οἱ σοφιστεύσαντες, ὧν καὶ λόγον ἀνάγκη ποιήσασθαι. ὧν εἷς μὲν ἐστὶν ὁ ῥήτωρ, οὐπὲρ οἱ φονικοὶ φέρονται λόγοι καὶ <οἱ> δημηγορικοὶ καὶ ὅσοι τοῦτοις ὅμοιοι, ἕτερος δὲ ὁ καὶ τερατοσκόπος καὶ ὄνειροκρίτης λεγόμενος γενέσθαι, οὐπὲρ οἱ τε Περί τῆς ἀληθείας (B 1-44) εἶναι λέγονται λόγοι καὶ ὁ Περί ὁμονοίας (B 55-71) (καὶ οἱ δημηγορικοὶ) καὶ ὁ Πολιτικός (B 72-77). ἐγὼ δὲ ἔνεκα μὲν τοῦ διαφόρου τῶν ἐν τοῖς λόγοις τοῦτοις

³²³ Bonazzi 2012, p. 23.

³²⁴ Bignone 1938, p. 38.

³²⁵ Bignone 1974, p. 9.

ἰδεῶν πείθομαι δύο τοὺς Ἀντιφῶντας γενέσθαι (πολὺ γὰρ ὡς ὄντως τὸ παραλλάττον τῶν ἐπιγραφομένων τῆς Ἀληθείας λόγων πρὸς τοὺς λοιπούς), ἔνεκα δὲ τοῦ καὶ παρὰ Πλάτωνι (Menex. 236a) καὶ παρ' ἄλλοις ἱστορουμένου πάλιν οὐ πείθομαι. Θουκυδίδην γὰρ Ἀντιφῶντος εἶναι τοῦ Ῥαμνουσίου μαθητὴν ἀκούω πολλῶν λεγόντων, καὶ τὸν μὲν Ῥαμνούσιον εἰδῶς ἐκεῖνον, οὐπὲρ εἰσὶν οἱ φονικοί, τὸν Θουκυδίδην δὲ πολλῶι κεχωρισμένον καὶ κεκοινωνηκότα τῶι εἶδει τῶν τῆς Ἀληθείας λόγων, πάλιν οὐ πείθομαι. οὐ μὴν ἀλλ' εἴτε εἷς ὁ Ἀντιφῶν ἐγένετο, δύο λόγων εἶδεσι τοσοῦτον ἀλλήλων διεστηκότων χρησάμενος, εἴτε καὶ δύο, χωρὶς ἑκάτερος ὁ μὲν τοῦτο, ὁ δὲ ἐκεῖνο μετελθών, ἀνάγκη χωρὶς περὶ ἑκατέρου διελεθῆναι· πλεῖστον γὰρ ὡς ἔφαμεν τὸ μεταξύ.

“Per parlare di Antifonte è necessario premettere che, come affermano molti altri insieme al grammatico Didimo e come appare inoltre dalle ricerche storiche, di Antifonte ve ne furono diversi; due di queste erano sofisti, ed è di loro che bisogna trattare. Uno è il retore di cui si conservano i discorsi per cause di omicidio, i discorsi politici e altri di genere affine, il secondo è quello di cui si dice che sia stato indovino e interprete dei sogni, a cui sono attribuiti i discorsi sulla *Verità*, sulla *Concordia* e il *Politico*. La differenza di stile tra questi discorsi m'induce a credere che si tratti due Antifonte (in realtà la differenza più notevole è tra quelli intitolati la *Verità* e gli altri), ma se considero quanto riferiscono Platone e gli altri non sono disposto a crederlo. Apprendo inoltre che secondo il parere di molti Tucidide sarebbe stato allievo di Antifonte di Ramnunte, ma sapendo che il Ramnusio è quello di cui si sono conservati i discorsi per cause di omicidio, e che Tucidide si discosta molto da lui avvicinandosi ai discorsi sulla *Verità*, non riesco a esserne persuaso. Ad ogni modo, ci sia stato un solo Antifonte che abbia usato due stili tanto differenti, o ce ne siano stati due, ciascuno dei quali abbia sviluppato esclusivamente o l'uno o l'altro, è necessario che se ne tratti separatamente: come dicevamo infatti il divario è davvero marcato”³²⁶.

Si aggiunga che Antifonte è in aperta polemica con Socrate, come attestato dalla testimonianza senofontea:

³²⁶ Cfr. DK 87A2 (=HERM. *De Id.* B399, 18R). Di distinguere due scrittori omonimi, entrambi vissuti ad Atene e famosi, non si preoccupano, tuttavia, gli scrittori di Età classica. Dell'oratore conosciamo il nome del padre, Sofilo e del demo, Ramnunte; del Sofista, invece, non sappiamo chi fosse né tantomeno abbiamo indicazioni del nome paterno e del demotico. Nella vita pseudoplutarchea sono riportate notizie biografiche su Antifonte Ramnusio, che in realtà appartengono a entrambi i personaggi: Antifonte avrebbe discusso di filosofia con Socrate; egli avrebbe predicato una τέχνη ἀλυπίας³²⁶. Nei *Memorabili* Senofonte espone una disputa di Antifonte ὁ σοφιστής con Socrate, ma l'epiteto può essere funzionale a distinguere l'Antifonte oratore e sofista dagli altri tra i quali il tragico.

ἄξιον δ' αὐτοῦ καὶ ἄ πρὸς Ἀντιφῶντα τὸν σοφιστὴν διελέχθη μὴ παραλιπεῖν.

“Merita anche che di lui [di Socrate] non si tralasci le discussione che ha avuto con il sofista Antifonte [...]”³²⁷.

Del resto l’ostilità di Socrate con i Sofisti è attestata in numerosi dialoghi platonici, ciò deve aver influenzato non poco il giudizio di parte della storiografia antica. Nelle *Confutazioni sofistiche*, ad esempio, Aristotele bollerà i Sofisti come detentori di un “sapere delle apparenze”.

Per queste ragioni, nel caso delle testimonianze è necessario esaminare le posizioni filosofiche e gli orientamenti culturali dell’autore; oltre a ciò bisogna chiedersi se una testimonianza abbia intenti descrittivi, apologetici ed encomiastici o, al contrario, polemici perché se ne chiarisca in definitiva il valore e il significato complessivo.

Un esempio è la testimonianza di Senofonte in *Mem.* I 6, certamente polemica ed ostile, come si evince da quello che si può definire un intervento metanarrativo dell’autore *in medias res*, dove Senofonte palesa la sua posizione filosocratica a dispetto di quello che in tempi moderni definiremmo *politically correct*:

ἐμοὶ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούοντι ἐδόκει αὐτὸς τε μακάριος εἶναι καὶ τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ καλοκάγαθίαν ἄγειν.

“Quando sentivo questi discorsi a me sembrava che Socrate fosse felice e che guidasse i suoi ascoltatori alla virtù”³²⁸.

La testimonianza di Senofonte non può essere considerata un fedele resoconto storico della polemica tra Socrate il Sofista, ma non può, tuttavia, essere ridotta semplicisticamente a una *fictio* letteraria. Infatti, essa può legittimamente avanzare qualche pretesa di verosomiglianza, se è vero che Efestione si riferisce ai *Memorabili* senofontei come fonte per una ricostruzione

³²⁷ Cfr.. DK87A3 6 sgg. (=XEN. *Mem.* I 6 sgg.) trad. it. M.Bonazzi; cfr. anche DK87A6 (= [PLUT.] *Vit.* X *orat.* 1 p. 883c).

³²⁸ XEN. *Mem.* I 6 14

realistica di Antifonte in polemica con quella irreal e fittizia compiuta dal peripatetico Adrasto³²⁹.

Del resto, il contrasto è attestato anche da Diogene Laerzio che riporta un'affermazione compiuta da Aristotele nel III libro della *Poetica*, secondo cui "un certo" Antioco di Lemno l'indovino Antifonte furono in competizione con Socrate³³⁰.

