

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

ANNABELLA LAMPUGNANI
Il ciclo nel pensiero greco
fino ad Aristotele. Evoluzione
storica di un'idea e
sue implicazioni teoretiche

Firenze, La Nuova Italia, 1968

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 47)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XLVII

SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

13

ANNABELLA LAMPUGNANI

IL CICLO NEL PENSIERO GRECO
FINO AD ARISTOTELE

EVOLUZIONE STORICA DI UN'IDEA
E SUE IMPLICAZIONI TEORETICHE



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

DIRITTI RISERVATI

1^a edizione: giugno 1968

Tutti i diritti di traduzione e di riproduzione (anche di semplici brani riprodotti per radiodiffusione) sono riservati per tutti i paesi, compresi i Regni di Norvegia, Svezia e Olanda.

Printed in Italy

© Copyright 1968 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

*A mia Madre
che mi ha educata
alla dignità
del lavoro.*

La ricerca appare notevole per la vastità e la compiutezza del materiale raccolto, sempre criticamente interpretato, anche, ove necessario, con argomenti filologici per una più sicura interpretazione dei testi. Ma soprattutto, lo studio si raccomanda per alcuni risultati positivi e veramente nuovi:

- a) *alcuni criteri d'interpretazione della realtà e alcuni motivi ricorrenti appaiono aver trovato nella concezione del ciclo uno dei loro più decisivi momenti genetici;*
- b) *il motivo del ciclo è risultato essere una delle forme più caratteristiche della mentalità greca, tant'è vero che trapassa dalla religione alla filosofia e alla letteratura (stile e metrica). Non solo; ma, pur essendosi proposta di limitare la ricerca fino ad Aristotele — perché in questo pensatore il problema conclude il suo periodo costruttivo, in quanto dal momento ateistico del ciclo (che è quello originario) si arriva alla sua divinizzazione — l'A. ha sentito la necessità di indagare, sia pure per sommi capi, il Fortleben di questo aspetto del pensiero greco per constatarne la vitalità e la validità e confermare che corrisponde a una ben caratteristica forma mentis dei greci.*

Questa indagine mi sembra dunque opportuna per poter interpretare di volta in volta manifestazioni della speculazione e dell'arte greche ispirate, più o meno consapevolmente, dall'idea di ciclo.

MARIO UNTERSTEINER

Ordinario di storia della filosofia antica

I N D I C E

<i>Presentazione</i>	Pag. XIII
CAPITOLO I - Uno spiraglio sul problema del ciclo nelle laminette « or- fiche »	» 1
» II - Origine del concetto di « Grande Anno »	» 11
» III - Il problema del ciclo storico in Esiodo	» 20
» IV - La prima formulazione filosofica di ciclo	» 28
§ I: Anassimandro	» 28
§ II: Anassimene	» 36
» V - Gli « Orfico » Pitagorici	» 39
§ I: I Pitagorici	» 39
§ II: Pindaro	» 47
§ III: Alcmeone	» 50
» VI - Senofane e Parmenide - Dal ciclo naturistico alla critica del ciclo	» 55
» VII - ΩΛΟΣ ΑΝΩ ΚΑΤΩ ΜΙΑ ΚΑΙ ΩΥΤΗ	» 60
» VIII - Empedocle e il grande ciclo cosmico	» 68
» IX - Anassagora e l'aporia del ciclo	» 79
» X - Atomismo e sopravvivenza del ciclo	» 84
» XI - Dal ciclo meccanico al ciclo divino	» 90
§ I: Platone	» 90
§ II: Epinomis	» 114
» XII - Universalità del ciclo nel macrocosmo e nel microcosmo secondo Aristotele	» 118

CAPITOLO XIII - Il ciclo come categoria del pensiero greco	Pag. 133
§ I: Il « ciclo » nella espressione letteraria	» 133
§ II: Polibio	» 136
» XIV - Motivi teoretici nell'idea di ciclo	» 143
BIBLIOGRAFIA	» 151

CAPITOLO I

UNO SPIRAGLIO SUL PROBLEMA DEL CICLO NELLE LAMINETTE « ORFICHE »

Credo opportuno, prima di affrontare il problema teoretico connesso con quello del ciclo, rifarmi ad alcuni documenti di carattere religioso che mi sembrano a questo proposito illuminanti: le laminette « orfiche » di Turi.

Gli unici testi che possediamo di epoca sicuramente antica (IV-III secolo a. C.), probabilmente espressione della dottrina professata dalle sette « orfiche »¹, sono i versi incisi su sottili laminette d'oro rinvenute nelle tombe in epoche diverse, alcune nella Magna Grecia, altre a Creta. Delle laminette, le piú antiche si trovano tra quelle provenienti dall'Italia Meridionale, che si ritiene risalgano al IV secolo a. C., mentre quelle rinvenute a Creta sono piú recenti, certamente non anteriori al II secolo a. C.

L'importanza di questi documenti consiste nel fatto che essi sono i soli di epoca preellenistica pervenutici direttamente. Prima del rinvenimento delle laminette auree, cioè, la dottrina dell'« orfismo » era nota

¹ I. M. LINFORTH, *Arts of Orpheus*, dà una definizione dell'orfismo in generale che egli rifiuta di riconoscere come un corpo unico di pratiche e di dottrine facente capo al mitico Orfeo e a libri sacri a lui attribuiti: « Bisogna dunque concludere che il nome di Orfeo poté essere, e fu, associato con piú di una particolare istituzione religiosa ». Per cui « non bisogna ritenere che ogni forma di religione che è associata col suo nome appartenga a una singola particolare istituzione religiosa... Noi non dobbiamo interpretare tutti gli elementi orfici, anche se essi sono suggellati dal suo nome, come frazioni di un singolo tutto che può essere sommato per dimostrare come questo sia un tutto semplicemente perché essi hanno un denominatore comune. Qualunque significato noi vogliamo attribuire alla parola "orfico", non possiamo però usarla per caratterizzare un'idea o una pratica come appartenente a una sola istituzione orfica, come se ve ne fosse stata solamente una » (p. 67).

solo attraverso frammenti provenienti da citazioni ed elaborazioni di vari autori in varie epoche, senza parlare dei più tardi « inni orfici ».

La fonte più abbondante ma tardiva è costituita dalle testimonianze neo-platoniche, cioè da Proclo, Damascio, Ermia. In questo vasto materiale non è tuttavia facile distinguere il nucleo dottrinario originale dalla successiva elaborazione compiuta dai filosofi neo-platonici. Pure ad epoca ellenistica risalgono inoltre alcuni scritti in prosa e parti delle teogonie « orfiche » antiche. Prima del rinvenimento delle laminette auree, le uniche testimonianze sicure erano costituite perciò da citazioni di alcuni versi ad opera di altri autori antecedenti al II secolo a. C. È quindi chiaro il grande valore dei documenti in questione riguardo l'originaria dottrina « orfica ». Le laminette furono trovate accanto agli scheletri, alcune presso la mano, altre presso il capo. I versi incisi sulle laminette, quasi tutti esametri tranne poche formule rituali in prosa, sono degli estratti di testi sacri che indicano al defunto la condotta da seguire durante il passaggio nell'al di là².

Sono anche prescritte le parole da pronunciare e la risposta che l'anima può sperare di ricevere dalle potenze oltremondane una volta informate dei suoi titoli di merito.

Lo scopo generale di questi versi sembra essere, nel complesso, quello di incoraggiare l'anima nel corso del suo viaggio ultraterreno.

La traduzione e l'interpretazione dei testi è assai discussa e alcuni versi sono difficilmente decifrabili per il cattivo stato di conservazione delle laminette. Le lettere sono scritte grossolanamente e non correttamente, e in alcuni punti a causa della piegatura del foglio metallico sono sparite; gli autori si sono inoltre ampiamente serviti di abbreviazioni che si riferiscono a formule allora ben note, ma a noi ora, evidentemente, del tutto sconosciute.

La definizione di « orfiche » che viene comunemente data alle laminette non è tuttavia universalmente accettata.

È infatti oggetto di discussione sia il carattere « orfico » cioè greco, piuttosto che indiano o egizio o comunque orientale, della dottrina della metempsirosi su cui si fondano i testi in esame, sia, e soprattutto, il problema della compenetrazione tra le sette orfiche e quelle pitagoriche che, almeno in Italia, ebbero stretti rapporti fin dall'epoca più

² Vedasi: GUTHRIE, *Orphée*, p. 192.

³ *Orphicorum Fragmenta* collegit OTTO KERN, Berlin 1922.

antica⁴. Mi pare, in ogni caso, che si possa constatare alla base della dottrina religiosa « orfica » la contemporanea presenza nell'uomo di un principio di bene e uno di male. Tale dualismo è supposto in atto dall'« orfismo », non solo nell'uomo, ma anche nell'universo. Questa tendenza a inquadrare l'uomo nella natura e a vedere una corrispondenza a volte addirittura puntuale tra il macrocosmo universale e il microcosmo umano, è propria del pensiero greco e del suo naturalismo. L'uomo non è mai astratto dal mondo, avulso dalla natura che non lo interessa e che gli è estranea, ma è sempre inserito in un rapporto dialettico col mondo che lo circonda e lo condiziona, e in un riferimento continuo alla totalità delle cose⁵. La dottrina di base su cui si fondano le invocazioni e l'ansia di liberazione dal male esposta nelle laminette è quella che, seguendo la testimonianza del *Cratilo*, possiamo sintetizzare in que-

⁴ Il MOULINIER, *Orphée*, p. 23, per esempio, ritiene che esse avessero una diffusione molto maggiore di quella che è documentata dai pochi testi giunti fino a noi, e ritiene anche che rispondano a una dottrina comune, ufficiale, e non a pratiche di una setta privata; le laminette esprimerebbero cioè una diffusa credenza di derivazione propriamente greca o eleusinia. A sostegno della sua tesi Moulinier cita il Wilamowitz: « la preoccupazione di una vita futura e la certezza di trovare una buona accoglienza con questi σύμβολα, prova della qualità dei loro possessori, vengono da uno stesso stato d'animo, dalla credenza nei misteri di Dioniso e di Demetra ». WILAMOWITZ, *Glaube*, II, p. 203.

Quest'opinione è, invece, rifiutata dal GUTHRIE, *Orphée*, p. 227, il quale crede al carattere esclusivo dell'« orfismo » e all'esistenza di comunità « orfiche » che dovevano ritenersi un'« élite » e credere il resto dell'umanità avvolta nelle tenebre: « Nessuno può essere sotterrato qui se non è stato un Bacco », afferma una iscrizione di Cuma: KERN, *Orpheus*, p. 5, nota 2, presso: GUTHRIE, *Orphée*, p. 227.

Guthrie ritiene certo possibile una contaminazione tra le dottrine pitagoriche e l'« orfismo »; rimane però propenso a credere le laminette espressione di comunità religiose « orfiche ». Riguardo poi all'origine più lontana della dottrina principale esposta nei testi in esame, quella cioè della metempsirosi, il GOMPERZ, *Pensatori greci*, I, p. 127, ritiene che questa dottrina venga alla Grecia dall'India piuttosto che dall'Egitto come afferma Erodoto: HDt., II, 81 = KERN, *OF.*, Test. 216. A sostegno invece del carattere « orfico », greco, delle laminette, Mondolfo dice: « E d'altra parte, ci pare che in favore dell'attribuzione di quelle laminette a comunità « orfiche » stia l'accento, che taluna di esse contiene, alla liberazione ἐκ κύκλου βαρυνθενθῆος ἀγαλέοιο che non ci sembra possa essere se non l'orfico ciclo della necessità e delle nascite, cui la religione osirica offriva bensì elementi preparatori, ma non sembra fosse giunta per suo conto ». ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, p. 388. Inoltre il CUMONT, *Lux Perpetua*, p. 248, che sembra esprimere l'opinione corrente degli studi più recenti sull'argomento, ritiene le laminette frutto della compenetrazione tra « orfismo » e pitagorismo che, specie in Italia, si stabilì ben presto.

⁵ Sulla corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo nel pensiero greco prima del *Timeo*, vedasi: ANDERS OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951, pp. 43-98.

sti termini: il seguace della religione « orfica » crede che la fonte del male risieda nel corpo, i cui impulsi e passioni devono essere dominati, se vuol raggiungere quella purificazione alla quale aspira. Tale precetto si fonda sulla convinzione che questa vita sia per l'anima la punizione di peccati passati, il piú antico e o r i g i n a r i o dei quali consiste nell'assassinio di Dioniso divorato dai Titani che, a loro volta, furono per punizione fulminati da Giove ⁶ e dalle cui ceneri ebbe origine l'umanità. Il castigo riservato all'anima per questo antico delitto consiste nella sua reclusione in un corpo, paragonato appunto a una tomba. Dice Platone nel *Cratilo*: « dicono alcuni che il corpo è $\sigma\eta\mu\alpha$ dell'anima, quasi che ella vi sia sepolta durante la vita presente; e ancora, per il fatto che con esso l'anima $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ ciò che $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\eta$ anche per questo è stato giustamente detto $\sigma\eta\mu\alpha$. Però mi sembra assai piú probabile che questo nome lo abbiano posto i seguaci di Orfeo; come a dire che l'anima paghi la pena delle colpe che deve pagare, e perciò abbia intorno a sé, affinché $\sigma\acute{\omega}\zeta\eta\tau\alpha\iota$, questa cintura corporea a immagine di una prigione; e così il corpo, come il nome stesso significa, è $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ dell'anima finché essa non abbia pagato compiutamente ciò che deve pagare » ⁷. Da questa concezione pessimistica della vita deriva l'ansia di liberazione dalla condanna cui è sottoposta l'anima, all'espiazione cioè della colpa mediante la trasmigrazione in una serie di vite, il cui ciclo, variabile quanto a durata secondo i testi e le dottrine ⁸, è incluso a sua volta nella fatalità di un ritorno ciclico universale.

Le « laminette auree » esprimono proprio la speranza dell'iniziato ai misteri « orfici » di liberarsi, dopo una serie di vite ascetiche, dal ciclo della necessità e di ricongiungersi con la divinità. La riunificazione col dio e la liberazione dal ciclo non è facile per le anime: « Sbandite dall'unità divina per decreti di una Nemesi inflessibile, esse entrano nel regno della Natura; passano di generazione in generazione, dall'uno all'altro corpo di uomini, di bestie, di piante, scontando di tanto in tanto nelle regioni dell'Ade i loro peccati, ma sempre rinascendo in esseri o migliori o peggiori a seconda dei meriti acquisiti; ripetono infinite volte gli stadi della vita già vissuta, in un continuo e vano vorticoso giro su se stesse, e questo incessante giro, che è a loro imposto dalla forza su-

⁶ Sulla discussa antichità della leggenda vedasi: LINFORTH, *Arts of Orpheus*, cap. V, pp. 325 ss.

⁷ PL., *Crat.*, 400 B-C; trad. MANARA VALGIMIGLI.

⁸ Per la durata del ciclo delle nascite vedasi: GUTHRIE, *Orphée*, p. 205, e CUMONT, *Lux Perpetua*, pp. 198-199.

periore della necessità o del Destino (Ἀνάγκη Εἴμαρμένη), lo eseguono con altrettanto regolare e inderogabile prescrizione, con quanta gli astri percorrono la loro orbita in cielo »⁹. L'anima quindi non ha nessuna possibilità di sottrarsi al ciclo e di riposare dalla miseria κύκλου τ'ἂν λήξαι καὶ ἀναπνεύσαι κακότητος¹⁰, come si esprime un testo « orfico », se non dopo molti millenni, quando si sarà liberata dalle sue colpe purificandosi con le pratiche ascetiche e le sacre cerimonie. Questa aspirazione dell'anima ad « uscire dal ciclo », a « sottrarsi alla ruota della necessità »¹¹, è un concetto estremamente importante, perché la ruota della necessità, il ciclo come legge meccanica del divenire è ciò che si può immaginare come negazione di Dio, cioè dell'« Essere Dio ».

Testimonianza importante a questo proposito mi sembra si possa ritenere il fr. 230 Kern. Da questo frammento si può ricavare che la funzione della divinità non è creatrice ed è distinta dal ciclo alla cui ruota necessaria essa lega l'uomo. Il ciclo esiste di per sé, come legge naturale, ad esso solo l'uomo è soggetto. Soltanto sottraendosi al ciclo l'uomo « sarà Dio », cioè riuscirà ad essere Dio solo liberandosi con le proprie forze, senza possibili aiuti trascendenti, dalla legge della necessità. Per quanto riguarda la ruota delle nascite e delle rinascite, il ciclo appare dunque l'espressione meccanica del divenire. Si può forse dire, quindi, che questo spiega perché Dio, che è appunto l'opposto di una legge meccanica, non possa stare nel ciclo o essere il ciclo. Dio appare come essere trascendente il mondo, sulle leggi del quale non può influire. Per raggiungere Dio si deve uscire dal ciclo¹². Mi pare però che l'uscita dell'anima dal ciclo e l'unione con la divinità non si realizzi, per i credenti nella religione espressa dalle laminette, senza un passaggio intermedio costituito da un nuovo ciclo, quello astrale, e che solo liberatasi anche da questo l'anima possa « diventare Dio ».

Prendendo in esame la laminetta di Turii fr. 32c Kern, mi pare di poter proporre una nuova interpretazione dei versi 6, 7, 8 e 9, che nessuno, che io sappia, ha finora avanzato. Mi sembra che al verso 7 si

⁹ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, pp. 155-156.

¹⁰ KERN, *O. F.*, fr. 229.

¹¹ Per la storia del concetto « ruota della necessità » nel pensiero antico, cfr.: Büchsel, s. v. γένεσις, in: E. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, Stuttgart 1933 (rist. 1957), I, 682-683.

¹² Anche DIÈS, *Cycle mystique*, pp. 100-101, afferma che nella antichità non c'è un concetto di Dio origine e fine delle esistenze individuali, quale ci sarà solo col cristianesimo.

possa interpretare la parola *στέφανος*¹³ come « orbita »; per l'uso di questa parola in questo senso, possiamo ricorrere a Parmenide: « nam P. quidem commenticium quiddam coronae simile efficit (*στεφάνην* appellat), continentem ardorem (et) lucis orbem qui cingit coelum ecc. »¹⁴.

Per il significato astronomico di *στεφάναι*, ci illumina Thomas Heath¹⁵, che interpreta questa parola non come « corona », ma come « spirale », come « orbita astrale »: « *στεφάνη* is sometime translated as "crown"; but this rendering is open to the objection of suggesting a definite shape. Moreover it is inapplicable to a series of wreaths or bands entwined the one within the other »¹⁶.

Nel caso particolare della laminetta in esame, la parola *στεφάνη* è stata oggetto di svariate e tormentate interpretazioni. Secondo la piú corrente, l'anima, dopo aver provato gioia per essere sfuggita al « cerchio delle nascite », esclama: « Con passo rapido sono arrivata verso la corona desiderata », intendendo con « corona » il simbolo di una vittoria ottenuta. Secondo il Guthrie questa corona si potrebbe piú propriamente riferire al banchetto dei morti nell'Ade, « che ha sollevato tali sarcasmi contro i dogmi "orfici" sull'al di là »: « essi li vedono la fronte cinta in una *ghirlanda* che trascorrono il loro tempo nell'ebbrezza »¹⁷.