Si dovrà inoltre procedere a un'analisi critica dei frammenti e, nel caso degli adespoti, studiarne le connessioni e i riferimenti ai frammenti e le testimonianze sicuramente attestate per determinarne l'attribuzione.

Antifonte stesso indica il perché abbia spostato l'attenzione sul νόμος e il suo rapporto con la φύσις e fa intendere per converso qual è l'oggetto privilegiato di indagine nell'opera, cioè la φύσις stessa.

Del resto solo un'analisi scrupolosa e puntuale dei frammenti con a tema la φύσις può dare un'idea della portata e del significato delle indagini che Antifonte ha dedicato al tema della natura, costruendo vere e proprie dottrine positive. Appare così l'immagine di un Antifonte dedito con spirito d'osservazione e attraverso il metodo induttivo a stabilire cos'è la φύσις, nella necessità del suo ordine contro i νόμοι, che non sono le leggi scritte, ma tutto ciò che è prodotto dell'arbitrio della convenzione e dell'artificio dell'accordo.

Si delinea, inoltre, con maggiore chiarezza il senso delle critiche che Platone e parte della storiografia antica rivolgeranno ai Sofisti, evidenziandone la retorica capziosa e i cavilli argomentativi.

In tempi moderni filosofi come Hegel, Nietzsche e Popper spenderanno parole positive sui Sofisti, elogiandone la vocazione antitradizionale e lo spirito critico. In ogni caso, un'interpretazione convincente non deve presupporre una valutazione o un giudizio, sia esso positivo o negativo, né un proprio disegno interpretativo, ma deve basare l'esegesi e l'interpretazione su un esame critico delle fonti.

³²⁹ DK 87A 4 (=ATHEN. XV 673 EF). In realtà la testimonianza è controversa, poiché, come accennato *supra*, si è discusso molto se Antifonte il tragico, Antifonte il Sofista e Antifonte di Ramnunte siano in realtà una sola persona.

³³⁰ DK 87A 5 (=D.L. II 46): τούτῳ [Socrate] τις, καθά φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τρίτῳ Περὶ ποιητικῆς [fr. 75 Rose], ἐφιλονίκηε Ἀντίλοχος Λήμιος καὶ Ἀ. ὁ τερατοσκόπος.

LA NATURA, L'UTILE E L'UOMO

L'etica di Antifonte è stata oggetto di numerose ricostruzioni nel corso del tempo. L'orientamento pressoché unanime della critica riconosce la centralità del frammento 44b affinché si possa ricostruire la dottrina morale del Sofista di Atene. Malgrado ciò, le conclusioni e i risultati ai quali gli studiosi sono pervenuti dopo aver analizzato il frammento, sono in larga parte eterogenee e contrastanti tra loro.

Secondo Guthrie, Furley e Nill, Antifonte si può considerare come un immoralista che persegue l'interesse personale al netto delle inibizioni poste dagli altri³³¹; secondo Saunders, il proponente di leggi naturali che si oppongono al diritto positivo³³²; secondo Havelock, un antinomista radicale che rifiuta il costume e la legge umana in quanto costruito artificiale e difende, invece, un'idea di giustizia come "non aggressione"³³³; secondo Kerferd, Moulton, Saunders e Ostwald, un critico solo delle leggi, ma solo di quelle che sono contro natura³³⁴; secondo Luginbill, un ideologo oligarchico, che diffonde sotto banco una propaganda antidemocratica³³⁵; secondo Reesor, un Sofista impegnato in mere esercitazioni retoriche³³⁶; secondo Kerferd, Moulton, Saunders, e Ostwald, un osservatore imparziale delle inconsistenze che si presentano nelle comuni credenze etiche e politiche³³⁷; secondo Gagarin, Pendrick e Cassin, un pensatore che si sperimenta nel portare allo scoperto le presunte contraddizioni tra natura, da una parte, e cultura, dall'altra³³⁸.

In via preliminare, sia pure cursoria, dobbiamo chiederci la causa di un tale dissenso riguardante aspetti centrali dell'interpretazione della dottrina antifonetea, dato che il consenso si limita al riconoscimento del dato esteriore dell'importanza del frammento 44b. Con molta probabilità, lo stato frammentario delle fonti ha avvalorato l'idea che una ricostruzione sistematica, con pretese di coerenza teorica e consistenza logica, sia solo una pericolosa illusione.

³³¹ Guthrie 1971, Furley 1981, Nill 1985.

³³² Saunders 1977.

³³³ Havelock 1957

³³⁴ Kerferd 1957, Moulton 1972, Saunders 1977-8, Ostwald 1990.

³³⁵ Luginbill 1977.

³³⁶ Reesor 1987.

³³⁷ Kerferd 1957, Barnes 1982, Dillon 1984, Ostwald 1990.

³³⁸ Gagarin 2002 e 2007, Pendrick 2002 e 2007, Cassin 2000 pp. 957-976 che riprende Cassin 1995.

In senso assoluto, ci sembra che si possa condividere la necessità di porre un limite oggettivo e strutturale al recupero del sistema di pensiero antifonteo nella sua interezza. Diversa è la questione, però, in termini relativi, ossia se si chiediamo se si possano recuperare, con qualche pretesa di sistematicità, le linee guida del pensiero morale di Antifonte entro e non oltre il frammento 44b e il resto delle fonti delle quali è possibile disporre.

Dopo aver definito la giustizia come il divieto di trasgredire alle leggi della propria città di appartenenza, Antifonte si pone il problema se comportarsi in modo giusto sia utile per l'individuo, al quale egli risponde con una soluzione di ordine pragmatico, come abbiamo avuto modo di illustrare in precedenza. In casi di visibilità pubblica, conviene celebrare (lett. rendere grandi) le leggi, ma in assenza di testimoni, è preferibile, invece, disattendere a quelle leggi che siano "ostili" alla natura.

Prima di entrare nel merito del problema, dobbiamo compiere alcune considerazioni preliminari. L'impostazione del problema, come del resto anche la soluzione che si propone, si basa sull'assunto di fondo che l'interesse individuale non coincida con la giustizia politica. Ammettiamo, per converso, che queste due dimensioni si trovino a coincidere. In questo caso, se l'individuo conformasse il proprio comportamento a una logica utilitaristica, agirebbe anche in modo giusto; viceversa, se il cittadino agisse in modo giusto, egli massimizzerebbe altresì il proprio utile. Quest'ipotesi, seppure auspicabile, è, tuttavia, presto smentita dai fatti, come Antifonte stesso ci ricorda:

ἔστι δὲ πάν<τως> τῶνδε ἔνεκα τούτων ἢ σκέψις, ὅτι τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμῖως τῇ φύσει κείται·

"L'indagine su tali cose avviene per questo, perché la maggior parte di ciò che è giusto secondo legge si trova ad essere ostile alla natura"³³⁹.

Dobbiamo notare che la prospettiva antifonteica è di tipo consequenzialistico, poiché il processo decisionale si basa, infatti, su una valutazione delle conseguenze sia del danno secondo natura che di quello secondo convenzione. Una volta che le conseguenze siano individuate, si può procedere

³³⁹ P.Oxy. 1364 fr.b II 23-30.

allora a una loro valutazione comparativa per decidere quale corso d'azione conviene intraprendere. Se il concetto di giusto trova una sua apposita definizione all'inizio del frammento, rimane, invece, da spiegare cosa dobbiamo intendere per utile (ξυμφέρων). Antifonte mette in rapporto l'utile con il piacere:

οὔκουν τὰ ἀλγύνο(υ)ντα ὀρθῶι γε λόγῳι ὀνίνησι τὴν φύσιν μάλλον ἢ τὰ εὐφραίνοντα· οὔκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴη τὰ λυποῦντα μάλλον ἢ τὰ ἡδοντ<α>· τὰ γὰρ τῶι ἀληθεῖ ξυμφέροντα οὐ βλάπτειν δεῖ, ἀλλ' ὠφελεῖν. τὰ τοίνυν τῆι φύσει ξυμφέροντα [...] οἴπινες ἂν πα]θόντες ἀμύνωνται κ]αὶ μὴ αὐτοὶ ἄρχ]ωσι τοῦ δρᾶν· καὶ οἴπινες ἂν τοὺς γειναμένους καὶ κακοὺς ὄντας εἰς αὐτοὺς εὖ ποιῶσιν· καὶ οἱ κατομνυσθαι διδόντες ἑτέροις, αὐτοὶ δὲ μὴ κατομνύμενοι.> καὶ τούτων τῶν εἰρημένων πόλλ' ἂν τις εὔροι πολέμια τῆι φύσει· ἔνι τ' ἐν αὐτοῖς (δ) ἀλγύνεσθαι τε μάλλον, ἐξὸν ἦττω (ι), καὶ ἐλάττω ἡδεσθαι, ἐξὸν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν³⁴⁰.

"e così, neppure sarà giovevole ciò che da dolore più di ciò che dà piacere; ciò che è veramente giovevole, infatti, non deve danneggiare ma essere utile. Dunque le cose che giovano alla natura [...] e quanti subendo un'offesa (V) si difendano e non offendano loro per primi; e quanti trattino bene i genitori anche se malvagi verso di loro; e quanti differiscano agli altri il giuramento non giurando essi stessi. Anche nei casi citati, si potrebbero trovare molti elementi ostili alla natura: essi comportano una sofferenza maggiore, essendone possibile una minore, e un piacere minore, essendone possibile uno maggiore, e subire un'offesa essendo possibile non subirla".

Come si può notare, il "veramente giovevole" è presentato come un concetto distinto dal piacevole, cioè ciò che reca piacere ed è fatto poi coincidere con l'utile³⁴¹. Ne segue che l'utile è un concetto connesso con il piacere, ma non si può, in definitiva, identificare con esso. L'utile è, infatti, un concetto-funzione che prevede l'uso di qualcosa per raggiungere uno scopo. Nella fattispecie specifica, l'utile si definisce rispetto alla natura umana.

È fondamentale, quindi, capire quale sia il significato della natura umana secondo Antifonte. Abbiamo già accennato a questo problema, adesso si tratta, però, di comprendere in quale misura la natura possa rappresentare una guida

³⁴⁰ P.Oxy. 1364 fr.b 14-24; IV 33-V 6-13.

³⁴¹ Interpretiamo il verbo modale "dover" come indice del fatto che si tratta un'esortazione a tenere presente che l'obiettivo non è il piacere, ma l'utile, concetto che al suo interno può comprendere momenti sia di piacere che di sofferenza.

per il comportamento umano. Un elemento centrale ai fini della risoluzione di questo problema è definire l'accezione semantica dell'espressione vaga ed indeterminata τὰ τῆς φύσεως.

Per molto tempo, si è pensato che dietro τὰ τῆς φύσεως si adombrasse un riferimento a inclinazioni, regole, tipologie di comportamento normanti ed addirittura "leggi naturali". Se così fosse il conflitto che rappresenta il filo conduttore del frammento sarebbe, in effetti, tra leggi di natura e leggi positive (e/o concezioni sociali e politiche). Quest'interpretazione si è rivelata, però, erronea. In primo luogo, essa non collima con la concettualizzazione della natura che Antifonte propone nei frammenti, ma abbiamo ci siamo occupati di quest'argomento in precedenza. Inoltre, si esaurisce la prospettiva di Antifonte in una dicotomia tra leggi naturali e leggi positive che non rende giustizia alla complessità degli argomenti che egli elabora.

D'altro canto, le interpretazioni descrittive hanno sicuramente il merito di aver proposto una più esatta comprensione di cosa sia la natura nella prospettiva antifontea, ma, hanno affermato, in certa misura, ciò che intendevano negare nel calcare la mano sul fatto che la natura abbia solo un aspetto descrittivo. Infatti, si presume in queste ricostruzioni che il contrario di "normativo" sia "descrittivo". Un simile problema può avere senso nella riflessione che David Hume, ma non è forse del tutto senato nel contesto della dottrina antifontea. È vero, infatti, che la natura è concepita da Antifonte in termini descrittivi, ma il problema che egli si pone non è estromettere da essa una qualsivoglia carica normativa. Antifonte intende spiegare, invece, in quale modo e fino a che punto la natura dell'uomo possa orientare il comportamento umano, ammesso che ad essa non appartenga in modo intrinseco nessuna carica deontologica. Detto questo, possiamo provare a chiarire il significato di τὰ τῆς φύσεως con le parole che Antifonte stesso usa:

νε[νο]μοθε[έ]ται γὰρ [έ]πί τε τοῖς ὀφ[θ]αλμοῖς, ἃ δεῖ αὐτο[ὺ]ς ὄραν καὶ ἃ οὐ
[δεῖ]· καὶ ἐπὶ τοῖς ὠσίν, ἃ δεῖ αὐτὰ ἀκούειν καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ τῇ γλώττῃ, ἃ [τε]
δεῖ αὐτὴν λέγειν καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ ταῖς χερσίν, ἃ τε δεῖ αὐτὰς ὄραν καὶ ἃ οὐ
δεῖ· καὶ ἐπὶ τοῖς ποσίν, ἐφ' ἃ τε δεῖ αὐτοὺς ἰέναι καὶ ἐφ' ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ τῷ νῶ,
ὧν τε δεῖ αὐτὸν ἐπιθυμεῖν καὶ ὧν μὴ

"È stato infatti stabilito per quanto riguarda gli occhi, che cosa devono (III) vedere e che cosa no; e riguardo alle orecchie, che cosa devono udire e che cosa no; e riguardo alla lingua, che cosa devono dire e che cosa no; e riguardo alle mani, che cosa devono fare e che cosa no; e riguardo ai piedi, verso che cosa devono andare e verso che cosa no; e riguardo all'animo, che cosa deve desiderare e che cosa no"³⁴².

L'ambito semantico delle "cose di natura" si può circoscrivere ora con più chiarezza e precisione. Τὰ τῆς φύσεως sono proprio gli organi anatomici e le funzioni fisiologiche che sono ad essi associati: gli occhi e il vedere, le orecchie e il sentire, la lingua e il parlare, le mani e il manipolare, i piedi e il camminare e, infine, l'animo e il desiderare. Questa concezione è ripresa e confermata anche dalla lettura del papiro ossirinchita 3647, dove l'uguaglianza tra Greci e Barbari è affermata perentoriamente facendo appello alle comuni facoltà naturali, un frammento che abbiamo già citato e che dobbiamo tenere a mente.

L'interesse per la fisiologia si può ricondurre alle ricerche mediche che risultano attestante da disparati frammenti.

Ne cito alcuni in sequenza. Nel frammento b35, si legge, per esempio:

ἔναιμον, καὶ ἐναιμῶδες παρὰ Ἀντιφῶντι.

“«sanguigno» (*enaimon*); Antifonte usa *enaimodes*”³⁴³.

Inoltre:

καὶ Ἀντιφῶν δ' εἶρηκεν·
ἐν ᾧ τὸ ἔμβρυον αὐξάνεται τε καὶ τρέφεται, καλεῖται χόριον.

“E Antifonte afferma: «La membrana in cui l'embrione si sviluppa e si nutra è chiamata placenta”³⁴⁴. (b36).

Ancora:

³⁴² P. Oxy. 1364 fr. b II 30-III 18.

³⁴³ DK 87 B35.

³⁴⁴ DK 87 B36.