Anche un frammento di Aristofane, secondo Guthrie, starebbe a conferma della sua tesi: « i morti sono rappresentati la fronte cinta da una corona, senz'altro perché una volta giunti laggiú vi si sistemi subito a bere »¹⁸.

Il Guthrie però, non riuscendo facilmente a risolvere il problema della ripetizione del verso 7 e del verso 9, congettura che la trasformazione di *ἐπέβαν* al verso 7 (andai verso - misi il piede su) in *ἀπέβαν* al verso 9 (mi allontanai - me ne andai) sia dovuto a un semplice errore di scrittura. Ammesso questo, e sfuggendogli il significato preciso di que-

¹³ Che in Parmenide si parli di *στεφάνη* e in *OF.*, 32 c di *στέφανος*, non ha importanza; cfr. *APOLL. RHOD.*, III, 1003; *ARAT.*, 71; *ARISTOT.*, *Meteor.*, 25, 362 b 10. Inoltre vediamo che ps. *GALENO*, *Hist. philos.*, 50 (= *DIELS*, *Dox.*, 622, 21) a proposito di Parmenide sostituisce *στέφανος* a *στεφάνη*. Vedasi anche: *DIELS*, *Dox.*, pp. 12-13; 252 e *UEBERWEG-PRAECHTER*, p. 24.

¹⁴ *CIC.*, *De natura deorum*, II, 11, 28 = *DK* 28 A 37.

¹⁵ *HEATH*, op. cit., p. 68, nota 4.

¹⁶ *HEATH*, *Aristarchus*, pp. 66-74.

¹⁷ *GUTHRIE*, *Orphée*, p. 201, fa riferimento a: *PLAT.*, *Resp.*, 363 C.

¹⁸ *KOCK*, *C.A.F.*, vol. I, fr. 488, 6.

sti tre versi, conclude dando a tutto il testo questa interpretazione alquanto approssimativa: « quanto a me, io penso piuttosto che questi tre versi esprimano l'esultanza dell'anima che raggiunge la felicità alla quale si sa destinata per la sua purezza e la sua espiazione; l'anima invoca semplicemente Persefone, e riceve la conferma della sua promessa d'immortalità »¹⁹.

Jane Harrison ritiene che il neofita entrasse realmente in un anello, e poi ne uscisse. Mi pare interessante rilevare il significato che dà alla parola στεφάνη; non solo di « corona » ma, piú ampiamente, di anello, di qualche cosa che racchiude uno spazio. Mi sembra che nel dire dell'iniziato « he enters and perhaps passes out of some sort of sacred enclosure »²⁰ non si escluda la possibilità di interpretare questa « sacred enclosure » come orbita, come divino cammino circolare di un astro²¹. Infatti, anche le orbite degli astri, in quanto sedi delle anime, sono qualcosa di sacro.

Se στεφάναι sono le orbite astrali, come mi pare si possa supporre, questo ingresso dell'anima nell'astro rappresenterebbe solo il s e c o n d o p a s s o verso la liberazione totale dal ciclo; infatti anche nella sede astrale le anime sono in qualche modo legate a un cerchio, uscendo dal quale ἀπέβαν, possono raggiungere lo stato divino: θεός ἔση. Che l'ipotesi degli astri quali sedi delle anime sia accettabile mi pare giustificato da numerose conferme: piú recentemente da Burkert²²: « il pensiero dell'immortalità astrale appare spesso già nel V secolo a. C.; si è soliti riferire le documentazioni all'influsso pitagorico, tuttavia la diffusione e la molteplicità di aspetti delle concezioni che stanno alla sua base rendono problematica la sua origine da un'unica fonte. Aristofane conosce la dottrina che gli uomini dopo la morte diventano astri (*Pax* 832 segg.); in Euripide, Elena viene rapita nella casa di Zeus al di là del

¹⁹ GUTHRIE, *Orphée*, p. 203.

²⁰ JANE HARRISON, *Prolegomena*, p. 592. Interessante è anche l'interpretazione proposta da: R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951, p. 415 nota 2, e 452 nota 0.

²¹ Per il carattere cosmico delle στεφάναι, cfr. EISLER, *Weltenmantel*, p. 690.

²² W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, p. 338 e ss. Per il collegamento delle anime con gli astri vedasi: ZELLER, II, 1, a proposito di PL., *Resp.*, X, 614 E, p. 533 nota 0; STENZEL, *Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: ΖΩΙΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ* edito nel 1914, ora in « Kleine Schriften », Darmstadt 1956, p. 11; P. DUHEM, *Le Système du Monde*, Paris 1914, II, 341; JULIA KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945, p. 54, n. 4; V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, Paris 1949, pp. 63-64; F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris 1949, pp. 148-149, 159-160, 171 ss.; GUTHRIE, *Orphée*, p. 206.

cielo stellato (*Or.*, 1683 ss.), Alcmeone univa l'eterno moto delle stelle divine e dell'anima per una prova dell'immortalità (Alcmeone A 12); spesso viene detto che l'uomo è costituito di corpo e di anima e che nella morte il corpo ritorna alla terra, l'anima all'etere celeste, donde deriva.... ». Per quanto riguarda la successione dei versi 7, 8 e 9 mi sembra che si possa così chiarire: verso 7: entrai nella corona (nell'orbita astrale, cioè nell'astro), verso 8: scesi nel grembo della Despoina, verso 9: mi allontanai dall'orbita astrale. In realtà, per quanto riguarda il concetto, ci troviamo di fronte a un ὕστερον-πρότερον²³, e cioè, per il concetto, il verso 9 precede e il verso 8 segue. Si ha questa inversione perché la cosa più importante è la connessione con Dio, secondario è il luogo donde si è partiti. Il verso 9 corrisponde al concetto di « sacre nozze » dell'iniziato con la divinità, ampiamente documentato in tutte le religioni misteriche a sfondo agrario, e quindi anche nell'« orfismo »²⁴.

Raggiunta la divinità si alza il grido esultante²⁵, l'anima, uscita finalmente dall'ultimo ciclo che la costrinse a ruotare con l'astro in cui ha la propria sede, « diventa Dio », la negazione del ciclo. Per quanto riguarda l'ultimo verso: « capretto caddi nel latte », mi sembra sia possibile concordare con l'ipotesi di Guthrie²⁶ e già della Harrison²⁷, che cioè Dioniso, tra le varie forme in cui viene adorato, lo sia anche sotto quella di un capretto, Eriphos o Eriphios. La massima delle speranze

²³ Il motivo dello ὕστερον-πρότερον è proprio della letteratura greca: si trovano esempi già nell'*Odissea*, 6, 108-109 (cfr.: U. VON WILAMOWITZ, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, p. 29). Qui si dice che Odisseo ritorna al proprio posto nella sua qualità di pezzente; ma prima si parla della sua forza, poiché, qui, l'eroe diventa di nuovo pezzente. Un altro esempio di ὕστερον-πρότερον, si ha in PINDARO, *Isthm.*, VIII, 49 segg., ove, narrandosi le gesta di Achille, *prima* si dice che rese possibile il ritorno agli Atridi e liberò Elena, *poi* si narrano le sue gesta, citando come significative l'uccisione di Memnone e la morte di Ettore; anche qui con un'inversione nell'ordine degli eventi; la morte di Memnone era, infatti, narrata nell'*Etiopide*: cfr. PROCL., *Chrest.*, II (cfr. HOMER., *Opera*, ed. T. W. Allen, vol. V, Oxford 1912, p. 106).

²⁴ Per la corrispondenza del v. 9 con il concetto di « sacre nozze » vedasi: JANE HARRISON, *Kouretes and Korybantes*, *ERE*, VII, 759 a; e: JANE HARRISON, *Prolegomena*, p. 593.

²⁵ « Diventare Dio » e vivere in sé il ciclo immortale di Dio in: *Inno ermetico*, XIV, 17; cfr. LEISEGANG, *Palingenesia*, *RE*, XVIII, 3, 145. Vedasi anche: *OF*, fr. 32 f = *DK* 1 B 20 ove si ripete il « diventare Dio ».

²⁶ GUTHRIE, *Orphée*, p. 199.

²⁷ J. HARRISON, *Prolegomena*, p. 594, n. 3.

dell'« orfico » è, come abbiamo visto, il « diventare Dio », l'assimilarsi con la divinità.

Questa ipotesi mi sembra confermata da Silvio Ferri: « nei concetti funerari, così permeati di pitagorismo, degli abitanti della Magna Grecia, è documentato che i morti, in un dato momento del loro viaggio ultraterreno sono ἔριφοι. E poiché esiste Dionysos ἐρίφοτος ed è culto proprio a Metaponto, quei morti è chiaro si divinizzino in Dionisi »²⁸. Concludendo questo esame del problema presentato dalle laminette « orfiche », mi sembra che risultino chiariti in particolare due punti.

In primo luogo, in generale, la distinzione tra il ciclo e Dio. Il ciclo si presenta infatti come legge necessaria per l'universo, come *d e s t i n o* per l'uomo, che ritma il corso del divenire senza possibilità di sosta, di mutamento, né di *g r a z i a*. Di fronte e fuori del ciclo è Dio, entità non creatrice né del cosmo, né dell'uomo, che non può intervenire nello svolgersi del divenire che è sottoposto alla Moira, alla Necessità, a una forza comunque, anche per Dio, invincibile. Né Dio può essere pensato come operante nel mondo tramite il ciclo, che, proprio per il suo carattere meccanico, è quanto si può pensare di più contrario al concetto di Dio. La divinità emerge di qui come un'entità astratta, trascendente il mondo che non crea, e la sua legge, in cui non può inserire un piano provvidenziale.

La concezione della divinità, come normalmente è intesa, viene così completamente svuotata di autentico significato, ed è intuita solo come opposto, come *a l t r o* rispetto al mondo e alle sue leggi, e quindi solo come espressione dell'aspirazione dell'uomo a sottrarsi a un destino non modificabile né dalle sue forze, né dall'intercessione di Dio.

Il secondo punto, in particolare, che si ricava dall'esame più attento della laminetta di Turii, riguarda la possibilità, che mi sembra di aver documentato, di distinguere due tempi nel cammino dell'anima verso la liberazione dal ciclo. Ad un primo tempo, rappresentato dal ciclo delle rinascite sulla terra, ne segue un secondo, che l'anima trascorre legata a un nuovo ciclo, quello astrale, e solo sciogliendosi anche da questo può considerare concluso il cammino della purificazione e aperta la via all'assimilazione con Dio.

²⁸ SILVIO FERRI, *Divinità ignote. Nuovi documenti di arte e di culto funerario nelle colonie greche*, Firenze 1929, pp. 59-60. Per Dioniso Erifios a Metaponto vedasi anche: GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1963, p. 76.

Anche questo anelito dell'anima a congiungersi con Dio, anzi a « diventare Dio », conferma quanto abbiamo osservato nel primo punto: l'uomo cioè aspira a raggiungere la liberazione dal mondo e dal destino, espresso dalla legge ciclica che governa il cosmo, identificandosi con qualcosa che sta fuori del mondo, che lo trascende, e non ha più rapporto né con l'universo né con le sue leggi razionali ²⁹.

²⁹ I punti essenziali di questo capitolo sono stati già da me chiariti in un mio articolo: *La laminetta orfica fr. 32c Kern. Nuovo saggio d'interpretazione*, « Rivista di filologia e istruzione classica », 95, 1967, pp. 134-138.

CAPITOLO II

ORIGINE DEL CONCETTO DI « GRANDE ANNO »

Abbiamo visto nel precedente capitolo, come si profili una separazione tra la divinità, estranea alla struttura cosmica, e il ciclo che è la legge in questa struttura operante. Cercherò ora di illustrare in che modo si sia venuta formando tale idea di ciclo, elemento fondamentale nella storia del pensiero greco. Vorrei, innanzitutto, porre in luce come, all'interno della filosofia greca, l'idea di ciclo, già presente, come vedremo, nell'esperienza religiosa e nell'osservazione astronomica, abbia assunto il significato razionale, astratto, di legge cosmica immanente al mondo della natura, e di destino operante sull'uomo. L'idea della vicenda ciclica, quale legge dominante l'universo, si forma, nel pensiero greco, da un lato, dall'osservazione delle periodiche vicende della vegetazione che annualmente muore e rinasce¹, e, dall'altra, dallo svolgimento dei fenomeni celesti che appaiono governati da una ciclicità perpetua, che si pone quindi come legge dell'universale vicenda degli avvenimenti. Le religioni agrarie, che risalgono ad epoca antichissima, pongono come elemento centrale del culto appunto la periodica scomparsa e riapparizione della vita vegetale². Tali culti agrari, ampiamente diffusi in tutta l'Asia Minore e nei paesi italici già nell'età del bronzo³, esprimono « la prima oscura radice dei concetti dell'unità e circolazione della vita, dell'immanenza di uno stesso principio divino in tutti gli esseri viventi, della parentela che perciò tutti quanti li lega, della partecipazione dell'uomo a tale principio divino e della sua unione

¹ Per l'origine della concezione di « Grande Anno » dallo spettacolo periodico della sparizione e riapparizione della vegetazione, vedasi: M. ÉLIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, p. 95.

² Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 1, p. 143.

³ Per la diffusione dei culti agrari nell'età del bronzo, vedasi: J. PRZYLUCKI, *Grande Déesse*, p. 122.

ed immedesimazione con esso »⁴. Il pensiero della morte e della resurrezione, centrale nei riti agrari, diviene nella celebrazione dei misteri una prerogativa umano-divina.

Infatti la scomparsa e la rinascita della vegetazione viene simboleggiata da una divinità, essa pure sottoposta a un destino di morte e di resurrezione. L'uomo greco si sente pari a questo nume che muore e rinasce, e si origina così, anche per l'essere umano, la speranza di una nuova vita. La ricerca della liberazione, attraverso la morte, dal destino di morte⁵ e la conquista dell'immortalità attraverso la ripetizione perpetua del ciclo costituisce il nucleo delle escatologie e soteriologie misteriche nate dai riti agrari. La terra genera la vegetazione, ma anche accoglie i morti. Poiché la vegetazione muore e rinasce e la sua rinascita, secondo i culti misterici, si ottiene con l'esecuzione di certi riti, così l'uomo può, con l'azione rituale, essere rigenerato « rinascendo decisamente dal seno della madre Terra, come figlio della Terra stessa, e quindi partecipe della sua natura divina, e di conseguenza sottratto al triste comune destino che attende gli uomini nell'al di là »⁶. Si nota pertanto il carattere funebre e nello stesso tempo redentore dei riti a sfondo agrario: infatti, ci informa Plutarco⁷, le seminagioni erano seguite da cerimonie funebri e, inversamente, i funerali erano compiuti con riti che ricordavano le seminagioni. Dice Eschilo che la terra « genera tutti gli esseri, li nutre, poi ne riceve di nuovo il germe fecondo »⁸.

Dalla tomba rinasce la vita, dalla terra il germe⁹, « così gli uomini che partecipano ai misteri, mediante vari riti, si assimilano alla natura

⁴ ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 1, p. 144.

⁵ « La mort de l'homme et celle de l'humanité sont indispensables à leur régénération ». M. ÉLIADE, *Éternel retour*, p. 133.

⁶ PETTAZZONI, *Misteri*, p. 48.

⁷ PLUT., *De Is. et Os.*, 70, pp. 378-379.

⁸ AESCH., *Coeph.*, 127-128. Vedasi a questo proposito: SCHUHL, *Essai*, pp. 210-211.

⁹ Nei paesi sumeri e italici tra il 2400 a.C. e l'età del bronzo, i defunti venivano sepolti in giare in posizione rannicchiata come quella dell'embrione. Solo più tardi si diffuse la sepoltura in sarcofago e dopo ancora la cremazione. La spiegazione è verosimilmente la seguente: il morto è in questa posizione in vista d'una rinascita. Inoltre il morto rannicchiato ricorda il grano sepolto in attesa della germinazione. Perciò l'inumazione in giare è collegata al culto della Grande Dea. Vedansi a questo proposito: PRZYLUCKI, *Grande Déesse*, pp. 122-123, e SCHUHL, *Essai*, p. 210, n. 2 e p. 211.

del nume, e dunque al suo destino, che è sí destino, come il loro, di morte, ma che dopo la morte conosce la resurrezione onde anch'essi, gli uomini, risorgeranno dopo la morte, dal momento che si son resi simili al dio »¹⁰.

Sembra utile, dato il valore centrale dell'idea di ciclo derivante dalle religioni misteriche, osservare piú dettagliatamente questi culti che sono molto numerosi e che si trovano distribuiti in varie zone e in epoche diverse.

In generale alla base dei singoli culti agrari, e dei misteri con questi connessi, propri della religiosità mediterranea, sta il culto della Grande Dea, divinità femminile madre di tutte le cose e simbolo della fecondità, in virtù della quale gli esseri crescono e si moltiplicano, muoiono e rinasciono. Al culto della Grande Dea si accosta, poi, quello del suo patero, che è un dio che muore, ma è destinato a rinascere e rappresenta simbolicamente « il processo ciclico della natura che decade per poi rinnovarsi al suo ritorno nella primavera »¹¹. Di questo mito generico, sono esistite diverse forme particolari celebrate in vari paesi mediterranei sotto forma di misteri dedicati alla divinità personificazione del ciclo vita-morte-resurrezione. Nel culto babilonese di Ishtar e del suo patero Thamuz confluiscono, per esempio, in gran numero, gli elementi propri, come ho accennato, ai riti agrari. Ishtar, alla morte di Thamuz decide di scendere nel regno dei morti a cercarlo: durante la sua assenza tutto sulla terra langue, ma quando lo riconduce nel regno dei vivi la vegetazione riprende¹².

Il mito riproduce chiaramente le vicende del grano nel ciclo annuale. I tre momenti del dramma di Thamuz, si ricollegano al susseguirsi delle stagioni e alle fasi della coltura del grano; da un primo momento, la morte di Thamuz che coincide con l'autunno e la semina, alla sua sosta nel sottosuolo che raffigura l'inverno e il sonno del seme, e infine la resurrezione del dio che simboleggia la primavera e la nascita delle spighe. Così nella celebrazione dei riti di Ishtar e Thamuz e quelli, molto

¹⁰ PETTAZZONI, *Misteri*, p. 286.

¹¹ UNTERSTEINER, *Fisiologia*, pp. 39-40.