πεφοριώσθαι· ... ὅτι γὰρ καὶ ἐπ' ἀνθρώπων τάσσουσι τὴν φορίνην, δῆλον ποιεῖ Ἄντιφῶν ἐν β' Ἀληθείας.

“«Esser coperto di cotenna» ... che venga usato anche in riferimento agli uomini il termine «cotenna» lo mostra Antifonte nel secondo libro della *Verità*.

Antifonte si preoccupa anche della causa del mal di testa:

κεφαλαγία καὶ καρηβαρία ... καὶ καρηβαρικὸν ποτὸν ἢ βρῶμα. τὸ δὲ τοῦτο ποιεῖν καρῶν Ἄντιφῶν φησίν.

«Mal di testa» e «pesantezza di testa». Per indicare quest'effetto Antifonte impiega «intorpidire»³⁴⁵.

Nella *Concordia*, Antifonte fa riferimento ai Macrocefali, una popolazione che è oggetto di studio nel trattato ippocratico *Arie, Acque e luoghi*:

Μακροκέφαλοι· Ἄντιφῶν ἐν τῷ Περὶ ὁμοιοῖας. ἔθνος ἐστὶν οὕτω καλούμενον.

“«Macrocefali»: Antifonte nella *Concordia*. Si tratta di una popolazione chiamata così”³⁴⁶.

Ora si tratta di capire in quale modo la natura così concepita possa interferire con la sfera dell'etica. Come si è fatto notare, il riferimento alle facoltà naturali non implica che il loro uso sia diretto verso il raggiungimento di un fine specifico.

Per esempio, alla menzione dell'udito e delle orecchie non segue un'indicazione di quali suoni si debbano udire, né tantomeno a quella degli occhi e della vista, un'indicazione di quali visioni gli uomini debbano avere. Ancora, l'animo è libero di indirizzare il proprio desiderio in ogni direzione, senza che gli oggetti del suo desiderio siano individuati in modo aprioristico.

³⁴⁵ DK 87 B34.

³⁴⁶ DK 87 B35.

Le facoltà naturali sono, quindi, da una parte, necessarie, dato che a un organo anatomico corrisponde una sola funzione fisiologica. Non si dà mai il caso, infatti, che un individuo veda, per esempio, con le orecchie oppure senta con i piedi. Nella *Fisica*, Aristotele propone di interpretare la natura antifontea come il primo costituente della materia, che non potrebbe essere diverso da come è. L'esempio del letto è illuminante:

Δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ, ἀρρύθμιστον <ὄν> καθ' ἑαυτό, οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀνδριάντος δ' ὁ χαλκός. Σημεῖον δὲ φησιν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἢ σηπεδῶν ὥστε ἀνεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὕσαν ἐκείνην ἣ καὶ διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς.

“Alcuni ritengono che la natura, nel senso della sostanza delle cose naturali, sia per ciascuna cosa il suo primo costituente interno di per sé privo di forma; per esempio che natura di un letto sia letto, di una statua il bronzo. Prova di questo è, dice Antifonte, che, se si seppellisse un letto e la putrefazione acquisisse la capacità di far venire fuori un germoglio, non nascerebbe un letto, ma legno, in quanto l'uno, ossia la disposizione secondo convenzione e secondo arte, esiste per accidente, mentre la sostanza è quella che permane costantemente mentre subisce queste modificazioni”³⁴⁷.

Dall'altra parte, le facoltà naturali sono, però, anche libere, poiché esse si prestano ad essere usate in modi diversi, non essendo le modalità e le direzioni dei loro possibili usi determinati in modo previo.

Vale la pena chiedersi in funzione di cosa l'uomo può fare un uso utile dei propri organi anatomici. Per determinare in cosa consista l'utile o l'interesse personale, è, infatti, fondamentale individuare quale ne sia l'obiettivo specifico. Leggiamo ora questo passo del frammento 44b:

τὸ γὰρ ζῆν [ἐ]στι τῆς φύσεως καὶ τὸ ἀ[ποθανεῖν, καὶ τὸ μὲν [ζῆ]ν αὐτ[οῖς] ἐστι[ν ἀ]πὸ τῶν συμ[φερό]ντων, τὸ δὲ ἀ[ποθανεῖν ἀπὸ τ[ῶν] μὴ συμ[φερό]ντων[ν].

³⁴⁷ DK 87 A15 (=Arist. *Phys.* II193a9).

"Il vivere e il morire, infatti, appartengono alla natura, ed il vivere deriva loro da ciò che giova, il morire da ciò che non giova"³⁴⁸.

La considerazione antifontea chiarisce in quale modo la natura possa orientare l'azione umana senza avere una carica normativa³⁴⁹. L'uso utile delle facoltà naturali è, infatti, quell'uso che è volto a massimizzare per quanto possibile "il vivere"; l'uso inutile è, al contrario, quell'uso tale per cui si cerca di massimizzare per quanto possibile il "morire". Non occorre postulare, dunque, l'esistenza di leggi e inclinazioni naturali affinché la natura acquisisca una qualche rilevanza in ambito etico. Dobbiamo ancora chiarire, tuttavia, cosa si debba intendere con "vivere" e "morire", le due condizioni in funzione delle quali si definisce e assume senso il concetto di utile. Si potrebbe intendere il vivere come la mera sopravvivenza biologica e il morire, per converso, come la cessazione delle funzioni vitali. Se ciò fosse vero, allora non si capirebbe, però, in quale modo leggi possano contrastare la vita umana. Il contrasto avrebbe, infatti, luogo solo nei casi in cui le leggi prevedano la pena capitale, sanziando la violazione della legge con la morte del trasgressore. Antifonte si premura, tuttavia, di specificare che le convenzioni si oppongono alle "cose della natura" nella maggior parte dei casi, quindi non possiamo limitare il contrasto solo alla minoranza di casi in cui è prevista la pena di morte.

Con buona probabilità, dobbiamo allargare la nostra prospettiva intendendo con "vivere" il "vivere bene". La dottrina antifontea si configurerebbe come "un'etica del benessere". A conferma di ciò, citiamo un segmento del battibecco che contrappone Antifonte a Socrate, secondo il resoconto che Senofonte ci riporta nei *Memorabili*.

Ecco, la replica di Socrate a uno dei veementi attacchi di Antifonte:

δοκεῖς μοι, ὦ Ἀντιφῶν, ὑπειληφέναι με οὕτως ἀνιαρῶς ζῆν, ὥστε πέπεισμαι σὲ μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ ἐλέσθαι ἢ ζῆν ὡσπερ ἐγώ. ἴθι οὖν ἐπισκεψώμεθα τί χαλεπὸν ἦσθησαι τοῦ ἐμοῦ βίου. πότερον ὅτι τοῖς μὲν λαμβάνουσιν ἀργύριον ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀπεργάζεσθαι τοῦτο ἐφ' ᾧ ἂν μισθὸν λάβωσιν, ἐμοὶ δὲ μὴ λαμβάνοντι οὐκ ἀνάγκη διαλέγεσθαι ᾧ ἂν μὴ βούλωμαι; ἢ τὴν δίαιτάν μου φαυλίζεις ὡς ἦπτον μὲν ὑγιεινὰ ἐσθίοντος ἐμοῦ ἢ σοῦ, [...] ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν

³⁴⁸ P.Oxy. 1364 fr.b III 25-IV1.

³⁴⁹ Riesbieck 2011, p. 276 sostiene, invece, che la natura rimane normativa anche in questo caso.

μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυάτω τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυάτω τοῦ θεοῦ ἐγγυάτω τοῦ κρατίστου.