¹² I cilindri babilonesi raffiguranti Ishtar negli Inferi prima piccola e nuda, poi di nuovo sulla terra grande e vestita, rimandano alla rappresentazione del grano, prima seme nascosto nella terra, poi ricca vegetazione. La Grande Dea ha spesso natura vegetale: è rappresentata come tronco nudo o rivestito di foglie, in ogni caso simbolo di prosperità e di vita che si ripete. Vedasi: PRZYLUCKI, *Grande Déesse*, pp. 53-54, 57.

simili, di Astarte e Adone, si stabilisce « quella stretta connessione tra terra e sottoterra che sta alla base di quel complesso di credenze escatologiche che sono naturalmente associate alla terra come dimora dei morti »¹³. Lo stesso carattere, vegetale e umano, è presente nel culto egizio di Osiride. Anche Osiride, smembrato, sotterrato e risuscitato, cela, nelle vicende del suo dramma, i tre tempi della vita del grano; e anche Osiride, da dio della vegetazione che muore e rinasce, acquista un significato escatologico e diventa dio dei morti.

Si profila dunque anche per l'umanità la speranza di rivivere il destino del dio, di raggiungere l'immortalità e realizzare l'ideale insito in ogni uomo di rivedere il sole dopo la morte. A promuovere questa speranza erano celebrati in Egitto, accanto ai riti pubblici, che riguardavano l'aspetto umano del dio, dei misteri segreti che conservavano l'aspetto vegetale del dio e rappresentavano la semina (sepoltura) e il raccolto (resurrezione), preceduti dalla rottura di una spiga (morte).

Così i misteri di Abydo assicuravano a tutti la resurrezione dopo la morte e dopo aver subito il giudizio del tribunale osirico¹⁴. Analogo sfondo agrario ha il mito greco-italico di Demetra, nel quale però al centro del dramma è la figlia Core-Persefone le cui vicende, che si svolgono alternatamente sulla terra e agli inferi, rappresentano il grano nel suo ciclo stagionale. Il mito è narrato per esteso nell'« omerico » *Inno a Demeter*; la dea, errando in cerca della figlia, rapita da Ade, giunge presso il re di Eleusi dove fonda i misteri. Qui si celebrava una specie di dramma liturgico: un simbolo di ierogamia, dopodiché era presentato alla folla il figlio della dea: una spiga di grano¹⁵.

Ciò che è importante notare, nel grande numero di miti connessi alla vegetazione e agli dèi della vegetazione, è che i due episodi prin-

¹³ PETTAZZONI, *Misteri*, p. 206.

¹⁴ Vedansi: KERÉNYI, *Pyth. u. Orph.*, p. 10; ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 1, p. 92.

¹⁵ Per mostrare la persistenza di questo concetto nel mondo egeo, vedansi anche i culti misterici dedicati a Attis, a Mithra e a Dioniso. Attis, dio della vegetazione in Frigia, simboleggia le forze della terra e della natura che periodicamente si rinnovano. Ogni anno si celebravano la passione e la resurrezione del dio all'inizio della primavera; queste « feste » erano in origine « operazioni sacrali destinate a promuovere il ritorno della vegetazione ». PETTAZZONI, *Misteri*, p. 105. Anche Mithra, raffigurato nel momento della tauroctonia, mostra le spighe che germogliano dalle ferite del toro. Anche « Dioniso... fu un dio molto... vicino alla terra, e quindi al mistero dell'eterno ritorno nel ciclo di vita e di morte ». UNTERSTEINER, *Fisiologia*, p. 44. Per l'origine agraria del culto di Dioniso vedasi anche: PETTAZZONI, *Misteri*, pp. 57-58.

cipali, come mette in luce il Rivaud¹⁶, nella storia del dio e nell'evoluzione della vita vegetale, la nascita e la morte, non interrompono tuttavia lo sviluppo del ciclo. Anzi, la morte è seguita da una nuova nascita e i sacrifici che vengono offerti al dio dopo la sua morte hanno solo il compito di accelerarne la rinascita e di assicurare la continuità del ciclo e delle sue trasformazioni.

Dopo aver accennato, come ho detto piú sopra, ad alcuni miti agrari, che hanno partecipato alla nascita dell'idea di ciclo in Grecia, voglio ricordare brevemente anche un secondo fondamentale contributo: l'influsso dell'osservazione astronomica orientale. Essa pose infatti le premesse all'idea del ciclo cosmico, concetto largamente diffuso e di importanza preponderante anche nella storia del pensiero greco. I Babilonesi avevano nell'astronomia la loro scienza-base, e dall'osservazione della ciclicità dei fenomeni celesti ricavano la necessità di una legge che governasse non solo il movimento degli astri, ma anche gli eventi terreni. I Babilonesi e i Caldei ritenevano tali cicli stellari costanti come stendentisi all'infinito nel passato e nel futuro: *Χαλδαίου τὴν τοῦ κόσμου φύσιν αἰδιόν φασιν εἶναι*¹⁷.

Tale idea di ciclicità universale che trae la propria origine dall'osservazione del perpetuo ripetersi dei movimenti circolari degli astri, genera l'idea di un eterno ritorno al punto di partenza e di un continuo ricongiungimento del principio con la fine. Allo stesso modo il tempo « nel quale i movimenti si compiono venendo a identificarsi col percorso celeste che questi seguono, veniva pure a rappresentarsi come un circolo che continuamente ritorna su se stesso senza che nessun termine si presenti alla vicenda ciclica »¹⁸. Strettamente collegata al concetto di ciclo, di circolarità temporale e quindi eterno ritorno degli astri e degli eventi su se stessi è la dottrina, diffusissima in tutto il mondo antico, di « Grande Anno ». In questa dottrina, che sarà esaminata nei capitoli dedicati ai filosofi greci che ne hanno maggiormente approfondito il concetto, confluiscono i vari elementi che contribuirono

¹⁶ RIVAUD, *Problème du devenir*, pp. 67-68.

¹⁷ DIOD., II, 30.

¹⁸ ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 1, p. 86. Per la rappresentazione circolare del tempo presso i Greci vedasi: MONDOLFO, *Inf.*, p. 61 e GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 428. Vedasi inoltre il testo della recente conferenza tenuta da C. MUGLER a Tolone il 19 febbraio 1966 su *Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque*, nel « Bulletin de l'Association Guillaume Budé », n. 4 (1966); « Lettres d'humanité », XXV, pp. 405-419.

alla formazione dell'idea di ciclo; s'intrecciano così nella idea di « Grande Anno » sia la constatazione della circolarità del moto astrale, del succedersi ciclico delle stagioni, sia la credenza nel ciclo delle nascite¹⁹ e, quindi, nella trasmigrazione delle anime, come pure la certezza dell'eterno ripetersi delle cose e degli eventi e, quindi, del ciclo storico. In molte filosofie antiche è presente la credenza che l'universo continui a ripetersi identico, e dopo lunghissimi periodi viva una seconda fase uguale alla prima, poi un'altra e così via.

Il « Grande Anno », che è concepito sul modello dell'anno solare, di cui possiede tutte le caratteristiche²⁰, secondo la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo²¹, si definisce come la durata di tempo di ciascuno di questi periodi. Lo scadere di un « Grande Anno » è determinato dal ritorno dei sette astri erranti in una posizione determinata rispetto al cielo delle stelle fisse. Lo scadere di ogni « Grande Anno », poi, era marcato da un diluvio o da un incendio universale che determinava la distruzione del mondo e quindi la sua rigenerazione e la ripetizione della storia e dei fenomeni naturali. La narrazione di questa alternanza di diluvi e di incendi ci è tramandata da Seneca²² che riferisce un passo dei Βαβυλωνιακά di Beroso, appartenente alla casta sacerdotale dei Caldei e iniziato alla scienza babilonese²³. Da Beroso sappiamo, dunque, che si verificherà l'incendio del mondo, quando tutti gli astri si riuniranno sotto il segno del Cancro (Grande Estate), e il diluvio, quando si riuniranno sotto il segno del Capricorno (Grande Inverno).

Queste teorie del « Grande Anno » e delle periodiche distruzioni del

¹⁹ Per l'inserimento del ciclo delle nascite nel « Grande Anno », specie nel pitagorismo e nell'« orfismo », vedasi: ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 2, p. 660 e I, 1, pp. 159-160.

²⁰ Per la corrispondenza tra « Grande Anno » e anno solare, cfr. K. FLOWER SMITH, *E.R.E. Ages of the World*, I, p. 199.

²¹ Vedasi: OLERUD, *Macrocosmos*, p. 52.

²² SENECA, *Quaest. Nat.*, II, 29 = *Fragm. Hist. Graec.* (MÜLLER), II, fr. 21, p. 510.

²³ Beroso, appartenente alla casta sacerdotale dei Caldei, era iniziato alla scienza babilonese e fu contemporaneo di Antioco I Soter di Siria (279-260 a. C.). (Vedasi J. BIDEZ, *Bérose et la Grande Année, Mélanges Paul Frédéricq*, Bruxelles, 1904). Beroso scrisse, in greco, Βαβυλωνιακά, e l'autenticità degli estratti di quell'opera, verificati dalla lettura dei caratteri cuneiformi, non è più discussa. (Vedasi DUHEM, *Système du Monde*, I, p. 69). Conosciamo, tramite Seneca, il contenuto dell'opera di Beroso circa il « Grande Anno ». Seneca attinse a sua volta, probabilmente, alla *Meteorologia* di POSIDONIO, oggi perduta.

mondo, erano note nell'antichità oltre che in Mesopotamia anche in India dove appaiono assai presto. Siamo informati circa le dottrine dell'« eterno ritorno » in India, da due storici arabi: Massoudi e Al Byrouny, vissuti l'uno intorno alla metà del IX secolo, l'altro nella prima metà dell'XI²⁴. Entrambi questi storici fanno testimonianza della fede degli indiani che, allo spirare di certi lunghi periodi, la vita possa riprendere e il mondo, trovatosi di nuovo al punto di partenza, generi nuova vegetazione e nuova vita umana. Essi inoltre chiamano « giorni del mondo » la durata di tempo impiegata dagli astri per ritornare, compiute le loro rivoluzioni, allo stesso punto di partenza²⁵. La determinazione della durata del « Grande Anno », che è oggetto di studio presso gli indiani, per i greci acquista un'importanza enorme: essi cercano, una volta assorbita l'idea del ciclo come legge del divenire cosmico, di definire, mediante l'osservazione astronomica e calcoli, l'epoca della distruzione e rinascita del mondo.

Siamo informati di ricerche sulla durata del « Grande Anno », compiute dai pensatori greci, già nell'epoca tra Esiodo e Anassimandro²⁶, da diverse fonti²⁷. A studi su questa dottrina e al tentativo di stabilirne la durata, si sono dedicati, più o meno approfonditamente, quasi tutti i filosofi e i matematici dell'antichità. Gli antichi però erano in disaccordo tra loro sulla durata del « Grande Anno », e anche sul modo in cui avveniva la ripetizione dei cicli cosmici²⁸.

Secondo una teoria, professata ad esempio da Empedocle, il mondo si ripete in ogni ciclo uguale κατ' εἶδος; cioè solo nella specie: Ἐμπεδοκλήης τὸ γινόμενον οὐ ταῦτόν τῷ φθαρέντι φησίν, εἰ μὴ ἄρα κατ' εἶδος²⁹.

I sostenitori di questa dottrina ritengono, quindi, che ogni lungo periodo non sia la ripetizione identica del precedente, ma che le cose e le persone saranno « simili » a quelle precedenti solo « secondo la spe-

²⁴ Cfr. DUHEM, *Le Système du Monde*, I, p. 67 ss.

²⁵ Per il carattere pan-indiano dell'eterna distruzione e ricreazione dell'universo, vedasi: M. ÉLIADE, *Aspects du Mythe*, p. 79, il quale afferma che « molto probabilmente la dottrina della distruzione del mondo (pralaya) era già nota ai tempi vedici ». (*Atharva Veda*, X, 8, 39-40).

²⁶ RIVAUD, *Problème du devenir*, p. 78.

²⁷ TEONE di Smirne nell'*Astronomia*, c'informa degli studi sul « Grande Anno » compiuti da Oinopide (contemp. di Anassagora). Altre informazioni si ricavano da STOBEO, *Eclogarum Physicarum*, e da CENSORINO, *De die natali*, cap. XIX.

²⁸ Vedasi a questo proposito: GUTHRIE, *In the Beginning*, p. 63.

²⁹ SIMPL., *De Caelo*, 295, 25. Questa testimonianza manca nel DIELS-KRANZ.

cie ». Secondo un'altra dottrina invece, professata ad esempio dai pitagorici, come preciserò piú innanzi, il mondo, dopo ogni distruzione, si riprodurrebbe identico numericamente: rinascerebbero cioè le medesime persone che compirebbero le medesime cose nel medesimo tempo.

Da questa sia pur rapida esposizione del concetto di « Grande Anno », appare la notevole diffusione di questa dottrina nella civiltà greca. Se pure il concetto di ciclo giunge in Grecia attraverso i miti religiosi della vegetazione e la speculazione astrologica orientale, tuttavia « anche questo si depura e si rasserena alla luce dell'intellettualismo greco »³⁰.

Dall'osservazione cioè del continuo divenire e della perenne trasformazione del mondo e delle cose nasce la ricerca delle leggi del divenire per giungere alla conclusione che il mutamento non è eterno, ma che, ad un certo punto, calcolabile matematicamente, cioè secondo una legge meccanica, non divina, le cose passate ritornano, dopo avere esaurito un ciclo di trasformazioni, e ogni cosa riprende dall'inizio. Questo concetto apre la via ad una ricerca che, a partire da Anassimandro, sarà sviluppata per secoli. La dottrina del mutamento, regolata da una legge ciclica, da cui dipendono il concetto di destino e quello di tempo, contiene in sé il germe di una dottrina della sostanza³¹. Infatti si può dire che il mito dell'« eterno ritorno » espresso dal « Grande Anno » assume il significato nella filosofia greca « di un supremo tentativo di annullamento dell'irreversibilità del tempo »³².

La direzione ciclica del tempo annulla la sua irreversibilità; si può, quindi, dire che non si produce nulla di nuovo nel mondo, e il concetto di ciclo appare così connesso con l'impossibilità della creazione *ex nihilo* e dell'annientamento *in nihilum*³³; che il ciclo si presenti come legge caratteristica dell'immanenza, in cui il periodico ritorno delle cose non è dominato da una Provvidenza che attua la sua volontà, ma dal « giuoco di una retribuzione giusta che bilancia il pro e il contro, il piú e il meno »³⁴, mi pare anche confermato dal fatto che il Caos e la divi-

³⁰ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, p. 164.

³¹ RIVAUD, *Problème du devenir*, p. 70.

³² ÉLIADÉ, *Éternel retour*, p. 184.

³³ Sull'impossibilità della creazione « ex nihilo » nel pensiero greco vedansi: WILAMOWITZ, *Glaube*, I, 349; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, 2 Bd., Berlin 1935, p. 150; BAUMANN, *Argumentation*, p. 26; ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, II, 61; UNTERSTEINER, *Fisiologia*, p. 54.

³⁴ R. SCHAEERER, *L'homme antique*, pp. 392-393.

nità restino totalmente estranei al mondo e alla sua legge e quindi fuori dal ciclo ³⁵.

Abbiamo visto dunque, a grandi linee, che l'origine e la formazione del concetto di ciclo nel pensiero greco probabilmente derivano, da un lato, dai culti agrari e, dall'altro, dalla speculazione astronomica orientale. Nel primo dei due elementi confluiscono le celebrazioni dei misteri, i cui riti rievocano l'annuale vicenda della vegetazione e della fertilità della terra, riconducendola al sacrificio del nume che periodicamente muore e rinasce e comporta, quindi, la speranza per l'uomo di una rinascita e anzi di una serie di reincarnazioni. Il ciclo di queste reincarnazioni è a sua volta inquadrato nella concezione originariamente mitico-religiosa del « Grande Anno » che ne scandisce il periodo.

D'altra parte, nell'osservazione astronomica di origine babilonese e indiana, che si fonda sulla regolarità e circolarità dei movimenti astrali, prende corpo il carattere meccanico del ciclo e del « Grande Anno », che ne è l'espressione più articolata, soggetta a calcoli matematici e dotata di una regolarità rigorosa come una legge naturale, indipendente, almeno fino ad Aristotele, da implicazioni provvidenziali. Con l'osservazione astronomica si intreccia anche il concetto di destino derivato da motivi di ordine spazio-temporale e che ben si può interpretare come espressione di una legge meccanica immanente. Nella dottrina del « Grande Anno », composta da questi due elementi e dalla concezione della circolarità del tempo, si inserisce la credenza in una periodica distruzione e rigenerazione del mondo a causa di un diluvio o di un incendio cosmico. Questo concetto di « eterno ritorno » che è della massima importanza e diffusione nel mondo greco porta con sé numerosi problemi e, tra gli altri, quello di ciclo storico, che particolarmente sarà trattato nel prossimo capitolo.

³⁵ MONDOLFO, *Inf.*, p. 208 e UNTERSTEINER, *Fisiologia*, p. 118.

CAPITOLO III

IL PROBLEMA DEL CICLO STORICO IN ESIODO

Il concetto di « eterno ritorno », che, come abbiamo visto, era diffuso in tutto il mondo antico e accolto anche nel pensiero greco sotto la forma mitica di « Grande Anno », introduce il problema del ciclo storico. Cioè, ammettendo un eterno ripetersi degli eventi naturali, degli uomini e delle cose, si deve anche accettare un periodico ritorno delle situazioni storiche, che non possono che ripetersi sempre, eternamente uguali. La visione ciclica della storia è spesso considerata pessimistica, cioè una deprimente ripetizione delle cose, senza speranza di progresso ¹.

Tuttavia, nella concezione ciclica della storia non è affatto esclusa la speranza di un possibile, anzi, certo ritorno alle origini, e cioè a una nuova età dell'oro che ripeterà quella passata. Infatti la teoria dell'esistenza, in un'epoca antichissima e, secondo Empedocle, perfino anteriore all'età di Kronos ², di un'età dell'oro in cui la stirpe umana viveva in uno stato di innocenza e di felicità, trovando nella natura il proprio sostentamento, lontana dalla guerra e dalla malvagità, è testimoniata nel pensiero greco da molte e antiche fonti, da Esiodo ³ a Platone ⁴ fino all'epoca romana ⁵.

Secondo questa dottrina, paragonabile a quella del giardino del-

¹ Vedasi GUTHRIE, *In the Beginning*, p. 78.

² PORPH., *De Abst.*, 2, 21-27 = DK, 31 B 128 da THEOPH., *De pietate* = fr. 12 PÖTSCHER.

³ HESIOD., *Opp.*, vv. 109-201.

⁴ PLAT., *Leges*, 713 C; *Polit.*, 271 C.

⁵ VERG., *Georg.*, I, 121 ss.; OVID., *Metam.*, I, 89 ss.; TIBULL., I, 3, 35 ss. Anche l'autore dell'*Aetna* (I sec. d. C.) afferma che l'età dell'oro dev'essere attesa da ogni poeta ed è così comune che: « Non cessit cuiquam melius sua tempora nosse ».

l'Eden della *Bibbia*, da un simile stato di beatitudine si esce, o per gelosia di un dio antropomorfo o per la malvagità e la follia umana, dando luogo ad un processo di progressivo peggioramento⁶: le età d'argento, di bronzo, di ferro. Giunta l'epoca in cui « nascendo i pargoli avranno già grigie le tempie »⁷ si avrà il cataclisma, con la distruzione della stirpe umana giunta all'estrema degenerazione, e quindi la rinascita di una nuova stirpe felice, in una seconda età dell'oro, dove il ciclo, dopo essersi concluso, riprende il suo percorso eterno⁸.