"« Antifonte, sembri ritenere la mia vita così triste, che penso preferiresti morire piuttosto che vivere come me. Orsù, dunque, cosa trovi di terribile nella mia vita. Forse il fatto che mentre quelli che accettano denaro hanno l'obbligo di fare ciò per cui sono pagati, io che non ne prendo non sono costretto a discutere con chi non voglio? O forse disprezzi il mio stile di vita perché mangio cibi meno sani dei tuoi o meno nutrienti? [...] Mi sembra, Antifonte, che per te la felicità consista nel lusso e nella ricercatezza; io invece ritengo che non aver bisogno di nulla sia una condizione divina, e l'aver bisogno di quanto meno si può, quanto di più vicino allo stato divino. Il divino è il sommo bene: essere quanto più possibile vicini al divino significa essere quanto più possibile vicini al sommo bene»".

La controreplica socratica ci fa capire, sia pure nel gioco dell'iperbole, che il fine che Antifonte si prefigge è uno stile di vita. Il Sofista, se messo davanti alla scelta se vivere alla maniera di Socrate o morire, sceglierebbe, infatti, la seconda opzione! Sono riportate anche alcune indicazioni degli aspetti che possono caratterizzare uno stile di vita consono dal punto di vista antifonte, per esempio il denaro, come emerge dalla richiesta che di un lauto compenso per l'insegnamento e, inoltre, cibi prelibati e raffinatezze culinarie. Si tratta di casi che esemplificano e chiariscono l'esigenza di uno stile di vita improntato al benessere. La testimonianza senofentea è anche interessante, perché si traccia qui un'equivalenza tra il benessere e la felicità. Se il vivere è il fine, il vivere è il benessere e il benessere è la felicità per l'uomo, allora l'etica antifonte acquisisce una componente eudaimonistica, che solitamente gli studi critici non mettono in luce.

Concludendo, si tratta di approfondire in quale modo la ricerca della felicità applicando il criterio dell'utile alle facoltà naturali possa interferire con l'ambito del νόμος. Abbiamo ricordato che Antifonte qualifica le "cose della natura" come necessarie e al contempo libero. Ora, è chiaro che i νόμοι non possono interferire con l'ambito della necessità, poiché è logicamente impossibile fare in modo che ciò che è necessario sia diverso da come è. Ciò è vero sia nel senso che è impossibile fare in modo che un occhio divenga, per esempio, un orecchio sia nel senso che è impossibile, che un organo anatomico, come

abbiamo già notato, espliciti una funzione diversa da quella che è naturalmente associata ad esso.

Per esclusione, dobbiamo vedere se i νόμοι possano interferire con l'ambito della libertà. Consideriamo il seguente passo:

οὐκ οὐδὲν τ[ῆ]ι φύσει φιλιώτ[ε]ρα οὐδ' οἰκειότ[ε]ρα, ἀφ' ὧν οἱ νόμοι
[ἀποτρέπουσιν] τοὺς ἀν[θ]ρώπ[ου]ς, ἢ ἐφ' [ἐπιτρέ]πουσιν

"In verità, non sono per nulla gradite né meno affini alla natura le cose da cui le leggi distolgono gli uomini di quelle a cui li indirizzano"³⁵⁰.

L'affermazione antifontea non è immediatamente intellegibile, si richiede pertanto uno sforzo per ricostruire quale sia il corretto significato. Secondo un'interpretazione, Antifonte intenderebbe dire che tanto gli obblighi quanto i divieti sono ostili alla natura³⁵¹. Le convenzioni, dobbiamo tuttavia notare, si manifestano o nella forma di obblighi o in quella di divieti nella misura in cui intendono avere una presa sul comportamento di un individuo. Se così fosse, il contrasto avrebbe luogo nella totalità dei casi e non solo nella maggior parte dei casi.

Seguendo la nostra interpretazione della natura antifontea, possiamo pensare che divieti ed obblighi siano, invece, ostili alla natura in quanto impongono un fine specifico su di essa, restringendo e limitandone il campo di attività. In questo senso obblighi e divieti si possono ritenere entrambi ostili alla natura qualora impongano agli individui di usare le facoltà naturali in vista del raggiungimento di un fine che sia diverso dal benessere, minimizzando invece di massimizzare il loro utile. Per fare un esempio, essi possono imporre la necessità di fare testimonianza a favore della vittima e contro l'aggressore, esponendosi a possibili ritorsioni, perché il testimone rischia di subire ingiustizia, pur non avendola commessa. Si tratta di un chiaro uso inutile della lingua.

Riesaminiamo sotto questa nuova luce la soluzione che Antifonte propone all'inizio del frammento, cioè infrangere le leggi solo in assenza di testimoni, scongiurando così il rischio di essere puniti. A ben vedere, si tratta di un chiaro

³⁵⁰ P.Oxy. 1364 fr.b III 19-25.

³⁵¹ Riesbeck 2011, p. 274 e anche Pendrick 2002, pp. 331-332.

e lampante esempio di un calcolo dell'utile. Come Kerferd nota, l'individuo che si trova sotto l'osservazione di altre persone si trova in una "situazione impossibile", dal momento che qualsiasi cosa faccia, egli è destinato a soffrire in un modo o nell'altro³⁵². Converrà, dunque, in questo caso minimizzare il grado di possibile sofferenza. Conosciamo i danni che si causano alla natura, calcoliamo ora il danno che conseguirebbe all'infrazione del νόμος e, dopo aver comparato i risultati, decidiamo come agire. Secondo alcuni interpreti, Antifonte arriva alla conclusione secondo cui i danni inflitti dall'infrazione dei νόμοι sono superiori a quelli inflitti alla φύσις, visto che egli teorizza la convenienza di celebrare le leggi se osservati da testimoni³⁵³, ma questa conclusione non ci sembra pienamente condivisibile. Se il fine naturale è il benessere, il problema è costituito dai danni che il νόμος può infliggere al suo raggiungimento.

Per esempio, la pena e il biasimo collettivo sono condizioni che generano una condizione di malessere nell'individuo, rendendogli, in effetti, la vita difficile. Il calcolo avviene, quindi, sempre sulla base della comparazione dei danni inflitti alla natura umana. La tesi secondo cui il danno inflitto dai νόμοι si verifica secondo "opinione" non intende significare che esso sia irreali, ma fa riferimento piuttosto al fatto che il danno è inflitto a causa dell'opinione (διὰ δόξαν) collettiva³⁵⁴, perciò entrambi si configurano come fattispecie di danno reale.

³⁵² Kerferd 1957, p. 28.

³⁵³ Riesbeck 2011, p. 271

³⁵⁴ Riesbeck 2011, p. 217

CONCLUSIONI

A conclusione di questo percorso, è opportuno riassumere quanto abbiamo detto finora, mettendone in risalto i punti chiave.

Tema e problema centrale di questa tesi è come l'ambito del νόμος sia stato concettualizzato ed esaminato in rapporto a quello della φύσις. Riprendiamo ora, brevemente, i punti fondamentali. Nel primo capitolo, che assume una funzione introduttiva, ci siamo occupati di alcuni trattati ippocratici come *Antica medicina*, *Arie, acque e luoghi* e la *Malattia sacra*.

Per iniziare, come emerge dalla disamina dell'*Anonimo Londinese*, il concetto di natura non è univoco e alieno da controversie nel *Corpus Hippocraticum*, al contrario, esso è oggetto di discordia tra dottori ippocratici. Secondo i monisti, la natura umana si può ridurre, in ultima analisi, a una sola componente come il flegma o la bile. Secondo i pluralisti, come l'autore del trattato *la Natura dell'uomo*, l'uomo è composto, invece, da quattro umori che si trovano in relazione tra loro: bile nera, bile gialla, flegma e sangue.

In *Antica medicina* la fondazione della medicina in quanto τέχνη si pone al confine tra l'ambito della natura e quello della cultura. In particolare, da un lato la medicina è equiparata alla dietetica, che, come abbiamo visto, è l'attitudine naturale di nutrirsi e soddisfare quindi, da parte dell'uomo, i propri bisogni naturali, dall'altro, invece, la medicina andrebbe oltre la dietetica nel presentarsi come l'arte (e dunque l'attività convenzionale) di manipolare i cibi, in caso di malattia, al fine di portare il paziente alla guarigione.

In *Arie, acque e luoghi*, come abbiamo visto, la natura umana è presentata come un sistema aperto, in quanto essa è, infatti, in un rapporto continuo con l'ambiente circostante. Per queste ragioni, il medico non si può limitare a studiare la fisiologia umana in senso stretto. Egli deve studiare anche gli eventi astronomici, le condizioni ambientali, climatiche e territoriali del paese in cui si reca, oltre che usanze, costumi ed abitudini delle popolazioni locali.

Il caso dei Macrocefali esemplifica e chiarisce quale sia la relazione tra natura e cultura. I Macrocefali sono un popolo con una singolare usanza,

ossia modellare la testa dei neonati in modo tale che essa assuma una forma allungata. Questa forma è, infatti, ritenuta un segno di valore presso di loro.

A un certo punto, tale usanza è scomparsa a causa della frequentazione oppure della negligenza degli uomini. Se la causa fosse la negligenza degli uomini, cioè il fatto che gli uomini abbiano cessato di modellare la testa degli infanti, non si tratterebbe di un passaggio dalla natura alla cultura, poiché il costume scompare, infatti, con la fine dell'usanza, il che vuol dire che tale uso non si è mai veramente naturalizzato. Nel secondo caso, si pongono problemi teorici non di facile soluzione. La frequentazione degli uomini si può intendere in senso biologico oppure in senso sociologico. Se intendiamo la frequentazione in senso biologico, la testa ha riacquisito la sua forma originaria a causa del fatto che i Macrocefali si sono riprodotti con altri popoli sotto la legge della panspermia; se intendiamo la frequentazione in senso sociologico, la causa è, invece, l'abbandono del precedente costume di modellare la testa e l'adozione dei costumi delle popolazioni con cui si viene in contatto. Comunque sia, ci sembra si possa dire con un certo grado di certezza che natura e cultura interagiscono in un rapporto dinamico e complementare. Come si è notato, si tratta di due serie diverse e in alcuni casi la seconda serie, ossia la cultura, può rientrare nella prima, ossia la natura, per uscirne poi in un secondo momento.

Nella *Malattia sacra* la natura è presentata come un insieme di cause precedenti secondo regolarità. Naturale e regolare sono due attributi della malattia posti in un rapporto di stretta correlazione. Questa concezione della natura come regolarità è opposta all'idea che le malattie siano causate dalle divinità per sanzionare il comportamento umano. Si tratta di un approccio alla medicina, è bene notare, che è in linea con il razionalismo diffuso in epoca classica.

Abbiamo fatto riferimento anche a un altro passo della *MS* su cui vale la pena richiamare l'attenzione ancora una volta. Si dice qui che l'utile è il criterio del "percepire", mentre la convenzione è il criterio del "giudicare". È importante notare che l'autore individui e riconosca due piani distinti e non immediatamente sovrapponibili: da una parte, si trova l'utile naturale sulla base del quale l'uomo giudica le percezioni, dall'altra parte, si trova, invece, la convenzione su cui si basa il giudizio. Si tratta di una constatazione moderna che avvicina l'autore ai sofisti. Le affinità intellettuali non devono, però, indurci a

sovrinterpretare il significato di questo passo e a fare, di conseguenza, dell'autore un epigono dei sofisti.

Nel capitolo 2, si sostiene che per Archelao e gli atei nelle *Leggi* di Platone il convenzionalismo è una risposta, o se vogliamo una reazione, alla concezione materialistica della realtà. Quello che ho cercato di dimostrare qui è come sia il materialismo che il convenzionalismo risultino attestate dalle fonti antiche.

Per cominciare, per quanto riguarda il materialismo, sia Archelao che gli atei spiegano la formazione dell'universo senza ricorrere a entità trascendenti, ma ponendo come causa la repulsione degli opposti. Anche la comparsa delle prime forme di vita è spiegata mediante lo stesso processo, ossia in questo caso si tratterebbe di un caso di generazione spontanea a partire dal fango. Se la nostra interpretazione è corretta, i principi che guidano questo processo sono gli stessi che conducono alla formazione dell'universo, ovvero il caldo e il freddo. Del resto, il materialismo investe anche l'ambito dell'astronomia. Come abbiamo visto, secondo Archelao, i corpi celesti sarebbero composti di materia, nello specifico di metallo infuocato.

Dobbiamo ora spiegare il convenzionalismo. Per Archelao, l'ambito morale e quello sociopolitico sono prodotti da accordi che gli uomini stipulano tra di loro. Secondo la nostra ipotesi, infatti, il convenzionalismo è una reazione alla concezione materialistica della realtà, laddove data l'impossibilità di trovare indicazioni valoriali nella natura gli uomini rispondono facendo ricorso a convenzioni. In quest'ottica si propone un parallelo con gli atei nel X libro delle *Leggi* di Platone, i quali condividono con Archelao l'idea che la natura non sia portatrice di valori.

Il terzo capitolo è dedicato, infine, a Protagora ed Antifonte. Per quanto riguarda il primo pensatore, si cerca di mostrare in via preliminare che l'adozione del "relativismo" non esclude la formulazione di una dottrina che abbia ad oggetto la natura in termini positivi. La tappa successiva è stata vedere quale rapporto intercorra tra la politica, la morale e la natura. Nello specifico, secondo l'interpretazione che abbiamo dato del mito nel *Protagora* di Platone, gli uomini sono animali sociali e politici secondo natura. Si sostiene infatti che l'attitudine alla politica sia una caratteristica intrinseca ed immanente all'uomo, ovvero una capacità ed una tendenza che almeno a livello primordiale, sarebbe nata con l'uomo stesso e che avrebbe poi raggiunto

successivamente livelli di complessità ed elaborazione maggiore con la fondazione della città.

Riguardo ad Antifonte, si è cercato di mostrare innanzitutto come la natura non sia portatrice di valori, esaminando i frammenti che hanno per oggetto la φύσις. La natura si deve intendere piuttosto come l'insieme di organi anatomici e funzioni biologiche del corpo umano, come, per esempio, gli occhi e la vista e l'orecchio e l'udito. Tuttavia, Antifonte dichiara più volte che φύσις e νόμος sono in un rapporto conflittuale, ci dobbiamo, dunque, chiedere quale sia il motivo di questo contrasto.

I νόμοι della città richiedono spesso che l'uomo agisca in modo contrario alle proprie esigenze e ai propri desideri naturali. Si pone il problema di come comportarsi di fronte a leggi che prescrivano di agire contro natura. Antifonte risponde a quest'interrogativo adottando una soluzione pragmatica. Egli sostiene, infatti, che in presenza di testimoni è conveniente rispettare le leggi per via della sanzione che segue alla violazione della legge, in mancanza di visibilità pubblica conviene, invece, assecondare i bisogni naturali anche a costo di trasgredire le leggi della città. Un'altra domanda che ci siamo posti è come la natura possa guidare il comportamento umano, assodato che essa non assuma un valore deontologico nel pensiero antifoneteo. A questo proposito, abbiamo cercato di mettere in risalto il ruolo dell'"utile" naturale. L'uomo ha la capacità naturale di capire quali azioni siano benefiche ed utili a se stesso e quali, al contrario, siano dannose. Così, l'utile diviene il criterio che guida l'azione dell'uomo, promuovendo il proprio interesse personale. L'utile è un concetto che assume senso in funzione di un fine, che per Antifonte è il benessere individuale, cioè la vita non intesa come mera sopravvivenza biologica, ma condizione di agiatezza economica e sociale.