Tuttavia, accanto a questa concezione della storia dell'umanità sottoposta a una continua degenerazione dallo stato iniziale di innocenza e beatitudine, è esistita in epoca classica, almeno nell'età di Eschilo, la concezione di un continuo progresso nella storia dell'umanità, che, partita da uno stato selvaggio, brutale e miserevole⁹, raggiunge attraverso i secoli le vette del progresso: « non fin dal principio gli dèi rivelarono tutto ai mortali, ma questi col passar del tempo cercando trovano il meglio »¹⁰, dice Senofane.

Tutto il *Prometeo*¹¹ di Eschilo è la descrizione del progresso umano, che viene pure esaltato dal coro di Sofocle che celebra le inquietanti (*δεινά*) conquiste dell'intelligenza umana¹². Esponenti di questa corrente sono anche Anassagora, Democrito, Protagora¹³; anche nella ippocratica *Medicina Antica*¹⁴ si critica l'età primitiva come brutale. Questa concezione di progressivo miglioramento della stirpe umana è

⁶ HORAT., *Od.*, III, VI, 46-48: « Aetas parentum, peior avis tulit, / Nos nequiores, mox daturos / Progeniem vitiosorem ». Parole analoghe si ritrovano anche nei poemi omerici: *Iliad.*, I, 272; *Odiss.*, II, 276.

⁷ HESIOD., *Opp.*, v. 181, traduz. ROMAGNOLI.

⁸ Cfr., mito del *Politico*, 269 C, su cui tornerò più oltre. Per la periodica distruzione della razza umana a mezzo di cataclismi e poi eternamente riproducentesi cfr. anche: *Tim.*, 22 B segg.; *Critias*, 109 D-C; *Leges*, 676 A. Sull'argomento vedansi: K. FLOWER SMITH, *E.R.E. Ages of the World*, I, pp. 194-198 e GUTHRIE, *In the Benning*, pp. 26, 80-81 ss.

⁹ Nell'epoca classica l'idea dell'età dell'oro fu sostituita dalla visione dell'uomo antico quale « bruto » e « simile alle fiere ». Così il poeta Moschione, fr. 6, NAUCK; EURIP., *Suppl.*, v. 201; LUCRET., 5, 931.

¹⁰ DK 21 B 18, traduz. UNTERSTEINER.

¹¹ ESCH., *Prom. Inc.*, v. 85.

¹² SOPHOCL., *Ant.*, v. 332 ss.

¹³ ANASS. = DK 59 B 21 b; DEMOCR. = DK 68 B 154; PROTAG. = DK 80 B 1 e B 4.

¹⁴ HIPPOCR., *Vet. Med.*, 3 e 7.

sostenuta anche da Epicuro e, in epoca romana, da Lucrezio¹⁵ che da quest'ultimo la riprende. È strano notare come spesso le due teorie della progressiva degenerazione e del progresso fossero combinate.

Un esempio di questo tentativo di conciliazione è nell'*Eneide* (VIII, 314 ss.). Vi si dice cioè che l'età dell'oro fu imposta da Kronos (Virgilio dice, naturalmente, Saturnus) a degli uomini selvaggi e riottosi¹⁶, unendo così al mito dell'età dell'oro, l'idea di un originario stato selvaggio ai primordi dell'umanità. L'idea di ciclo storico si accorda però solo con la prima delle due teorie sul destino degli uomini, o con la contaminazione tra le due. Infatti solo dal concetto di un'umanità decaduta da una originaria beatitudine si può dedurre l'attesa di un rinnovamento, di un recupero del paradiso perduto. Ma, mentre questa attesa si presenta come la speranza di ottenere, nelle religioni ebraiche¹⁷, cristiane e islamiche, una definitiva salvezza e redenzione, senza ulteriore caduta, nel pensiero greco essa è solo l'inizio felice di un nuovo ciclo che condurrà ad una nuova decadenza e ad una nuova redenzione, senza termine.

Infatti il ciclo, legge immanente della natura e del destino, è anche la legge che governa la storia dell'uomo, che ad essa non può sottrarsi e che, come dice Esiodo, può solo augurarsi che la sua nascita avvenga nella favolosa età dell'oro. Il problema del ciclo storico può essere maggiormente chiarito analizzando i versi 109-201 delle *Opere e i Giorni* di Esiodo, in cui è tracciata una storia della decadenza della stirpe umana dall'età dell'oro, attraverso fasi intermedie, fino all'età presente, distinta dalla fatica e dal dolore, e chiamata età del ferro. Si può affermare, con notevole sicurezza, che dalle *Opere* di Esiodo, — la cui famiglia proveniva da Cuma eolica nell'Asia Minore — affiori il mito persiano-iranico della rappresentazione delle età del mondo¹⁸, e secondo

¹⁵ LUCRET., 5, 942-944; 925-930; 988-1009.

¹⁶ GUTHRIE, *In the Beginning*, p. 89, ritiene che questo tentativo di conciliazione tra le due dottrine risalga a fonte stoica, e cioè, probabilmente, a Posidonio.

¹⁷ ZIELINSKI, *Istoriosofia*, pp. 306-307, stabilisce un parallelismo tra la dottrina dell'età dell'oro nel mondo classico e l'istoriosofia ebraica. Ma in quest'ultima con l'atteso avvento del Messia « il ciclo è interrotto, invece di un nuovo peggioramento delle cose abbiamo il finimondo », p. 307.

¹⁸ Cfr.: W. KRANZ, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*, in « Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Philol.-hist. Kl. Altertumswiss. N. F., II, 7) », p. 155. Circa gli influssi orientali su Esiodo, provenienti dall'India e dal mondo iranico (quest'ultimo fu il mediatore fra il più lontano oriente e il mondo greco), vedasi: REITZENSTEIN, *Antike u. Christentum*, p. 7 e pp. 13 ss.

il Nestle, in alcuni versi vi sono « chiare tracce di una rivelazione del ciclo delle età del mondo »¹⁹. Anche se si considera dimostrato che la rappresentazione esiodea delle stirpi è dovuta alla conoscenza del mito orientale, Esiodo tuttavia ne ha riformato in parte l'esposizione tradizionale, inserendo tra le quattro stirpi generalmente accettate quella degli eroi²⁰. Infatti, ricordando brevemente il contenuto dei versi in questione, la successione delle stirpi umane appare così ordinata: in primo luogo gli dèi dell'Olimpo diedero origine alla stirpe aurea degli uomini, che vissero nell'età di Kronos in stato di innocenza, in pace, senza fatica né dolore. Dopo la loro fine, Zeus, succeduto al padre, ne fece degli spiriti destinati ad essere guide e guardiani degli uomini. A questa segue un'altra stirpe, quella dell'età dell'argento, in cui gli uomini si uccidevano l'un l'altro rifiutando di adorare gli dèi. Zeus, in preda alla furia, li annientò; tuttavia anch'essi divennero buoni spiriti abitanti sottoterra. I successori degli uomini dell'età dell'argento, quelli dell'età del bronzo, furono terribili guerrieri che, caduti per opera loro e senza onore, finirono nell'Ade. A questo punto sopraggiunge la stirpe degli eroi, inserita da Esiodo e probabilmente derivata da un'altra tradizione sullo sviluppo del genere umano o, comunque, dal recente ricordo dell'età eroica relativamente vicina all'autore, il cui padre, come si è detto, era nato in Asia Minore. Questi eroi sono dei semidei, che dopo la morte vengono mandati da Zeus nelle isole benedette.

Ora, mi sembra importante sottolineare due versi essenziali alla chiarificazione della concezione del ciclo in Esiodo e su cui mi soffermerò più a lungo oltre: « deh, fra la quinta stirpe non fossi mai nato, ma prima io fossi morto, oppure più tardi venuto alla luce! »²¹. Segue infine la descrizione del quinto periodo, l'età del ferro, dominata dalle lotte e dal dolore, ma Zeus distruggerà anche quella quando gli uomini nasceranno con i capelli bianchi e le due divinità, Giustizia e Pietà, non

¹⁹ WILHELM NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, p. 50. Naturalmente, afferma ancora il Nestle, quest'idea di fronte alla concezione ciclica dell'Oriente è indebolita in Esiodo che lascia prevalere il concetto della decadenza. WILHELM NESTLE, *Griechische Geschichtsphilosophie*, in *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart 1940, p. 338.

²⁰ H. RYFFEL, *Met.*, p. 251. Per la storia delle età del mondo secondo la concezione iranica cfr. E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, Basel 1954, pp. 109-111. Circa l'originalità dell'età degli eroi in Esiodo, vedasi: REITZENSTEIN, *Antike u. Christentum*, p. 8.

²¹ HESIOD., *Opp.*, vv. 174-175, traduz. ROMAGNOLI. Ammette il ritorno ciclico in una nuova età dell'oro, anche: REITZENSTEIN, *Antike u. Christentum*, p. 6.

saranno piú onorate. Allora Aidos e Nemesis andranno in cielo e gli uomini non avranno soccorso alle loro sventure. Appare subito la difficoltà di sistemare in modo accettabile l'età degli eroi oltre alle quattro età tramandate dalla tradizione orientale.

La stirpe degli eroi appartiene infatti a una tradizione diversa, che Esiodo cerca di combinare con la piú nota. Però; mentre sia nell'una che nell'altra tradizione l'età del bronzo e l'età degli eroi precedono immediatamente quella in cui il poeta vive, e dovrebbero, quindi, coincidere, esse sono in realtà molto diverse l'una dall'altra: Esiodo introduce infatti l'età degli eroi tra quella del bronzo e la nostra, dando luogo cosí ad una successione formata di cinque periodi. Questa concezione, in verità contraddittoria, fu molto criticata già dagli antichi che proposero diverse possibili soluzioni e correzioni²². La presenza dell'idea di ciclo nelle *Opere* di Esiodo, non essendo trattata ampiamente, ma contenendo materialmente solo un breve accenno, non è ammessa da tutti gli studiosi, che sono in parte contrari all'interpretazione letterale dei versi 174-175. « Credo — dice P. Mazon nel commento alle *Opere e i Giorni*²³ — che non si debbano interpretare con troppa precisione le parole ἔπειτα γενέσθαι; può darsi che, nella leggenda primitiva, una nuova età dell'oro succedesse all'età del ferro, e che il ciclo riprendesse nella sua totalità. Ma Esiodo non pensa a nulla di simile. Vuol dire semplicemente che avrebbe preferito vivere in un'epoca qualsiasi piuttosto che in questa e la formula di cui fa uso è analoga a quelle antitesi familiari, cosí frequenti presso i greci, per esprimere l'idea di "chiunque" o "qualunque cosa" »²⁴. Che si tratti di un'espressione « not to be taken seriously as reflecting a historical time-table » come dice il Rosenmeyer²⁵, ma che si debba intendere come una perifrasi « polare per "io non potrei ora vivere" dove il secondo termine, come spesso in tali espressioni, non ha un significato attuale, ma è aggiunto per il completamento formale del tutto » è affermato anche da W. J. Verdenius²⁶.

²² Vedasi a questo proposito: *E.R.E. Ages of the World*, I, p. 193.

²³ HÉSIODE, *Les Travaux et les jours*, Edition nouvelle par P. Mazon, Paris, 1914, pp. 75-76.

²⁴ Cfr. SOPHOCL., *Ant.*, v. 1108.

²⁵ THOMAS G. ROSENMEYER, *Hesiod and Historiography*, in « *Hermes* », 85, 1957, pp. 275-276.

²⁶ W. J. VERDENIUS, *Aufbau und Absicht der Erga*, in « *Entretiens sur l'Antiquité classique* », Tome VII, Vandoeuvres-Genève 1962, p. 133.

Di questo parere è anche Otto Kern²⁷ che nega il ciclo in Esiodo dicendo che questi « desidera, nella conoscenza del proprio tempo, come miserabile, solo una cosa: di essere nato prima o di nascere dopo ». Vi sono però anche numerose e valide testimonianze che affermano l'esistenza di una concezione ciclica nelle *Opere e i Giorni*, interpretando cioè il verso « fossi nato prima o, almeno, dopo », non come « espressione polare », ma alla lettera, come del resto ritengo che il senso generale dell'opera sembra confermare. Innanzitutto lo scolio 160 a: τὰς μεταβολὰς ἠθέλησε παραδοῦναι τῶν περιόδων τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς εἰς τὰ ἐναντία γινομένας²⁸: lo scolio riconosce cioè l'esistenza del ciclo in Esiodo. Con questa antica testimonianza concordano diversi studiosi moderni, tra cui James Adam che, tenendo conto del parallelo con Platone, *Politico* 270 e segg., dice: « sembra molto probabile che la storia esiodea delle cinque stirpi faccia parte di una teoria generale di cicli ricorrenti nella vita dell'universo, come noi incontriamo in Empedocle. In ogni caso contiene... un'idea che è portata al suo compimento nella dottrina della apocatastasi o rinnovamento di tutte le cose »²⁹.

Naturalmente anche gli interpreti che si connettono con l'origine orientale del mito delle età del mondo, ammettono l'esistenza del ciclo in Esiodo, conforme con la tradizione iranica ripresa dal poeta ascreo.

Nei versi presi in esame, pare che diversi elementi portino ad accettare la presenza dell'idea di ciclo storico in Esiodo. Innanzitutto la narrazione di un decadimento progressivo dell'umanità, che in tutte le tradizioni antiche è accompagnata dall'attesa messianica della rigenerazione³⁰, e, quindi, di una nuova età dell'oro, si concluda essa, co-

²⁷ OTTO KERN, *Die Religion der Griechen*, II, Berlin 1935, p. 285.

²⁸ *Schol Hes. Opp.*, 160 a (PERTUSI).

²⁹ JAMES ADAM, *The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908, pp. 77-78. Lo stesso autore nella sua edizione della *Repubblica*, Cambridge, 1921, II, p. 297, ammette che dopo la stirpe del ferro, si ripresenti una nuova stirpe aurea. Anche T. A. SINCLAIR, *Works and Days*, London 1932, p. 16, ammette la presenza di un processo ciclico. Vedasi a questo proposito inoltre: HELMUT WERNER, *Der Untergang Roms*, Stuttgart 1939, p. 24; come pure: LEISEGANG, *Denkformen*, Berlin 1951, pp. 358-359.

³⁰ Il ciclo nella tradizione sibillina era formato di 10 secoli chiamati col nome degli dèi tutelari: sicuri il I, Saturno, e il X, Apollo, di cui la Sibilla era profetessa. Si riteneva che ogni secolo fosse di 100 anni, cosicché l'intero ciclo aveva la durata di un millennio. Saturno era il dio dell'età felice, Apollo, rappresentante del secolo dell'eccidio, è il dio salvatore; dice infatti lo ZIELINSKI, *Istoriografia*, p. 301, « con-

me nella religione ebraica, con la fine del mondo e il giudizio universale, o continui in un eterno ripetersi, come nella tradizione genericamente orientale. Sarebbe, dunque, logica l'attesa di una nuova età dell'oro anche in Esiodo. Oltre a ciò è presente, e non si deve dimenticare, l'affermazione esplicita del poeta che si augura di nascere nella successiva età dell'oro. Questa espressione, se pure può, presa a sé, essere interpretata come un'« espressione polare », assume, nel contesto, un significato ben più profondo e, forse, più accettabile se interpretato alla lettera. Infine c'è anche in Esiodo l'idea di « sacro rimanente » che prelude, quindi, alla venuta di una stirpe rigenerata. Non si deve dimenticare infatti che l'opera è ottimistica d'intonazione³¹, in quanto è diretta al fratello e contiene un invito all'onestà e alla laboriosità. Il poeta ritiene dunque che queste virtù gli gioveranno « per non perire insieme con gli altri ». Ciò significa che, grazie a una condotta di alto valore morale, è possibile conquistare un posto tra quegli uomini che non periranno e anzi saranno « il seme del nuovo secolo d'oro ».

Questa concezione del « sacro rimanente » costituisce forse il punto d'appoggio per la speranza che, nonostante le infinite distruzioni cicliche dell'universo e della stirpe umana, fosse possibile evitare la perdita totale della sapienza e dell'esperienza dei tempi passati. Un simile concetto si può considerare, forse, l'elemento mediatore fra il fatalismo pessimista di un'eterna ripetizione di ciò che è stato, senza progresso per l'umanità, destinata a perpetuarsi perennemente identica, e la speranza di un progresso infinito, da una origine selvaggia alle più alte realizzazioni dei fini umani. Questa credenza è chiaramente espressa da Aristotele che, nel frammento 8 Ross del *De Philosophia* mostra di credere nelle cicliche distruzioni del mondo e dunque che arti e filosofie siano più volte fiorite e scomparse³², ma, nonostante ciò, non rinuncia alla ricerca e alla scienza, in quanto sussiste la speranza che qualcosa rimanga delle civiltà passate e costituisca quindi un substrato da cui la nuova civiltà può ripartire, avvantaggiata rispetto alle precedenti.

dannando allo sterminio la generazione irrimediabilmente corrotta, inaugurerà nello stesso tempo una nuova era felice, un nuovo secolo di Saturno... Sarà per coloro che, nonostante la depravazione del loro ambiente, saranno rimasti più ed onesti ». C'è dunque, anche nella tradizione sibillina, l'idea di « sacro rimanente ».

³¹ ZIELINSKI, *Istoriaosofia*, p. 299.

³² Cfr. GUTHRIE, *In the Beginning*, p. 68. La stessa affermazione si trova anche in ARIST., *Met.*, 1074 b 10; *Meteor.*, 339 b 27; *De Caelo*, 270 b 19 e *Polit.*, 1329 b 25.

Dice infatti nel frammento 8 che i proverbi « sono tracce di un'antica filosofia scomparsa nelle immense catastrofi dell'umanità, tracce che, per la loro efficace conclusione, si sono conservate ». Mi pare che si possa dunque riprendere la considerazione di Mondolfo³³ sull'esistenza di un progresso, in certo senso, a spirale in Aristotele, secondo cui l'umanità, pur ripetendosi e tornando periodicamente su se stessa, può tuttavia far tesoro di alcuni di quegli insegnamenti e di quelle virtù che per la loro purezza e concisione si salvano dalla catastrofe. Un concetto analogo mi pare si possa attribuire anche a Esiodo, benché nella sua opera esso non sia così chiaramente espresso. In ogni caso, analizzando attentamente i versi 105-201 delle *Opere e i Giorni*, credo che la presenza della concezione ciclica della storia attraverso un perpetuo ripetersi delle età del mondo, non sia negabile; e questa affermazione si fonda soprattutto sull'esame di tre elementi: il mito persiano-iranico delle età del mondo, il rimpianto del poeta di non essere nato prima o « almeno dopo » e, infine, l'intonazione esortativa nei confronti del fratello che invita a rendersi degno di far parte di quel « sacro rimanente » destinato a far rivivere una nuova età dell'oro. Mi sembra che si possa concludere l'argomento riguardo il ciclo storico e la definizione comunemente ad esso data di pessimista, riferendo l'opinione di Guthrie secondo cui « i Greci non erano né del tutto ottimisti né del tutto pessimisti nelle loro prospettive. Ad un popolo maturo e razionale quale esso fu, la natura umana non appare né del tutto degenerata né del tutto migliorantesi, ma come un enigma, la risposta al quale deve essere cercata nella religione piuttosto che nella filosofia o nella scienza soltanto »³⁴.

Ciò che ai Greci poteva apparire come un paradosso è che un popolo così capace di progressi eccezionali nella scienza e nella filosofia fosse tanto folle nelle relazioni reciproche e negli affari particolari.

³³ MONDOLFO, *Inf.*, pp. 142-155 e MONDOLFO, *Sogg. Um.*, pp. 686-688.

³⁴ GUTHRIE, *In the Beginning*, p. 79.

CAPITOLO IV

LA PRIMA FORMULAZIONE FILOSOFICA DI CICLO

§ I: ANASSIMANDRO.

La presenza della concezione di ciclo inteso come legge naturale che ordina il calare e il crescere delle forze elementari secondo il ritmo dei periodi astronomici, è testimoniata nel mondo ionico già da Talete prima ancora che da Anassimandro. Per gli ionici il κύκλος predominante è quello del sole, nell'avvicinarsi del giorno e della notte e in quello delle stagioni. Abbiamo visto, infatti, come in generale il concetto di ciclo si formi dalle osservazioni, collegate tra loro già nella tradizione religiosa, delle rivoluzioni degli astri e delle vicende della vegetazione nell'alternanza delle stagioni.

Questa stessa legge periodica è esemplificata anche dal succedersi delle stagioni mortali di giovinezza e vecchiaia, di crescita e decadenza. Il collegamento tra il periodo astrale e la vita dell'uomo è sviluppato dall'autore del *De Victu*¹.

¹ *De Victu*, cap. 33; JONES, IV, 278. Per quanto riguarda la cronologia del *De Victu* essa è, a seconda dei diversi studiosi, molto oscillante: per alcuni è più antica degli scritti genuini di Ippocrate, altri considerano come autore un tardo medico dell'età alessandrina. Il Teichmüller in seguito a una lunga disamina rivolta a dimostrare che l'autore non conosce né Aristotele, né Platone, né l'atomismo, né i nuovi concetti di Empedocle e di Anassagora, ma presuppone Eraclito, conclude che l'opera fu scritta fra Eraclito e Anassagora (pp. 258 ss.): GUSTAV TEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Gotha 1876 (rist. 1965), I, pp. 249-260. Lo stesso G. TEICHMÜLLER, op. cit., II, pp. 3 ss., ribadisce la sua tesi. Il GOSSEN, *Hippokrates* (16), *RE*, VIII, 2, 1823, accetta la tesi di FREDERICH, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlin 1899, pp. 217 ss., che l'opera sia una compilazione eclettica, scritta nell'Asia Minore intorno al 400. « Mentre in generale si colloca l'opera verso la fine del V secolo, Jaeger (cfr. JAEGER, *Paideia*, III, trad. ital., Firenze 1959³, pp. 56, 62-68) ha posto in discussione una datazione di mezzo secolo posteriore ». (ALBIN LESKY, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern und München 1963, p. 535).

Secondo questo autore, infatti, la vita dell'uomo è un ridotto modello della vita del cosmo nell'anno solare: al succedersi delle stagioni pone termine la morte, paragonata al solstizio d'inverno. L'assunzione della legge ciclica nella cosmologia ionica risponde al problema filosofico di base, che i pensatori milesii nel secolo VI si posero; e cioè il problema dell'inizio, di ciò che è il principio di tutte le cose, il *πρῶτα*, e quello del dinamismo del cosmo che si collega alla presenza persistente del caos o comunque di ciò che contiene il cosmo ed è al di là di esso, e che è definito come *περιέχον*. In questo modo la filosofia ionica accetta la legge ciclica, che, come sappiamo, ha una delle sue radici più salde nelle tradizioni orientali e religiose, come norma che presiede all'avvicinarsi delle fasi cosmiche, alla formazione e dissoluzione del cosmo stesso.

Si può forse dire che questa concezione ciclica si presenti nella cosmologia ionica già con Talete²; infatti si può pensare che il generale dissolvimento delle cose nel principio originario possa costituire la fase iniziale di un processo di dissolvimento e rigenerazione³.

Con Anassimandro certamente il concetto di ciclo, quale è espresso contemporaneamente dalle correnti mistiche, siano esse « orfiche »⁴ o no, e dalle cosmogonie e teogonie di origine orientale, acquista il significato proprio di *τάξις*, di ordine. La Natura cioè, non appare più come la manifestazione di personaggi delle religioni mitiche, ma è espressione di forze ben definite e regolari⁵.

Nella filosofia di Anassimandro è forse possibile parlare di cosmo, come propone il Kahn, sebbene Anassimandro, per quel che noi sappiamo, non lo menzioni esplicitamente⁶, in quanto questo concetto sembra racchiudere nel modo più compiuto il significato di ciclo come ordine non solo spaziale, ma anche temporale. Il cosmo infatti non si deve intendere solo come disposizione, come *τάξις* spaziale, ma anche come

² ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 1, p. 129.

³ Per il problema dell'unità del tutto e la distinzione delle parti, cfr. GUTHRIE, *Orphée*, p. 247.

⁴ Per i rapporti di Anassimandro con l'« orfismo » del quale sembra aver familiari alcuni concetti, cfr. GUTHRIE, op. cit., pp. 248-249.

⁵ « Il compimento filosofico della Grecia è stato reso possibile dalla scienza astronomica e matematica accumulata nell'antica tradizione mesopotamica ». C. H. KAHN, *Anaximander*, p. 193.

⁶ KAHN, op. cit., pp. 188-189, suppone che l'origine della parola, anche se non documentata, sia milesia.

ordine temporale, come durata, αἰών⁷. La durata, l'ordine temporale del cosmo è un ciclo nel quale le fasi si susseguono ritmicamente segnando l'avvicinarsi delle forze che hanno a turno la loro parte nel mondo.

Accennando brevemente alle due dottrine fondamentali della filosofia di Anassimandro, si può meglio chiarire l'evoluzione da una concezione ciclica mitica, quale quella della cosmologia, a una razionale, filosofica. Il punto fondamentale della filosofia di Anassimandro consiste nell'aver posto l'origine di tutte le cose nell'ἄπειρον che permane, indipendentemente dai ritmi cosmici e dal mondo che racchiude⁸.

Il secondo punto, che è di fondamentale importanza, in quanto costituisce la prima chiara affermazione di una legge ciclica che governa il cosmo, consiste nel processo vitale del mondo inteso come rendimento di giustizia per reciproci torti. L'ἀδικία, l'ingiustizia, che è il motore del processo cosmico, dev'essere intesa come conflitto di opposti, tra caldo e freddo, tra umido e secco; il prevalere di uno degli opposti costituisce un'« ingiustizia » che è seguita dalla « retribuzione » nella quale l'altro riguadagna terreno e giunge a sua volta a commettere « ingiustizia » e così via in un avvicinarsi eterno (DK 12 A 9).

L'ἀδικία, che presiede alla successione degli opposti, è la legge che governa l'intero divenire del mondo, è il destino degli esseri particolari che tornano nell'ἄπειρον, una volta subita la pena dell'ingiustizia, ed è destino universale in quanto regola anche le successive apparizioni e sparizioni del mondo o dei mondi nell'ἄπειρον.

In questa concezione del ciclo delle cose di Anassimandro, anche se l'elemento religioso è ancora indubbiamente presente, appare però la natura ferrea della legge delle successioni: « ogni membro di una coppia di opposti, nasce attraverso un'ingiustizia, e muore per un'ingiustizia »⁹.

Quindi la giustificazione morale proposta da Esiodo per garantire l'eternità del regno di Zeus, e cioè la presenza di Ordine, Giustizia e Pace, è superata da Anassimandro che sostituisce al carattere antropo-

⁷ Per la parola cosmo, intesa come ciclo, vedansi gli autori del *De Victu* e del *De natura hominis*, di scuola ippocratica. Per questi due autori, secondo KAHN, op. cit., p. 190, cosmos ha la forma « di un ciclo ripetuto ritmicamente, eseguito da un sistema in equilibrio dinamico ».

⁸ Vedasi a questo proposito: RIVAUD, *Problème du devenir*, p. 92.

⁹ P. SELIGMAN, *Apeiron*, p. 108.

morfico quello concettuale, razionalizzando la mitica idea di destino in quella di legge. La legge ciclica infatti da necessità morale diviene necessità naturale e acquista il significato di causa fisica, di processo meccanico nel quale l'avvicinarsi degli opposti, e quindi il divenire cosmico, è assicurato per tutto il corso dei tempi da una legge che permane indipendentemente dalla formazione e dalla dissoluzione dei mondi nell'ἄπειρον.

La dottrina dell'« eterno ritorno » cosmologico, intesa come il susseguirsi senza sosta delle fasi del cosmo, che periodicamente si ripetono, si può dire che venga formulata da Anassimandro per la prima volta nella storia del pensiero occidentale ¹⁰.

Fu anche Anassimandro il primo, per quanto sappiamo, ad abbandonare espressioni mitiche nella ricerca dell'origine della natura aprendo il cammino verso un'autentica scienza naturale ¹¹.

Anche se Anassimandro indubbiamente ebbe una concezione ciclica del divenire del cosmo, non si può dire in modo sicuro se professasse una teoria del « Grande Anno » inteso come possibile ritorno di tutte le cose allo stato iniziale e ritmato da catastrofi che periodicamente distruggono il mondo con diluvi e incendi cosmici. Tale dottrina sembra essere comune agli ionici per la loro teoria di azione e reazione ¹² e per la loro concezione del tempo che, fino agli Eleati, era prevalentemente ciclica ¹³. Non si può comunque essere sicuri che Anassimandro credesse in un « Grande Anno » nel quale i cicli astronomici sono accompagnati da catastrofi cosmiche ¹⁴. Il problema si complica notevolmente in quanto non sappiamo dalle nostre fonti in modo chiaro se Anassimandro credesse nella esistenza di un numero infinito di mondi coesistenti che nascono e si distruggono continuamente o nell'infinita successione di singoli mondi (DK 12 A 16).

Entrambe le interpretazioni hanno avuto numerosi sostenitori e per vari motivi: la prima delle due ipotesi è accettata dal Burnet, dal Gi-

¹⁰ Cfr. MUGLER, *Deux Thèmes*, pp. 19-20.

¹¹ Cfr. SELIGMAN, *Apeiron*, p. 18.

¹² Cfr. KAHN, *Anaximander*, p. 185.

¹³ Sulla concezione circolare del tempo nei presocratici vedasi: GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 428.

¹⁴ Sebbene questa opinione sia suffragata da numerosi dossografi, recentemente KAHN, *Anaximander*, p. 185, non sembra convinto della sua validità.

gon, dallo Heath¹⁵ e inoltre da Mondolfo. Secondo Mondolfo non si tratta in Anassimandro solo di mondi successivi, ma¹⁶ « di mondi o cieli coesistenti nell'infinito che tutti li abbraccia formantisi e dissolventisi di continuo in numero molteplice¹⁷ in ogni direzione »¹⁸. Secondo Mondolfo depone a favore di questa interpretazione anche la polemica di Senofane in favore dell'unicità del mondo¹⁹. Tale polemica infatti starebbe a dimostrare che prima di Senofane si era già affermata la tesi della molteplicità dei cosmi.

Accettano invece la successione infinita di singoli mondi il Teichmüller, il Duhem, il Cornford, il Guthrie²⁰, i quali sostengono la ripetuta e successiva esistenza di un solo mondo per varie ragioni. Innanzitutto la pluralità dei mondi è una concezione solo post-parmenidea e incompatibile col monismo ionico, e fu soprattutto sostenuta dagli atomisti che vollero trovare in Anassimandro un precursore della loro dottrina. Si può inoltre pensare a una confusione dei dossografi che possono avere frainteso Aristotele e Teofrasto (DK 12 A 17) interpretando κόσμοι come « universi » invece che come « archi celesti », risentendo di un'influenza epicurea e, in generale, atomistica²¹.

In ogni caso, qualunque sia l'interpretazione da accettare, è particolarmente importante porre in rilievo il fatto che dalla dottrina di Anassimandro risulta sufficientemente documentato il principio secondo cui nulla viene all'esistenza senza anche perire e senza che la ciclica vicenda dei mondi, siano essi coesistenti o successivi, si ripeta all'infinito in una catena di formazione e dissoluzione eterna²².

¹⁵ BURNET, *Early Greek Phil.*, p. 58; O. GIGON, *Grand Problèmes*, p. 186; HEATH, *Aristarchus*, p. 29.

¹⁶ Vedasi ARIST., *Phys.*, III, 4, 203 f 6 = DK 12 A 15 e: *De Caelo*, III, 5, 303 b 10 = DK 12 A 16.

¹⁷ Cfr. SIMPL., *Phys.*, 1121, 5 = DK 12 A 17.

¹⁸ ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, I, 2, p. 197.

¹⁹ Cfr. MONDOLFO, *Inf.*, p. 253.

²⁰ TEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Gesch. der Begriffe*, I, p. 215; DUHEM, *Système du Monde*, I, p. 71; CORNFORD, « *Classical Quarterly* », 1934, I, 16; GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, pp. 107-114.

²¹ Anche MUGLER, *Deux Thèmes*, pp. 147-151, sostiene in Anassimandro la dottrina di un unico mondo che si ripete all'infinito.

²² Non è chiaro in che cosa tornino le cose dopo la distruzione: o nell'apeiron, o negli elementi che le compongono. In ogni caso sia Teofrasto (apud SIMPL., *Phys.*, 24, 17), che Aristotele (*Met.*, 983 b, 8), asseriscono che le cose tornano alla loro origine. In ogni modo, ciò testimonia che questa idea è autenticamente del VI

Dalle dottrine fondamentali di Anassimandro, quella dell'eternità e dell'originarietà dell'ἄπειρον e quella dell'eterno ritorno cosmologico, si possono ricavare alcuni principii teoretici della massima importanza per la storia del pensiero greco e occidentale. Si può anche notare come questi principii confluiscono nell'idea di ciclo che costituisce il punto di raccolta e di origine di concetti filosofici fondamentali. L'ἄπειρον di Anassimandro appare collegato nel famoso frammento 1 (DK 12 B 1) col « principio della conservazione della materia » che diviene poi il principio di conservazione dell'energia, e che si esprime nella proposizione celebre: *nihil ex nihilo* ²³. L'infinito è l'origine delle cose, e in esso le cose ritornano, le cose mutano mentre l'infinito non muta. L'ἄπειρον è divino, non invecchia mai (DK 12 A 11 e B 2), garantisce l'equilibrio del divenire e perire dei mondi e delle formazioni materiali in essi ²⁴.

D'altro lato esiste la successione e la lotta, che è assicurata per l'eternità dalla legge necessaria che la governa. Questa legge è il ciclo, la perennità del quale, e quindi del succedersi eterno dei mondi, è assicurata dal « principio di indifferenza » ²⁵. Esso è l'applicazione del principio di ragion sufficiente: *nihil est sine causa cur potius sit quam non sit*. Questo principio, usato da Anassimandro e da altri filosofi della stessa epoca, è la base logica di tutta la dottrina atomistica e, in generale, meccanicistica ²⁶.

Il « principio d'indifferenza » nel caso di Anassimandro, consiste nel ritenere che non esistano in natura predilezioni, e cioè che non avvengano, a meno di una ragione sufficiente, scelte privilegiate per gli eventi naturali né nello spazio, né nel tempo. « Ora, essendo infinito il flusso del tempo, e limitata la durata del mondo dall'inizio della differenziazione fino al riassorbimento finale degli opposti nella sostanza primor-

sec. a. C. e non è una dottrina propria di Aristotele o di Teofrasto, cioè che la maggior parte degli antichi filosofi credeva nell'esistenza ciclica. Vedasi: SELIGMAN, *Apeiron*, p. 70.

²³ RUDOLF SCHOTTLAENDER, *Frühste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen*, Berlin 1964, p. 24.

²⁴ Vedasi: J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 66.

²⁵ Per il principio d'« indifferenza » in Anassimandro cfr.: KAHN, *Anaximander*, p. 77; W. KRANZ, « Rheinisches Museum », 93, 1950, p. 370. Nei presocratici: BAUMANN, *Argumentation*, p. 44; S. LURIA in: « Isonomia », *Studien zur Gleichheitsvorstellung Griechischen Denken*, Berlin 1964, p. 42.

²⁶ Vedasi: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 21 nota 1.

diale, se era nella natura del divenire cosmico che il mondo, una volta giunto allo stato primitivo d'indifferenziazione, vi restasse indefinitamente, il momento fatale dell'estinzione delle ultime differenze sarebbe giunto già da lungo tempo nell'immensità della durata di cui il tempo attuale non è che il sèguito, poiché non vi è alcuna ragione perché il mondo abbia atteso un'eternità prima di formarsi, perché abbia scelto il momento della sua entrata nella realtà in modo che noi assistessimo proprio ora all'era del suo piú grande sviluppo e all'inizio del suo declino. Se dunque il mondo non si è fermato nell'infinito del passato, è perché non ha potuto fermarsi, perché non rientra nella natura della sostanza primordiale di non differenziarsi che una sola volta, e di non produrre che un solo universo. Il mondo quale noi lo vediamo è quindi la ripetizione di innumerevoli mondi identici che si sono succeduti nel passato, e il modello che un'infinità di mondi futuri riprodurrà nell'avvenire illimitato »²⁷.

Quello che permane immutato al di fuori della lotta continua che fa emergere e riassorbire il mondo dall'ἄπειρον, è la legge che in esso immancabilmente lo riassorbe e da cui lo rigenera.

Anche nell'opera di creazione dei mondi si nota il carattere dell'immanenza: τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνυμον²⁸.

La dottrina dell'« eterno ritorno » cosmologico offre, come ogni concezione ciclica, anche all'uomo la speranza di ottenere un'immortalità, per cosí dire, terrena, in un intermittente ripetersi della vita di ciascuno nel divenire ciclico. Infatti, dato l'« eterno ritorno » del mondo fisico e di tutto ciò che contiene, anche l'uomo, rientrando con la sua persona fisica nella natura sottoposta alla legge ciclica, è già comparso sulla terra e sparito un'infinità di volte, ed è destinato a ripetersi all'infinito nel futuro.

Anche da questa particolare applicazione del concetto di ciclo al destino dell'uomo, risalta il carattere immanente della legge che governa l'« eterno ritorno » cosmologico.