Compriamo un parallelo tra i trattati ippocratici ed Antifonte. Per l'autore di *Malattia sacra*, come abbiamo notato nel primo capitolo, il νόμος è adottato come criterio del διακρίνεσθαι, mentre l'utile sarebbe il criterio dell'αἰσθάνεσθαι. L'autore di *MS* individua, quindi, correttamente due piani non immediatamente sovrapponibili, cioè da una parte quello dell'utile naturale e dall'altra quello della convenzione. Consideriamo il caso di Antifonte. Come *MS*, Antifonte individua il piano dell'utile naturale e quello delle convenzioni politiche. Queste sono le analogie. Antifonte non si limita, però, ad individuare questi due piani, ma li

problematizza fino a contrapporre φύσις e νόμος in un'antitesi radicale. Le convenzioni politiche richiedono spesso, infatti, che l'individuo agisca, suo malgrado, in un modo che non si rivela vantaggioso per se stesso ed è perciò contro natura. L'autore del *MS*, dobbiamo supporre, ritiene dal canto suo che l'utile naturale e l'ambito della convenzione, in ultima analisi, non interferiscano tra loro. Come si è mostrato, nei trattati ippocratici che abbiamo esaminato finora, la dicotomia tra φύσις e νόμος si ricompone in una superiore sintesi, dove queste due dimensioni si armonizzano in una totalità organica.

Affinché si formuli l'antitesi tra νόμος e φύσις, occorre che natura e cultura siano concettualizzate come ambiti di pensiero autonomi e indipendenti l'uno dall'altro. Si tratta di un'acquisizione che si verifica solo nel pensiero di Archelao. Ora, la presa d'atto dell'origine convenzionale dei valori che si ritrova nella dottrina di Archelao può essere adottata per arrivare a conclusioni che sono in un ossimorico contrasto tra loro. Partendo da tale conseguenza, si può, infatti, concludere con Antifonte che le leggi sono, in ultima analisi, "inutili", mettendone in dubbio il preteso vincolo di obbedienza. Altrimenti, è possibile arrivare a una conclusione diametralmente opposta. Possiamo argomentare, infatti, con Protagora che la giustizia politica deve essere osservata proprio dato che essa è il prodotto dell'intelligenza sociale ed è introdotta da accordi comuni. Che patteggiamo con gli uni o con gli altri, vale la pena ripercorrere il modo in cui il contrasto tra natura e cultura può essere formulato.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e traduzioni consultate

Antifonte, *La verità*, a cura di I. Labriola, Sellerio, Palermo 1992.

Antiphon the Sophist. The fragments, a cura di G.J. Pendrick, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Aristophanes, *Clouds. Wasps. Peace*, ed. and transl. by J. Henderson, Cambridge 1998.

Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Lipsia 1918.

Corpus dei papiri filosofici greci e latini: CPF I.1. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, a cura di G. Bastianini e F. Decleva Caizzi, Olschki, Firenze 1989.

Diogenes Laertius, *Life of Eminent Philosophers*, ed. T. Dorandi, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, ed. M. Marcovich, Berlino 1986.

Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino 1965

The Oxyrhynchus papyrus XI (P.Oxy. 1364), a cura di A.S. Hunt e B.P. Grenfell, *The Egypt Exploration Society*, Londra 1915.

The Oxyrhynchus papyrus LII (P.Oxy. 3647), a cura di M. Serena Funghi, *The Egypt Exploration Society*, Londra 1984,

Platone, *Fedone*, F. Trabattoni e S. Martinelli, Torino 2011.

The Presocratic Philosophers, ed. J. Barnes, Londra 1979.

I Presocratici, a cura di M. Reale (trad. di Girgenti), Milano 2006.

Socratis et Socraticorum reliquiae. G. Giannantoni collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit, Napoli 1990.

I Sofisti, a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1954.

I Sofisti, a cura di M. Timpanaro Cardini, Laterza, Bari 1954.

I Sofisti, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattoni, Rizzoli BUR, Milano 2008 (prima ed. 2007).

Die Vorsokratiker: Die Fragmente und Quellenberichte, a cura di C. Rapp, Stoccarda 2008.

Studi e commentari

D. Babut, *La religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*, Paris 1974.

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge Press, Londra 1982 (prima ed. 1979).

C. Bearzot, *L'idea di progresso nel mondo greco*, "Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze", IV (2007), pp. 1-10.

G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.

G. Betegh, *Socrate et Archélaos dans les Nuées*, in A. Laks & R. Saetta Cottone (ed.), *Comédie et Philosophie: Socrate et les "présocratiques" dans les Nuées d'Aristophane*, Paris 2013, pp. 87-106.

G. Betegh, *Archelaus on cosmogony and the origins of social institutions*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", LI (2016), pp. 1-40.

M. Bignone, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Argalià editore, Torino 1974.

E. W. den Boer, *Prometheus and Progress*, in *Miscellanea Tragica in honorem J.C. Kamerbeek*, Amsterdam 1976, pp. 17-27.

M. Bonazzi, *La realtà, la legge, la concordia secondo Antifonte*, "Quaderni di storia", XXVI (2006) pp. 117-39.

M. Bonazzi, *Antifonte e i maestri di infelicità*, "Études platoniciennes", VI (2009) pp. 25-39.

M. Bonazzi, *Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini*", in F. Calabi and S. Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 41–57.

M. Bonazzi, *Sofisti*, Carocci, Roma 2013 (prima ed. 2010).

M. Bonazzi, *Antifonte presocratico*, "Elenchos", XXXIII (2012) pp. 21-42.

D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1986.

A. Brancacci, *La dottrina riservata di Protagora (Plat. Theaet. 152c7-e1)*, "Méthexis" XXIV (2011), 87–108.

S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, 2012.

W. Burkert, *Impacts and Limits of the Idea of Progress in Antiquity*, in A. Burgen et al. (edd.), *The Idea of Progress*, Berlin-New York 1997, pp. 19-46.

G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei preosocratici I. Il piacere e il desiderio*, Loffredo Editore, Napoli 1983.

G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura Book Five*, Oxford, 2003.

T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland, 1967.

P. Curd, *The Legacy of Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1998, pp. 1 31 -54.

P. Curd, *The Metaphysics of Physics. Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras*, in C. Caston e W. Graham (a cura di), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot 200

P. Curd, and Graham, D. W. (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, 2008.

P. Curd e R.D. McKirahan, *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*, Indianapolis, 2011.

F. Decleva Caizzi, *Ricerche su Antifonte. A proposito di POxy 1364 fr. 1*, in M. Papasso, F. De Martino, P. Rosati (a cura di), *Studi di filosofia presocratica*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 191-208.

F. Decleva Caizzi, *Il nuovo papiro di Antifonte*, in F. Adorno, F. Decleva Caizzi, F. Lasserre, F. Vendruscolo, *Protogara, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Olschki, Firenze 1986 pp. 311-31.

F. Decleva Caizzi, *Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice*, in A. A. Long (a cura di), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 311-31.

P. Demont, *Socrate et le cresson (Aristophane, Nuées, v. 218-238)*, in Stylus: la parole dans ses formes. Mélanges Jacqueline Dangel Paris, 2010), 389-97; rist. in Cahiers du théâtre antique I, 2015, 95-104.

De Mahieu Wauthier. *La doctrine des athées au Xe livre des Lois de Platon* Revue belge de philologie et d'histoire, XLI (1963), pp. 5-24;

J. De Romilly, *La legge nel pensiero greco*, Milano 2005 (prima ed. 2001).

H. Diels, *Über Leukipp und Demokrit' ['Leukipp']*, in *Verhandlungen der 35 Vers. der deut. Philologen und Schulmänner zu Stettin 1880* pp. 96– 109, Lipsia 1881.

U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977.

H. Diller, *Hippokratische Medizin und Attische Philosophie*, "Hermes", LXXX (1952), 385-409,

R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973.