Infatti essa costituisce un fondamento teorico all'aspirazione umana verso la permanenza dell'essere e la conservazione dell'individualità. Ma ciò che piú importa è il modo in cui la teoria del ritorno ciclico garantisce l'eternità dell'uomo. Essa è un'immortalità che si esplica in questo

²⁷ MUGLER, op. cit., p. 21.

²⁸ DK 12 A 10. Cfr. PASQUINELLI, *Presocratici*, p. 317 nota 7, e: SCHWABL, *Welschöpfung*, 80, 48.

mondo sensibile, con una perpetuità assicurata da un principio logico, con un carattere nettamente immanente, fisico, senza ricorso alle dimore dei morti e a divinità mitologiche²⁹. Ciò che è divino per Anassimandro è l'ἄπειρον, ma anche la sua funzione regolatrice e equilibratrice del divenire gli conferisce, comunque, il carattere di un dio immanente³⁰. Anassimandro (DK 12 A 17), dice che anche i κόσμοι sono dèi; si può forse accettare, per questa espressione, il significato che ne dà Kranz conferendole un carattere immanente e cioè: « quegli ordinamenti sono manifestazioni della divinità e l'uomo appartiene a questo ordine »³¹. Riassumendo, mi pare utile mettere in luce quei principii che sono emersi dall'esame dell'« eterno ritorno » cosmologico in Anassimandro.

Innanzitutto Anassimandro ha dato alla sua ricerca del πρόπιστα, dell'inizio, un carattere razionale, di un'indagine che ha già veste scientifica cercando, come causa della formazione del cosmo, delle forze fisiche, naturali, e fondandone scientificamente la necessità logica. Ogni giustificazione morale è bandita dalla sua cosmologia, e anche l'ingiustizia, l'ἀδικία che promuove il dinamismo cosmico è ricondotta al rigore di una causalità meccanica. Le cosmogonie e cosmologie mitiche del suo tempo sono molto lontane da Anassimandro, anche se la preoccupazione religiosa non è in lui del tutto assente.

Inoltre l'ἄπειρον di Anassimandro costituisce l'espressione del principio, proprio della mentalità greca, del *nihil ex nihilo*, e quindi del valore puramente astratto di una ricerca intorno alla creazione. L'ἄπειρον è l'origine eterna nel passato e nel futuro.

Il « principio d'indifferenza » appare, invece, collegato con la legge ciclica che governa la formazione e la dissoluzione cosmica e il destino dell'uomo, garantendone logicamente l'eternità. Questo principio, implicito per la prima volta nella filosofia di Anassimandro, sta alla base dell'eleatismo come dell'atomismo democriteo, e costituisce, fino a Platone, uno dei fondamenti della filosofia greca. Al concetto di ciclo è apparso anche collegato il carattere dell'immanenza sotto varie forme. Il ciclo, in quanto legge razionale che governa il divenire cosmico, è una norma immanente al mondo, di tipo meccanico e naturale, che esclude ogni possibile rapporto con una divinità trascendente, di cui, proprio

²⁹ Vedasi: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 22.

³⁰ Vedasi: J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 66, e: ROBIN, *Aristot.*, p. 137.

³¹ W. KRANZ, *Kosmos*, I, p. 15.

in quanto meccanica, non può essere espressione. Con l'« eterno ritorno » cosmologico è legato anche il ritorno periodico dell'uomo nel mondo che ottiene così un'immortalità terrena, sensibile, che si può definire immanente, senza possibile fuga o liberazione dal ciclo.

§ II: ANASSIMENE.

La filosofia di Anassimene, che segue la grande costruzione speculativa di Anassimandro, è giudicata da quasi tutti i critici, che si fondano sull'opinione di Aristotele, come un regresso rispetto all'opera del suo maestro.

L'aver posto, infatti, l'aria e non l'infinito come principio di tutte le cose significa aver attribuito all'elemento materiale originario un carattere più definito e, quindi, meno capace di assumere la varietà delle forme di quanto non fosse il principio anassimandreo spogliato di ogni determinazione.

Anassimene, quindi, identificando con l'aria la materia di origine si sarebbe riavvicinato alla dottrina di Talete che pone l'acqua come principio delle cose che sono. Il pensiero di Anassimene sembra quindi meno « astratto » di quello del suo predecessore e la sua opera pare, pertanto, ancora legata a un modello di ragionamento arcaico.

Questo giudizio su Anassimene è, con sfumature diverse, più o meno accettato da tutti i critici moderni ³².

Anassimene sembra tuttavia esser stato il primo a dare una causa materiale alla formazione degli elementi, al processo cioè che conduce dall'uno, in questo caso l'aria, al multiplo, alle cose. La differenziazione dell'aria avviene per effetto della condensazione, che dà luogo all'acqua e alla terra, e della rarefazione che produce il fuoco. Dal principio cosmogonico divino « hanno origine le cose che sono e che furono e che saranno e gli dèi e le cose divine, e (...) il resto nasce da ciò che nacque da essa » *καὶ θεοὺς καὶ θεῶα γίνεσθαι* ³³.

Per quanto riguarda la concezione ciclica nella dottrina di Anassimene, Simplicio gli attribuisce la credenza nella successione di un'infinità di mondi o, come sembra più probabile, di un unico mondo che periodicamente è riassorbito nell'aria e quindi rinasce.

³² J. BURNET, *Early Greek Philosophers*, London 1892, pp. 72-79; RIVAUD, *Problème du devenir*, p. 94.

³³ DK 13 A 7 § 1. Traduz. MADDALENA.

« Pensano generato e corruttibile il cosmo uno tutti quelli che, se dicono che c'è sempre un cosmo, tuttavia negano che sia sempre lo stesso, affermando che, a volte è in un modo, a volte in un altro, e poi ancora in un altro, periodicamente, come Anassimene ed Eraclito e Diogene e poi gli Stoici » (A 11). Alcuni critici, per esempio il Maddalena³⁴, ritengono che la notizia fornitaci da Simplicio non sia attendibile³⁵ e che difficilmente Anassimene abbia creduto in una periodica scomparsa e ricomparsa del cosmo. Mugler, invece, pensa che non si possa parlare di infiniti mondi coesistenti, ma « di una ripetizione indefinita del nostro mondo unico che nasce periodicamente nel seno di una sostanza primordiale e vi rientra dopo una durata sempre identica »³⁶. Certamente, secondo Mugler, l'Universo concepito da Anassimene non ha in sé il principio che ne può consentire l'eterna rinascita come in Anassimandro, il quale ne fonda il periodico ritmo sul principio logico d'« indifferenza ». La dottrina dell'« eterno ritorno » sembra professata da Anassimene più per l'influenza delle concezioni anassimandree che per delle cause proprie alla struttura del suo sistema. Nella filosofia di Anassimene, anche se il processo ciclico del cosmo non è così solidamente fondato o almeno da noi conosciuto come quello di Anassimandro, si può osservare ancora una volta il carattere immanente che l'idea di ciclo porta con sé.

Infatti tutto ciò che nasce emerge dall'aria, principio cosmogonico, e morendo vi rientra trasformandosi successivamente mediante la rarefazione e la condensazione. Nulla è sottratto a questo processo, nemmeno « gli dèi e le cose divine », che non sono eterni, ma dall'aria hanno origine e nell'aria ritornano. Così, oltre a Ippolito, ne dà notizia Agostino. « Costui (Anassimandro) lasciò discepolo e successore Anassimene, che nell'aria infinita vide la causa di tutte le cose, e non negò

³⁴ MADDALENA, *Ionici*, p. 200 nota 0.

³⁵ Non è da dimenticare il fatto — comune nella dossografia antica, vedasi specialmente Aezio, — di una medesima dottrina attribuita contemporaneamente a filosofi diversi, senza che ne siano rilevate le differenze che dovevano intercorrere tra essi. Perciò la citazione di Simplicio ha tutta l'aria di non essere fondata sulla conoscenza diretta dei testi, perché piuttosto sarà stata tratta da una qualche dossografia.

³⁶ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 24. Anche J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 68 ritiene che si tratti di un solo mondo che periodicamente si muta: « Er spricht nicht mehr von vielen Welten, sondern nur von der einen Welt der realen Wirklichkeit... ».

o tacque degli dèi: tuttavia non pensò che l'aria sia fatta da essi, ma che essi siano nati dall'aria » (A 10, 7).

Anche in Anassimene, come negli altri pensatori ionici, il processo ciclico degli esseri, che continuamente nascono e terminano nel principio originario, comprende la totalità; rappresenta cioè una legge materiale universale, che non consente eccezioni né modifiche neppure per gli dèi della tradizione. Il piano meccanico e immanente che un'idea di ciclo applicata in modo così rigoroso e generale comporta, emerge nella sua espressione più completa dalle dottrine dei filosofi della Ionia.

CAPITOLO V

GLI « ORFICO » PITAGORICI

§ I: I PITAGORICI.

Il pitagorismo è una delle correnti filosofiche dell'antichità, in cui l'idea di ciclo ha trovato un'applicazione e una diffusione tra le più ampie e le più rigorose.

Nella dottrina pitagorica, infatti, la preoccupazione religiosa che informa l'« orfismo », i rapporti col quale, qualsiasi essi siano, non si possono negare, e che si esprime nella credenza in un ciclo delle anime, non va disgiunta da una ricerca notevolmente approfondita di carattere matematico-filosofico, circa l'inquadramento della dottrina mistica della metempsicosi nella più ampia concezione di una teoria dell'« eterno ritorno ». Le due dottrine del pitagorismo e dell'« orfismo » appaiono tra di loro strettamente congiunte. Non si può dire se l'« orfismo » abbia o no preceduto il pitagorismo; sembra però, poiché il pitagorismo ingloba dogmi « orfici », con l'aggiunta di una dottrina scientifica, che l'« orfismo » fosse già conosciuto quando Pitagora fondò la sua scuola ¹.

In ogni caso tra le due correnti vi sono notevoli somiglianze che si possono così riassumere: entrambe invitano i loro adepti a seguire una certa regola di vita, per raggiungere uno stesso scopo finale: la *κάθαρσις* mediante vari mezzi di purificazione, astinenza da certi cibi, pratiche ascetiche, osservazioni di vari precetti. Entrambe le correnti credono nella dottrina della trasmigrazione delle anime e, quindi, in un ciclo di nascite che costituisce una punizione per l'anima costretta a venire periodicamente imprigionata in un corpo considerato come una tomba, e dal quale può sperare di liberarsi attraverso la purifi-

¹ Cfr. GUTHRIE, *Orphée*, p. 246. Anche DIÈS, *Cycle Mystique*, è di quest'opinione. Quando Pitagora giunse a Crotone, trovò probabilmente delle sette « orfiche » preesistenti che arricchì col suo prestigio.

cazione². Oltre a queste somiglianze, le due correnti presentano, per altro, anche alcune fondamentali differenze: esse danno due risposte diverse, nel modo, se non nella sostanza, alla domanda di fondo che si pongono: come fu generato il multiplo dall'unità? La risposta « orfica » sta nelle sue mitiche cosmogonie, mentre quella pitagorica, pur attribuendo al mondo un'origine divina, ne cerca anche una spiegazione matematica e razionale. La cosmogonia pitagorica esamina soprattutto la generazione dei numeri dalla monade iniziale e la relazione numerica con la τετρακτύς. La cosmogonia pitagorica rimane tuttavia fondata sul dualismo tra anima e corpo, tra bene e male, tra eterno e mortale, che costituisce il nucleo delle credenze « orfiche » e che sta anche alla base della teoria pitagorica dell'« eterno ritorno ».

Infine se l'« orfismo » si è solo marginalmente preoccupato di inserire il ciclo delle nascite in un più ampio ciclo cosmico, questa ricerca è stata compiutamente affrontata dal pitagorismo e si può seguire l'evoluzione della sua dottrina dell'« eterno ritorno » lungo l'arco di tempo in cui la scuola si è sviluppata.

Mentre dunque la ricerca di purificazione e di assimilazione col divino è seguita dall'« orfismo » e dalle altre sette misteriche attraverso un sistema di precetti religiosi e morali, i pitagorici ritengono che lo stesso scopo finale si possa raggiungere anche con la purificazione ottenuta attraverso la scienza e la filosofia.

In conclusione, si può dire, con il Guthrie, che i due sistemi sono paralleli e che « l'uno è la contropartita mitica dell'altro »³.

Non è neppure facile determinare all'interno della scuola pitagorica l'appartenenza di varie dottrine filosofiche ad epoche e a persone ben distinte, sia per la scarsità e l'imprecisione delle fonti, sia per il costume dei pitagorici più tardi di attribuire le loro proprie teorie agli antichi fondatori della scuola o a Pitagora stesso. Per quanto riguarda però quelle dottrine pitagoriche che specialmente ci interessano, quelle cioè

² Cfr.: PLAT., *Tim.*, 40 c.

³ GUTHRIE, *Orphée*, p. 244. Naturalmente quel gruppo di studiosi che concordano col LINFORTH, *Arts of Orpheus*, il quale ritiene la parola « orfismo » solo un termine generico per indicare una serie di credenze sparse e senza dogmi precisi, sostengono la priorità del pitagorismo sull'« orfismo » per quanto riguarda la dottrina della metempsirosi. Tra questi lo STRAINGE-LONG, *A study*, p. 92, che conclude l'analisi dell'argomento affermando: « ... in the absence of any early evidence that any group of people called " Orphics " taught metempsychosis, it is unreasonable to believe the Pythagoreans derived that doctrine from an Orphic source ».

che riguardano il ciclo, si può forse fare un discorso abbastanza generale, in quanto, essendo teorie fondamentali della scuola filosofica, risalgono al pitagorismo antico e sono state, più o meno, conservate nel corso dei secoli attraverso il medio e nuovo pitagorismo. Queste dottrine sono, come ho più sopra accennato, quella della trasmigrazione delle anime, definita più spesso come metempsicosi ⁴, e quella dell'« eterno ritorno » cosmologico espressa nella credenza del « Grande Anno ».

Il framm. DK 21 B 7 ⁵ in cui è attribuita a Pitagora da Senofane la credenza nella palingenesi, espone, secondo la maggior parte dei critici, una delle poche dottrine che quasi sicuramente risalgono al fondatore della scuola ⁶. È difficile datare, come ho già accennato, i vari sviluppi delle dottrine pitagoriche sull'anima, sia perché esse subirono diverse influenze, sia perché all'interno della scuola stessa dottrine anche differenti tra loro hanno potuto coesistere. Unico punto sicuro rimane tuttavia la credenza presso il pitagorismo più antico nella sopravvivenza delle anime e nel ciclo delle nascite, come è anche testimoniato da Erodoto (II, 123) che riconosce alcuni greci come rivendicatori di quella dottrina della metempsicosi da lui attribuita agli Egizi. Tra questi greci Erodoto probabilmente si riferisce a Pitagora ⁷ oltre che agli « orfici »

Dai pitagorici, la natura dell'anima umana era concepita come la mescolanza di un elemento divino e di uno terreno. Solo attraverso l'applicazione di pratiche ascetiche, ma soprattutto attraverso l'attività teoretica, sia matematica che filosofica, si può coltivare l'elemento divino dell'anima e comprendere così la struttura del cosmo eterno e divino.

⁴ SERVIO, in *Verg. Aen.*, III, 68 afferma che la denominazione esatta di questa dottrina è palingenesi e non metempsicosi. « Palingenesi » come concetto filosofico, appare per la prima volta presso gli Stoici; e le più antiche testimonianze in cui si trova la combinazione $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ « donde fu costituito più tardi il sostantivo come termine filosofico-religioso, sono i dialoghi di Platone. La prima volta l'espressione si trova nel *Menone*, 81 A ss., dove Platone per la prima volta unisce la sua dottrina delle idee con l'antica sapienza dei misteri in riferimento alle continue rinascite dell'anima » (LEISEGANG, *Pal.*, 139-140). Il termine « metempsicosi » nonostante « l'antichità della dottrina non si trova, dopo un primo esempio in DIODORO SICULO (età di Cesare e Augusto), X, 6, 1, che ne parla come di dottrina pitagorica, che presso gli scrittori dell'epoca cristiana ». A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956, p. 623. Vedasi, per altro, per le sfumature di significato dei vari termini che esprimono la trasmigrazione delle anime: CUMONT, *Lux Perpetua*, p. 199.

⁵ XENOPH., DK 21 B 7 = DIOG., VIII, 36.

⁶ Cfr.: TIMPANARO, *Pitagorici*, vol. I, p. 12. Vedasi anche, in senso contrario, MADDALENA, nella sua traduzione dei *Pitagorici*, Bari 1954, pp. 333-343.

⁷ Cfr.: TIMPANARO, *Pitagorici*, vol. I, p. 21.

L'elemento divino dell'anima trae la sua immortalità dall'essere una particella o una scintilla dell'anima universale staccata e imprigionata in un corpo mortale. Poiché l'anima universale è una quantità fissa, le particelle che ne fanno parte devono periodicamente ricomparire, senza mai veramente perire. È per questo motivo che le anime degli antenati rivivono nei discendenti, e ogni anima può reincarnarsi in ogni essere vivente⁸.

Almeno questa è la formulazione della palingenesi nel pitagorismo antico⁹. Tuttavia questa angoscia dell'impossibilità di uscire dal « cerchio delle nascite », di liberarsi dalla « ruota della necessità », che si esprime nella dottrina della metempsicosi e dell'appartenenza delle anime individuali all'anima universale, viene superata nella dottrina formulata da un movimento mistico del VI, V secolo nella Magna Grecia.

Questa corrente, ad un tempo « orfica » e pitagorica, che ha avuto espressione nelle invocazioni testimoniate dalle « laminette auree »¹⁰, assicurava agli adepti la possibilità di spezzare il cerchio delle generazioni e di scuotere definitivamente il corpo mortale, riunendosi con la divinità. In questa tendenza mistica viene, dunque, negato il senso della misura, la coscienza di non poter superare quel limite che separa gli uomini dagli dèi che costituiva la dottrina del primo pitagorismo esprimendosi in motti famosi come μηδὲν ἄγαν. Non mi soffermo ora a lungo sul problema della metempsicosi orfico-pitagorica che è già stato trattato nel capitolo sulle « laminette auree », ma piuttosto sulla difficoltà che presenta il significato etico attribuito dai pitagorici antichi alla trasmigrazione delle anime, qualora il processo delle infinite rinascite vada inserito nella legge ferrea e fatale dell'« eterno ritorno » di un identico destino. Infatti nel primo pitagorismo la credenza nella trasmigrazione esprime senza dubbio un'esigenza morale di progressiva purificazione, che si può ottenere, secondo gli insegnamenti di Pitagora, attraverso la filosofia. Questa concezione moralistica della palingenesi si può riscontrare, almeno per noi, per la prima volta in Pindaro che, come si vedrà più oltre, nel paragrafo a lui dedicato, dà la massima impor-

⁸ HIPPI., *Ref.*, I, 3, 3 = DK 31 A 31 (3); TIMPANARO, vol. I, p. 42. E cfr.: PORPH. che cita DICAEAR., *Vita Pyth.*, 18 (= fr. 33 WEHRLI).

⁹ Cfr.: ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, pp. 152-153.

¹⁰ La più antica è, come abbiamo detto nel I capitolo, del IV sec. a. C., ma esprime, evidentemente, estratti di una dottrina più antica. Cfr. GUTHRIE, *Hist. of. Phil.*, I, p. 206 nota 2.

tanza all'esercizio delle virtù etiche e teoretiche nella conquista della purificazione.

Ma, evidentemente, con la formulazione, avvenuta nell'ambito del secondo pitagorismo, di una dottrina dell'« eterno ritorno » cosmico rigidamente determinata, e tale che ogni ciclo riconduce con sé la realtà passata fino nei minimi particolari, il giudizio etico sul comportamento dell'individuo diventa superfluo e il ciclo delle incarnazioni si svolge indipendentemente da ogni giudizio di valore.

Ciò contraddice l'originaria teoria dei fondatori della scuola i quali attribuivano il destino delle anime nelle successive incarnazioni alle progressive purificazioni ottenute con l'osservanza dei precetti e l'esercizio della filosofia, indipendentemente da ogni causa fisica, dal momento che esse erano inserite in un quadro di « ritorno eterno » che consentiva addirittura di sottrarle, ad un certo punto, alla ruota delle nascite.

È con il secondo pitagorismo che si manifesta la contraddizione tra il breve intervallo entro cui si verificano le reincarnazioni, che avvengono secondo il primo pitagorismo a distanza di poche generazioni, e l'enorme durata dei cicli cosmici scandita dal ritmo del « Grande Anno »¹¹. A questo punto viene formulata quella dottrina dell'« eterno ritorno » che si ripete in fasi successive numericamente identiche nei loro componenti, caratteristica del pitagorismo e atta ad uniformare i ritmi delle rinascite con quelli della periodicità del cosmo.

Eudemo ci informa che questa teoria dell'esatta ripetizione della storia è pitagorica, in una citazione tratta dal III libro della sua *Fisica* che Simplicio ci ha conservata¹². « Che se poi si deve credere ai pitagorici, che le cose saranno di nuovo le stesse per il numero, anch'io un giorno, con questa verghetta in mano, sarò qui a conversare con voi seduti così come ora, e tutte le altre cose saranno in egual modo, e il tempo sarà logicamente il medesimo. Perché in un solo e medesimo movimento, come anche di molti movimenti medesimi, il "prima" e il "dopo" sono (rispettivamente) uno e il medesimo, e dunque hanno lo stesso numero. Tutte le cose dunque saranno le stesse, e di conseguenza anche il tempo »¹³. Questa dottrina pitagorica, che Eudemo ci riferisce, sostiene il ritorno numerico, cioè identico, delle cose e del tempo,

¹¹ Cfr.: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 61.

¹² Fr. 88 WEHRLI = DK 58 B 34.

¹³ Traduz. TIMPANARO. Secondo Eudemo i pitagorici avrebbero percorso la concezione stoica del ritorno dell'identico: cfr. SAMBURSKY, *Mondo Fisico*, p. 249.

in quanto ritorna il rapporto numerico che le costituisce. La dottrina dell'« eterno ritorno » numericamente identico, è riferita come propria del pitagorismo anche da Dicearco « ... e inoltre (...) secondo determinati periodi di tempo, ciò che una volta è esistito ritorna, (...) nulla è nuovo in senso assoluto, e (...) tutti gli esseri animati devono essere considerati della stessa natura »¹⁴.

Secondo Mugler, nel V secolo la scoperta della periodicità dei movimenti stellari, dovuta sia all'osservazione, che alla conoscenza delle tradizioni orientali, ha condotto i pitagorici alla formulazione della teoria numerica del « Grande Anno ». Questo ricorso cosmico deve essere inteso come « un intervallo di tempo, multiplo dei periodi di rivoluzione di tutti gli astri, dopo il quale, il sole, la luna e i pianeti avendo ripreso esattamente la stessa posizione, il divenire terrestre ritornerebbe a sua volta a un punto che esso aveva già percorso »¹⁵.

Anche Filolao in un dibattuto passo di Stobeo¹⁶ distingue una parte del cosmo eterna e immutabile e una natura mutevole in cui le cose, sottoposte al « Grande Anno », sono periture. Questa attribuzione non è certo sicura¹⁷; può però essere corroborata dal fatto — nota il Duhem — che Platone mette in bocca a Timeo press'a poco le stesse dottrine. Secondo un testo di Aezio¹⁸ la parte del cosmo sottoposta al divenire ciclico subisce a un certo momento le distruzioni cosmiche dovute all'incendio o al diluvio che ne determinano la scomparsa e la rigenerazione, secondo la periodicità astronomica dell'universo.

Tra un cataclisma e quello successivo si ha la ripetizione identica delle condizioni fisiche che riporta sulla terra, come abbiamo osservato nel passo citato di Eudemo, gli stessi esseri, gli stessi eventi e il medesimo tempo. Le cose si ripetono identiche nel tempo, perché identica

¹⁴ PORPH., *Vita Pyth.*, 19 = DK 14 A 8 a = fr. 33 WEHRLI. Per la validità della testimonianza, cfr. ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, pp. 175-176; e, anche, GUTHRIE, *Hist. of. Phil.*, I, p. 186 nota 2.

¹⁵ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 68. Per la ripetizione identica del « Grande Anno » presso i pitagorici cfr. ROBIN, *Pensiero greco*, p. 119; ÉLIADÉ, *Éternel Retour*, p. 179; VAN DER WARDEN, *Das Grosse Jahr*, p. 133; GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, p. 281.

¹⁶ STOB., *Ecl.*, I, 20, 2, p. 172 = TIMPANARO, *Pitagorici*, vol. II, pp. 240-244. Il DIELS, DK 44 B 21, lo ritiene spurio, ma la Timpanaro osserva che questo frammento e anche i due seguenti « presentano tracce di dottrine pitagoriche genuine » sebbene « miste a elementi platonici e neo-pitagorici, o di altra provenienza ». TIMPANARO, op. cit., pp. 240-244.

¹⁷ Afferma DUHEM, *Système du Monde*, I, p. 77.

¹⁸ AET., II, 5, 3 = DK 44 A 18.

è la loro successione numerica e il tempo è costituito dalla successione dei numeri in movimento. Data l'identità assoluta dei periodi che si succedono ciclicamente, diventa impossibile attribuire alle epoche una successione cronologica, per cui « il tempo relativo a tutti questi periodi non formava in verità che un solo tempo, il tempo di uno tra di essi; tale è il pensiero profondo che Eudemo espone in questo passo »¹⁹.

I pitagorici ritenevano che i fenomeni terrestri fossero sottoposti al « Grande Anno » astronomico e dunque subissero l'influenza astrale con un tale rigore che la periodicità degli astri comportava delle periodicità uguali sulla Terra e che il « Grande Anno » astronomico, più piccolo comune multiplo dei singoli periodi degli astri, che si supponevano razionali tra loro, corrispondesse sulla terra a un periodo « T » della stessa durata, che scandiva il ritorno eterno dei fenomeni terrestri²⁰.

Facendo così coincidere i movimenti degli astri nelle loro orbite con la periodicità del divenire terrestre, con le sue fasi di nascita e di distruzione, s'invocava come spiegazione causale dell'« eterno ritorno » cosmico quella regolarità e armonia delle rivoluzioni astrali che costituisce uno dei motivi principali della teologia stellare pitagorica.

Appare evidente che la ripetizione dei cicli terrestri, dovuta al ritorno matematicamente esatto degli astri al punto di partenza, doveva essere identica fino al dettaglio.

In questa concezione dell'« eterno ritorno » matematico appare una notevole contraddizione con la teoria della metempsicosi professata dall'antico pitagorismo.

L'identità del ritorno cosmico è inevitabile e fatale, quindi le pratiche ascetiche e le successive purificazioni delle anime non valgono più ad impedire che in un futuro, anche lontanissimo, ritornino le medesime condizioni e riconducano sulla terra un'esistenza che si credeva superata per un destino migliore. La formulazione di questa dottrina, che comporta la ricomparsa di una medesima anima in un medesimo corpo dopo un periodo identico alla durata di un « Grande Anno », è molto diversa dalla credenza nella metempsicosi attribuita allo stesso Pitagora. Pitagora parla, infatti, della trasmigrazione di qualsiasi anima in qualsiasi corpo²¹, non sempre nello stesso, e a intervalli di tempo non

¹⁹ DUHEM, *Système du Monde*, p. 80.

²⁰ Vedasi a questo proposito: MUGLER, *Phys. de Pl.*, pp. 12-13.

²¹ Per la formulazione della teoria della metempsicosi presso gli antichi pitagorici cfr. ARISTOT., *De Anima*, 407 b 22 = DK 58 B 39.

superiori a quello di poche generazioni. La soluzione a questa contraddizione sembrerebbe superabile o abbandonando l'antica teoria della trasmigrazione e, quindi, della progressiva purificazione, o rinunciando all'« eterno ritorno » matematico quale è suggerito al recente pitagorismo dall'osservazione degli astri. La soluzione appare prospettata in due modi: da un lato armonizzare i ritmi delle reincarnazioni con quelli del divenire universale, dall'altro evitare la rinuncia alla catarsi morale insegnata da Pitagora stesso.

La palingenesia e l'apocatastasi possono coincidere dal momento che il periodo del ciclo universale è opportunamente ridotto a quello della trasmigrazione delle anime, a sua volta ampliato²². Anche la catarsi e, quindi, la colorazione morale data al ciclo delle nascite resta, ma solo nella sua forma piú elevata, quella cioè della purificazione ottenuta mediante la ricerca scientifica. Attraverso la scienza e la ricerca della verità, gli uomini, pur rendendosi conto dell'impossibilità di mutare qualcosa nella loro esistenza, possono tuttavia « aumentare, se lo vogliono, la conoscenza che essi hanno di questo mondo in cui sono condannati periodicamente a riapparire, e liberarsi dalla prigionia terrestre e dalle " entraves " del corpo, mediante l'intelligenza delle leggi alle quali questi legami sono, essi stessi, sottoposti »²³. Si profila così una soluzione alla contraddizione tra i due concetti di metempsicosi e di fatale ritorno cosmico. Si può notare come la formazione di una teoria ciclica così rigidamente formulata dalla seconda generazione dei pitagorici sia in grande parte dovuta alla ammirazione per la regolarità e la matematica armonia dei movimenti celesti. Infatti la concezione dell'« eterno ritorno » come ce la presenta Eudemo appare la logica conseguenza del postulato secondo cui tutte le cose sono numeri e i periodi del divenire sono tutti commensurabili fra loro.

Il processo di divinizzazione degli astri che si manifesta nel V secolo, sia per le scoperte matematiche che per l'osservazione diretta influenzata dalla tradizione orientale caldea e babilonese, ha anche condotto a produrre una separazione tra sfera sublunare e astrale. Questa separazione introdotta dalla scuola pitagorica (Filolao) era destinata a produrre effetti enormi nel futuro e a influire in modo decisivo su Platone e Aristotele e le loro scuole. Tale separazione, come abbiamo visto, era impensabile ai tempi di Anassimandro, dal momento che, nella sua con-

²² Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 1, p. 148.

²³ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 63.

cezione cosmologica, nessun elemento della natura è sottratto alla legge ciclica del divenire. Questa legge nel secondo pitagorismo continua a governare il divenire terrestre sottoposto alla periodicità astrale, ma il cielo essendo considerato divino ed incorruttibile, non subisce alterazioni e quindi le catastrofi cosmiche non lo toccano. Se questa divinizzazione degli astri risente del clima generale della scienza del V secolo, risale però anche, per quanto riguarda il pitagorismo, alle più antiche tradizioni della scuola. Infatti Alcmeone, come vedremo meglio in séguito, riteneva divini gli astri e sedi delle anime.

La concezione del ritorno matematico delle cose, degli eventi e del tempo, se pure è limitata alla sfera sublunare, è tuttavia una delle espressioni più chiaramente definite nell'antichità, del carattere immanente del ciclo. La fatalità naturale fondata sulla concezione matematica della commensurabilità dei periodi del divenire celeste e terrestre, riconduce le medesime condizioni in modo ineluttabile.

La legge che governa il mondo è rigidamente immanente ad esso, e nessuna volontà divina è in grado di spezzare il rigore matematico che la fonda. Di qui veramente appare che il ciclo è *d e s t i n o*²⁴ che governa le anime nel loro eterno giro di successive incarnazioni e il mondo nel suo costante perire e rinascere eternamente identico a sé. Nella definizione del pensiero pitagorico, Dio nella sua « unità » fissa, costante, e immobile può essere pensato « come esistente fuori del cosmo »²⁵.

§ II: PINDARO.

La dottrina della trasmigrazione delle anime è comparsa in Grecia, « al più tardi, alla fine dell'età arcaica; ma donde sia venuta e da chi per la prima volta sia stata bandita, è un problema vivamente discusso... ». Ma « per noi il primo testimonio è Pindaro »²⁶.

²⁴ Cfr. H. SCHRECKENBERG, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München 1964, pp. 103 ss. Per gli « orfici » e per i pitagorici il tempo è unito con la necessità, che per i pitagorici sta intorno all'universo. Perciò tempo e destino per i Greci sono anelli. Il processo del tempo è movimento di anello intorno alla terra. Cfr.: UNTERSTEINER, *Parmen.*, CXCIV-V.

²⁵ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, p. 148.

²⁶ MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1941, pp. 654-655. Ribadisce la priorità di Pindaro come primo assertore a noi pervenuto di questa dottrina anche il THUMMER: « non possediamo alcuna testimonianza letteraria per questa fede prima di Pindaro ». *Die Religiosität Pindars*, Innsbruck 1957, p. 125.

La dottrina della reincarnazione delle anime è esposta da Pindaro nella II *Ode Olimpica* e nei framm. 129-133²⁷. In entrambi i passi è narrato il processo di purificazione cui sono sottoposte le anime dopo la morte sotto l'egida di Persefone, per liberarsi dai peccati commessi durante la vita terrena. Dopo otto anni di espiazione, alcune sono nuovamente inviate in questo mondo per la loro seconda vita terrena. Vengono sottoposte a questa nuova prova solo quelle anime che nel regno di Persefone hanno scontato i loro peccati; non abbiamo però informazioni circa il destino delle anime che non si sono liberate dalla loro colpa.

Qualora le anime, che hanno ottenuto una seconda vita terrena, conducano un'esistenza pura, passano dopo la morte nelle isole dei Beati che si trovano lontano, nell'Oceano, irraggiungibili da qualsiasi mezzo umano²⁸.

Il frammento 133, che è l'unico oltre alla II *Ode Olimpica* in cui ci sia un riferimento alla metempsicosi, è citato nel *Menone* (81 B-C) dove si parla delle religioni. Dice Socrate: « essi dicono che l'anima umana è immortale e che una volta giunge alla fine che noi chiamiamo morte, e poi nasce di nuovo, ma non ha mai cessato di esistere, e allora ci si augura di vivere una vita il più possibile buona poiché: " Persefone nel nono anno manda di nuovo gli uomini nel sole... e da queste anime crescono re gloriosi, e uomini forti e grandi saggi, e alla fine essi sono chiamati puri eroi dagli uomini " »²⁹.

Anche qui si richiama lo stesso procedimento per le anime della II *Ode Olimpica*. Dopo otto anni di purificazione nel regno di Persefone alcune anime ritornano sulla terra dove conducono le forme più desiderabili di esistenza umana. Al termine della seconda prova esse « muoiono » e diventano anime di eroi per sempre.

La dottrina della trasmigrazione esposta da Pindaro in modo alquanto oscuro, in specie nell'*Olimpica Seconda*³⁰, era probabilmente la

²⁷ In questi passi si ha una « pronunciata dottrina della trasmigrazione delle anime » (KONRAT ZIEGLER, *Orphische Dichtung*, RE, XVIII, 2, 1372, 4-5).

²⁸ Vedasi: STRAINGE-LONG, *A Study*, pp. 41-42.

²⁹ Trad. TRAVERSO.

³⁰ Sono consapevole che i versi in questione, specialmente dell'*Olimpica seconda* di Pindaro, non sono certo di sicura interpretazione: vedasi in proposito ROLAND HAMPE, *Zur Eschatologie in Pindars zweiter Olympischer Ode*, in « EPMH-NEIA », *Festschrift Otto Regenbogen*, Heidelberg 1952, pp. 46-65. Sembra infatti che, per Pindaro, la rinascita sia limitata a pochi ἔσλοί (p. 62). Si fa l'ipotesi che qui Pindaro « rappresenti una particolare dottrina della trasmigrazione delle anime

versione corrente della dottrina all'interno del circolo pitagorico e uno dei suoi appartenenti, cioè Terone di Agrigento, ha, forse, commissionato a Pindaro la composizione dell'Ode. Che non sia pensiero del poeta, ma una « espressione delle speranze e delle convinzioni di coloro ai quali erano destinate le odi, è opinione comune degli studiosi di Pindaro »³¹.

È verosimile che una associazione pitagorica fosse presente alla corte di Terone, tiranno di Agrigento, e che Pindaro nella sua *Ode* si rivolgesse ad un ristretto gruppo di iniziati alle dottrine esposte nei suoi versi.

La metempsicosi di Pindaro presenta notevoli caratteristiche etiche che la fanno rientrare nel quadro della dottrina della trasmigrazione a sfondo marcatamente etico del più antico pitagorismo. La coloritura morale è data dal rilievo in cui è posta la necessità della punizione della colpa, e la speranza di una vita eternamente beata come premio di una esistenza terrena giusta. Inoltre, il culto della sapienza come via per ottenere la purificazione testimonia in Pindaro l'affermazione del βίος θεωρητικός, che è la caratteristica propria della vita pitagorica^{31a}. Come conseguenza del significato etico della metempsicosi si profila nella II *Ode Olimpica* anche il problema dell'individualismo che sarà ampiamente trattato a proposito di Platone. Infatti, come abbiamo visto, coloro che per tre volte hanno tenuto lontano la loro anima dall'ingiustizia (colpa), tanto sulla terra, quanto nell'aldilà raggiungono le isole dei Beati. Notevole è il parallelismo che si prospetta tra vita terrena e vita oltremondana; cosicché sembra che l'uomo possa commettere una colpa in tutti e due i mondi.

Questo rilievo del momento etico dell'anima inserita nel ciclo della γένεσις, sottintende che si tratta di anime responsabili e, perciò, individualmente caratterizzate.

e che abbia parlato in modo da essere compreso solo da un piccolo ambiente di iniziati », p. 64. Ma a me i dettagli non interessano, mi basti aver accennato alla presenza in Pindaro del motivo del ciclo delle nascite.