J. Ducatillon, *Polemiaues dans la Collection Hippocratique*, Parigi 1977, pp. 159-79.

L. Edelstein, *Empiricism and Skepticism in the teaching of the Greek Empiricist school*, in O. Temkin and C.L. Temkin (edd.), *Ancient Medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore 1967, pp. 195-203.

L. Edelstein, *The idea of Progress in Classical Antiquity*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1967.

C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge 1988.

D.J. Furley , *Anaxagoras in Response to Parmenides*, in ID., *Cosmic Problems*, Cambridge 1989, pp. 47-65

M. Gagarin, *Antiphon, the Athenian. Oratory, law and justice in the age of the Sophists*, Austin 2002.

M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli 1956 (rist. Napoli 1993).

Th. Gomperz, *Pensatori greci*, 4 voll., , Firenze 1933 (I e II), 1944, (III), 1962 (IV).

D. W. Graham, *The Postulates of Anaxagoras*, "Apeiron" , 26 (1994), pp. 33-121.

R. Güremen, *The Myth of Protagoras: A Naturalist Interpretation*, "Méthexis", 29 (2017), pp. 46-58

W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1969.

F. Heinimann (first ed. 1945), *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Stoccarda 1965.

A. Jochen, *Sokrates als Naturphilosoph in Aristophanes Wolken*, in idem (Hrsg.), *Philosophie und Dichtung im antiken Griechenland*, Stoccarda 2007 (Philosophie der Antike 23), pp. 103–120.

C. H Kahn, *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, "Phronesis", 42 (1997), pp. 247-62.

C.H. Kahn, 'The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century', in G. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, 1981, 92-108.

G.B. Kerferd, *Plato's Account of the Relativism of Protagoras*, "Durham University Journal", XLII (1949), pp. 20–34

G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, "Hermes", Einzelschriften XLIV, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1981.

G.S Kirk, J.E Raven, Jand Schofield, M., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983.

P. Lain-Entralgo, 'Quaestiones hippocraticae disputatae tres', in L. Bourgey and J. Jouanna, ed., *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leida 1975.

A. Laks Diogène d'Apollonie: *la dernière cosmologie présocratique*, Lille 1983.

A. Laks, *Encore une histoire primordiale de la théorie* in Laks and Saetta Cottone (eds.), *Comédie et philosophie*, pp. 227-234.

A.Laks, *Introduction à la 'philosophie présocratique'*, Parigi 2006.

A. Laks and Saetta Cottone, R. (eds.), *Comédie et philosophie: Socrate et les 'présocratiques' dans les Nuées d'Aristophane*, Parigi 2013.

G.E.R. Lloyd, 'Aspects of the interrelations of medicine, magic and philosophy in ancient Greece', *Apeiron*, 9 (1975), pp, 1-16.

G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979.

A. Long, (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999. [Hippocrates]

J. Longrigg , 'Ancient Medicine and its intellectual context' in F. Lasserre and P. Mudry (edd.), *Formes de la pensées dans la Collection Hippocratique*, Ginevra 1983, pp. 249 -256.

J. Longrigg, '*Philosophy and Medicine: some early interactions*', Harvard Studies in Classical Philology 67 (1963).

R. D. Luginbill 1997, *Rethinking Antiphon's Περὶ Ἀληθείας*, "Apeiron", XXX pp. 163-168.

S. Luria, *Eine politische Schrift des Redners Antiphon aus Rhamnus*, Hermes, (LXI) pp. 343-348.

D. M. MacDowell, *The law in classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca 1978.

W. Mann. *Anaxagoras and the Homoiomere*, in "Phronesis", XXV (1980), pp. 228-49;

J. Mansfeld, *review of G. Naddaf, L'Origine et l'évolution du concept grec de phusis*, in *Mnemosyne*, 50 (1997), 754-8.

J. Mansfeld (with O. Primavesi), *Die Vorsokratiker*, Stoccarda 2011.

M. Marcovich, *Hippolytus: Refutatio omnium haeresium*, Berlin 1986.

R. Mayhew, *Plato: Laws 10*, Oxford 2008.

R.D McKirahan, *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis 2010.

P. Meineck, *Aristophanes' Clouds*, with an introduction by Ian C. Storey, Indianapolis 2000.

H.W. Miller, "The concept of the divine in *De morbo sacro*' in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84, 1953, pp. 1-15;

A. A. Momigliano, *Sul pensiero di Antifonte il sofista*, *Rivista di filologia*, VII (1930) pp. 129-40.

G. Naddaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewiston, NY, Queenston, Ont. e Lampeter 1992.

G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, Albany, NY, 2005. Patzer, A., 'Sokrates und Archelaos: historische und fiktionale Texte über den jungen Sokrates' in W. von der Weppen and B. Zimmermann (eds.), *Sokrates im Gang der Zeiten*, Tübingen 2006.

Narcy, M. (2008), 'Three Versions of the Nomos – Physis Antithesis: Protagoras, Antiphon, Socrates', in: A. Pierris (ed.), *Physis and Nomos: Power, Justice and the Agonistical Ideal of Life in High Classicism*, Institute for Philosophical Research, Conference Series 4, pp. 381–400.

W. Nestle, 'Hippocratica', *Hermes* LXXIII (1938), pp. 1-16.

M. Nill, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leida 1985.

H.W. Norenberg, *Das Göttliche und die Natur in der Schrift lieber die heilige Krankheit*, Bonn 1968.

C. Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Londra 1997.

M. Ostwald, *Nomos and Physis in Antiphon's Περὶ Ἀληθείας* in *Cabinet of Muses. Essay on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, a cura di M. Griffiths D.J. Mastronarde, Atlanta.

G. J. Pendrick, *Once Again Antiphon the Sophist and Antiphon of Rhamnus*, *Hermes*, CXV (1987) pp. 47-60.

M. Pohlenz, *Nomos und Physis*, *Hermes*, (LXXXI) 1953, pp. 418-438.

S. Prince, *The Peripatetic Hippocrates and Other Monists in the Anonymus Londiniensis in Ancient concepts of the Hippocratic : papers presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium*, Austin 2008, pp. 99-116.

M. Rashed, *Aristophanes and the Socrates of the Phaedo*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", XXVI (2008), 107-36.

M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino 2009.

M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze 1978.

M. Schofield, *review of G. Naddaf, The Greek Concept of Nature*, in *Classical Review*, LVI (2006), pp. 14-16.

K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze) Buch VIII-XII. Übersetzung und Kommentar*. Gottinga 2011.

D. N. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley 2007 (trad. It, a cura di F. Verde, 2007).

D. N. Sedley, *The atheist underground* in in Harte, Verity, Lane, Melissa (eds), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge 2013, pp. 329–348.

R. Sorabij, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Londra 1993

G. Stamatellos, *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings*, Chichester 2012

J. Tate, *On Plato: Laws X 880 CD*, "Classical Quarterly", XXX (1936), pp. 48-54.

C.C. W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto 1999.

A. Thivel, 'Le "divin" dans la Collection Hippocratique',

V. Tilman, *Archélaos d'Athènes*, "Revue de philosophie ancienne", XVIII (2000), pp. 65- 107.

E. F. Turner, *I papiri greci* (trad. it; ed. or.1968), Carocci, Roma 2013.

Ph.J. van der Eijk, *The theology of the Hippocratic treatise On the sacred disease*, "Apeiron", XXIII (1990), pp. 87-120.]

P. Vander Waerdt, *Socrates in the Clouds*, in P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca, NY, e Londra 1994, pp. 48-86.

G. Veneciano, *Una investigación sobre el comportamiento humano*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, (LXXXIX) pp. 87-115.

G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, "Philosophical Review", LIV (1945), pp. 578 -92.

J. Warren, *Presocratics*, Stocksfield 2007 (trad. it. a cura di F. Verde, 2009).