³¹ KONRAT ZIEGLER, *Orphische Dichtung*, RE, XVIII, 2, 1372, 4-13. Sulla questione, che a me non interessa, se Pindaro accettasse per conto suo le concezioni escatologiche — che, quindi, sarebbero solo consolatorie per il suo cliente — vedansi le varie opinioni in: THUMMER, *Die Religiosität Pindars*, pp. 127-128.

^{31a} Vedasi, per altro, per i limiti dell'attuazione del βίος θεωρητικός in Pindaro, R. JOLY, *Le thème philosophique de genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956, pp. 15-16, 37-38.

§ III: ALCMEONE.

Data l'importanza che sembra avere la circolarità del movimento per assicurare l'immortalità nel pensiero di Alcmeone, mi è parso opportuno dedicare un paragrafo al famoso astronomo e medico di Crotone.

Si presenta innanzitutto il problema dell'appartenenza di Alcmeone alla scuola pitagorica. Infatti il campo della sua ricerca, quello medico, non c'illumina sufficientemente circa le sue dottrine filosofiche ed è, dunque, difficile stabilire se la formazione del suo pensiero sia, almeno prevalentemente, pitagorica. Lo studio della medicina, al quale si è maggiormente dedicato Alcmeone, rientra nel gruppo di dottrine studiate alla scuola pitagorica, e sappiamo che a Crotone vi fu una scuola medica e che medici furono i pitagorici Callifonte e Democede. Si può comunque dire, anche se la questione della sua appartenenza al pitagorismo è tuttora dibattuta, che, se non ha appartenuto in senso stretto alla scuola, del pitagorismo ha sentito l'influenza pur esprimendo una notevole originalità di pensiero. Il problema dei rapporti tra Alcmeone e i pitagorici è posto già da Aristotele: « allo stesso modo sembra che opinasse anche Alcmeone di Crotone, sia che egli prendesse tale dottrina da quelli (pitagorici), sia quelli da lui »³². Dallo stesso testo siamo anche informati della cronologia di Alcmeone, che sembra debba collocarsi nella generazione dei primi allievi di Pitagora, che probabilmente conobbe³³.

Secondo la testimonianza di Aristotele, appare il carattere ancora religioso delle affermazioni di Alcmeone, che è condotto dalla concezione della perfezione ed eternità del movimento circolare, in modo speciale quello degli astri, che nella sua perpetuità non presenta né un inizio né una fine, ad affermare che « gli uomini, per questo muoiono, perché non possono ricongiungere il principio con la fine »³⁴. Questo testo è stato variamente interpretato dai critici che, per lo più, intendono il corso della vita umana come una retta o come un arco di cerchio.

Per esempio il Gomperz³⁵, interpreta come una processione, e dun-

³² ARISTOT., *Met.*, A 5, 986 a 22 = DK 24 A 3. Traduz. TIMPANARO.

³³ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, p. 141; TIMPANARO, *Pitagorici*, I, p. 125.

³⁴ ARISTOT., *Probl.*, XVII, 3, 916 a 33 = DK 24 B 2. Traduz. TIMPANARO.

³⁵ GOMPERZ, *Pensatori greci*, I, p. 233. Dello stesso parere è anche: OLIVIERI, *Civiltà greca*, p. 115.

que come una linea, il percorso della vita che nel suo svolgersi non dà luogo a un cerchio, in quanto la vecchiaia non prosegue in una nuova giovinezza, ma, appunto, a una linea che conduce ad un termine finale. Invece Mondolfo³⁶ afferma che lo svolgimento della vita umana coincide con un arco di cerchio, come sembra indicato da un passo di Aristotele³⁷: « perché la fine non coincide col principio » (nell'arco di cerchio). In questa proposizione di Aristotele, secondo la Timpanaro, che concorda con il Mondolfo, « c'è il preciso ricordo del pensiero di Alcmeone, riferito a proposito del semicerchio »³⁸. Secondo il Rostagni questa distinzione tra la vita terrena nella quale il principio e la fine sono separati, come in un arco di cerchio, e l'eterno moto circolare degli astri, nel quale il principio e la fine non si possono individuare, richiama la primitiva distinzione pitagorica tra unità e dualità.

Questa dottrina esprime l'antitesi tra l'immutabilità e l'eternità dell'« Uno » e la « dualità » della Natura, espressione del divenire, della trasformazione, dell'avvicinarsi di nascita e morte³⁹. Tuttavia, se la stirpe umana è mortale, non potendo congiungere il principio con la fine come gli astri celesti, l'anima è sottratta a questo destino; il suo moto è circolare, eterno, non ha né principio né fine come quello degli astri, al quale Alcmeone lo paragona, ed è quindi immortale.

« Un'opinione affine a quella di costoro intorno all'anima sembra abbia avuto anche Alcmeone, poiché dice che essa è immortale per il fatto che somiglia alle cose immortali; e somiglia in quanto si muove sempre (ἀεὶ κινουμένην), giacché le cose divine si muovono tutte ininterrottamente sempre, luna, sole, le stelle e tutto quanto il cielo »⁴⁰. L'immortalità dell'anima affermata da Alcmeone è dedotta dall'analogia del moto circolare degli astri con quello dell'anima, che, a sua volta, è contrapposto al moto ad arco di cerchio dei corpi.

Questa teoria è, secondo Rostagni⁴¹ e Mondolfo⁴², di origine pita-

³⁶ ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 2, p. 322.

³⁷ ARISTOT., *Phys.*, VIII, 8, 264 b 27.

³⁸ TIMPANARO, *Pitagorici*, I, p. 150 nota.

³⁹ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, pp. 138-139.

⁴⁰ ARISTOT., *De Anima*, A 2, 405 a 29 = DK 24 A 12. Il metodo analogico qui applicato è largamente usato dai pitagorici e sarebbe una testimonianza in più dell'appartenenza di Alcmeone alla scuola. Cfr.: TIMPANARO, *Pitagorici*, I, p. 140 nota.

⁴¹ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, pp. 134-135.

⁴² ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 2, p. 322.

gorica in quanto appare congiunta, come affermano Aristotele e Aezio ⁴³, col concetto di ἀεικίνητον o di αὐτοκίνητον, che è generalmente attribuito agli astri e al cielo per il loro movimento circolare.

Questo rapporto tra le anime e gli astri si può collegare anche ad altre testimonianze che vedono nel cielo la sede originaria e finale delle anime. συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κάπηλθεν ὄθεν ἤλθεν πάλιν, γὰ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω, dice un frammento di Epicarmo ⁴⁴.

Che cosa rappresenti questo movimento incessante e circolare delle anime, paragonato a quello degli astri nelle loro orbite, che sono per definizione ἀγένητοι e ἀθάνατοι, è un problema notevolmente dibattuto.

Secondo Olivieri ⁴⁵, l'immortalità che Alcmeone attribuisce all'anima non è l'immortalità dell'individuo, ma l'immortalità della specie, che costituisce il vero soggetto del ciclo, sempre identico, della generazione. Mondolfo ⁴⁶ però ritiene che questa dottrina si possa difficilmente dimostrare presente in Alcmeone e che sia probabilmente comparsa piú avanti nel tempo. Un'altra interpretazione, sostenuta da Rostagni ⁴⁷, suppone che il moto incessante dell'anima αὐτοκίνητον di Alcmeone, non sia altro che la metempsicosi. A questo proposito Rostagni richiama l'analogia tra il moto delle anime e quello degli astri: « il quale certamente si compie per giri, κύκλοι. La tradizione orfico-pitagorica, fin dall'età piú antica, parla spesso di un "circolo" o "giro" delle nascite, κύκλος τῆς γενέσεως, o anche di una "ruota della Moira e della generazione" », τροχὸς τῆς εἰμαρμένης καὶ τῆς γενέσεως ⁴⁸.

Il Mondolfo ⁴⁹, invece, non ritiene che la circolarità del moto dell'anima si debba intendere come palingenesi, e non crede che Alcmeone, data la sua vicinanza alle origini della scuola pitagorica, esponga

⁴³ AET., IV, 2, 2 (D 386) = DK 24 A 12.

⁴⁴ DK 23 B 9.

⁴⁵ OLIVIERI, *Civiltà greca*, pp. 133-135.

⁴⁶ ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 2, p. 618 nota 0.

⁴⁷ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, pp. 153-154.

⁴⁸ KERN, *OF*, fr. 229-230. Anche DUHEM intende il moto continuo dell'anima come un ciclo chiuso entro il quale essa percorre una infinita serie di reincarnazioni successive: « Provare una serie di trasformazioni il cui stato finale sia identico allo stato iniziale, è la condizione necessaria e sufficiente per essere immortale; in effetti l'essere che ha percorso una prima volta un tale ciclo chiuso, ricomincerà a percorrerlo di nuovo e lo percorrerà un'infinità di volte » (DUHEM, *Système du Monde*, I, p. 78).

⁴⁹ ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 2, p. 623.

la dottrina della trasmigrazione. Ritiene piuttosto che si debba avvicinare il moto circolare delle anime all'identificazione pitagorica di queste coi corpuscoli atmosferici in perpetuo movimento. Essi si muovono eternamente in quanto sono formati di etere che ha in sé il suo principio di movimento; così pure l'anima è ἀύτοκίνητον e quindi il principio motore non può venire meno, anche dopo la morte del corpo.

In ogni modo, qualunque sia l'esatta interpretazione del moto dell'anima immortale in Alcmeone, si deve ricordare che lo sviluppo del suo pensiero sul ciclo non deriva solo dall'osservazione del corso astrale e forse della vicenda delle stagioni, come è proprio della scuola pitagorica, ma anche dallo studio del ciclo nel corpo umano.

« Nel soggetto umano che è di prima importanza per un medico come Alcmeone, il mantenimento della vita dipende dall'unirsi insieme di tutte le parti in un continuo tutto. Quando questo anello è spezzato, la morte avanza »⁵⁰.

Sappiamo che il problema della coincidenza di inizio e fine era di particolare interesse per i medici del tempo⁵¹. Nell'ippocratico *De Victu*, è detto: « i tessitori lavorano in un cerchio partendo dall'inizio e finendo all'inizio; nel corpo troviamo la stessa progressione circolare; donde inizia, lí esso giunge alla fine »⁵².

Un altro esempio tratto dalla letteratura medica è all'inizio del *De locis in homine*: « secondo me il corpo non ha inizio, ma ogni cosa è inizio e fine parimenti; poiché quando un cerchio è stato tracciato, il suo inizio non può essere trovato »⁵³. Lo stesso concetto è ripetuto nel *De Ossium natura*: « le vene distese attraverso il corpo producono fiato e flusso e moto; da una germinano molte e quest'una di dove abbia principio e dove abbia fine non so; giacché compiendo un circolo non si trova principio »⁵⁴.

Si può quindi notare che il concetto di ciclo in Alcmeone deriva almeno da due fonti, e cioè dall'osservazione dell'eternità dei moti circolari planetari, e dal problema della circolarità nel corpo umano, in cui, una volta spezzato il cerchio, sopraggiunge la morte.

⁵⁰ KAHN, *Anaximander and the Arguments concerning the Apeiron*, p. 26, presso: GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, p. 353.

⁵¹ KIRK, *Cosmic Fragments*, p. 114.

⁵² Ed. LITTRÉ, VI, 492-494.

⁵³ Ed. LITTRÉ, VI, 276.

⁵⁴ Ed. LITTRÉ, IX, 182, 11.

È anche interessante osservare che la affermazione della divinità degli astri basata sull'autonomia di un movimento, che essendo circolare non ha né inizio né fine ed è quindi eterno, ha avuto un'enorme influenza su Aristotele, e notevoli sviluppi all'interno della stessa scuola pitagorica. Si può notare che anche Platone è stato profondamente influenzato da Alcmeone e che egli si è servito della sua dottrina per provare l'immortalità dell'anima nel *Fedro* e nelle *Leggi*. Nel *Timeo* l'anima del cosmo vivente si muove di moto circolare come nei frammenti di Alcmeone.

L'importanza fondamentale del concetto di ciclo nel corpo umano e del movimento circolare e quindi eterno degli astri e delle anime, consiste dunque nella testimonianza che « la forma ciclica è la tipica immagine della continuità illimitata: ossia la vera espressione della infinità del tempo, in cui nessun momento può essere iniziale né finale »⁵⁵.

⁵⁵ MONDOLFO, *Inf.*, p. 63.

CAPITOLO VI

SENOFANE E PARMENIDE

DAL CICLO NATURISTICO ALLA CRITICA DEL CICLO

Il momento ciclico nel pensiero di Senofane, è esposto da due sole testimonianze, una tramandata da Ippolito¹, l'altra da pseudo Plutarco² che tuttavia, insieme con altre conferme indirette, assicurano la presenza di questo concetto nella dottrina senofanea e offrono la possibilità di approfondire meglio il problema dei rapporti tra questo filosofo e la scuola di Elea.

Secondo i dossografi Senofane credeva che il mondo fosse sottoposto a una alterna prevalenza del mare sulla terra e della terra sul mare; e Ippolito osserva come questo processo sia di carattere ciclico: « Senofane pensa che si verifichi una mescolanza della terra col mare e che col passar del tempo si liberi dall'umido; egli afferma di averne queste sicure prove: si trovano nella terra ferma e sulle montagne conchiglie, e a Siracusa nelle latomie dice che sono state trovate impronte di pesce e di foche, e a Paro un'impronta di alloro racchiusa dentro una pietra e a Malta code di tutte le specie di esseri marini. Egli spiega che queste impronte si sono formate, quando in tempo antico tutte le cose erano ridotte a fango e che l'impronta si è disseccata nel fango. E che tutti gli uomini vengono annientati quando la terra precipitata nel mare diventa fango, poi essa incomincia di nuovo la generazione e questo processo di trasformazione si verifica in tutti i mondi »³.

Questa testimonianza è convalidata dai fr. 27, 29, 33 che espon-

¹ HIPPO., *Ref.*, I, 14 = DK 21 A 33.

² PLUT., *Strom.*, 4 = DK 21 A 32.

³ DK 21 A 33, 5 segg. Le traduzioni da Senofane e Parmenide, si sottintende che sono dovute a M. UNTERSTEINER: *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958; M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1955,

gono l'origine delle cose dall'acqua o dalla terra e dall'acqua⁴. « Dalla terra viene la totalità delle cose e nella terra la totalità delle cose si risolve » (fr. 27). « Terra e acqua sono tutte le cose che nascono e si formano » (fr. 29). « Tutti dalla terra e dall'acqua siamo nati » (fr. 33). Queste espressioni ci riconducono all'antichissimo culto preellenico di una grande divinità, la Madre Terra, considerata, come abbiamo visto nel capitolo II, origine e fine degli esseri viventi, che con alterno e incessante processo da lei nascono e in essa sono sepolti. Le concezioni cicliche espresse dalla religiosità agraria si fondano proprio sul culto di questa divinità primordiale che simboleggia il ritorno periodico della vita sulla Terra⁵. La testimonianza di Ippolito indica anche la familiarità di Senofane con l'antica dottrina di una alterna distruzione quasi totale della stirpe umana compiuta per opera del diluvio o dei torrenti di fuoco⁶. Queste teorie sono connesse del resto, come abbiamo osservato precedentemente, con quella del « Grande Anno ». Il processo ciclico descritto da Senofane è però limitato alla terra che non subisce, a quanto pare, delle periodiche e totali distruzioni, riproducendo, nel succedersi della priorità dell'acqua sulla terra e viceversa, l'annuale alternanza di bagnato e asciutto nelle stagioni calde e fredde⁷. Il ciclo periodico è, quindi, concepito da Senofane naturalisticamente, secondo ciò che è empiricamente percepibile⁸, e si ricollega dunque alla tradizione ionica, esposta dai Milesii e poi ripresa da Empedocle anche nell'attribuzione di un carattere divino alla materia fisica originaria⁹. « Si capisce, quindi, che Senofane, anche sorretto da fatti di esperienza, potesse parlare di una $\mu\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ della terra col mare: Senofane vede e concepisce con la mentalità fisica di un ionico, che non può sfuggire, per un potente residuo di mentalità teologica, a forme di pensiero religioso »¹⁰.

Nel pensiero di Parmenide, invece, l'idea di ciclo scompare com-

⁴ Sul problema della terra e dell'acqua in Senofane vedasi: UNTERSTEINER, *Senofane*, CXXXIV-CXL.

⁵ Cfr. A. DIETRICH, *Mutter Erde*, Leipzig 1925 e J. PRZYLUKI, *Grande Déesse*, *passim*.

⁶ PLAT., *Tim.*, 22 B-C; ARISTOT., *Meteor.*, 352 a 30.

⁷ Anche SELIGMAN, *Apeiron*, p. 70 nota 1, ribadisce la credenza di Senofane nel ritorno ciclico.

⁸ Cfr.: KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 87 ss.

⁹ Cfr.: KERSCHENSTEINER, op. cit., p. 88 nota 3.

¹⁰ UNTERSTEINER, *Senofane*, CL.

pletamente ¹¹, anzi, se pur è esatta l'interpretazione di M. Untersteiner, specialmente del fr. 5 ¹² che, avulso come è dal suo contesto, rimarrà sempre enigmatico ¹³, il filosofo polemizzerebbe apertamente contro questa dottrina e, come vedremo, contro il primo dei suoi sostenitori, Anassimandro. Dice il fr. 5: « per me indifferente è il punto di partenza; infatti ritornerò di nuovo là ».

Questo verso chiarisce l'espressione del fr. 4, 1: « osserva per mezzo dell'intuizione come del pari le cose lontane siano secondo verità vicine »; nella « via che esiste » non c'è « prima » e « poi », « vicino » e « lontano », ma tutto è *παρόντα*, e il punto di partenza s'identifica con quello di arrivo. Secondo questa interpretazione, siamo di fronte a « una concezione nuova in opposizione polemica ad altra visione della realtà. Evidentemente Parmenide qui con baldanzosa insistenza si oppone alla concezione religioso-filosofica di "ciclo" o di *eterno ritorno* » ¹⁴. Questa dottrina porta con sé, come abbiamo avuto più volte occasione di osservare, i concetti di divenire e di infinità ¹⁵ che appunto Parmenide nega all'Essere, che è « immobile » e « finito ». Di conseguenza, Parmenide nega l'idea di ciclo rappresentando « secondo i momenti del ciclo la negazione di questo stesso ciclo: *ἀπέοντα παρόντα* sono i due punti terminali del ricorrente processo del divenire, ma appaiono ormai fusi insieme, identificati: *λεῦσσε ἀπέοντα νόωι παρόντα* » ¹⁶. Anche nel fr. 8 Parmenide dimostrando che nulla nasce dal nulla, tocca accenti polemicamente verso i sostenitori di quella dottrina della nascita e distruzione che appare contraddittoria in quanto questi mutamenti « si compirebbero dal nulla o nel nulla, ossia sarebbero relazioni con l'irreale e l'impensabile » ¹⁷.

Pare probabile che l'avversario di Parmenide in questa polemica sia Anassimandro che aveva sostenuto l'idea di « eterno ritorno », fondandosi sul principio logico d'« indifferenza », come abbiamo visto a suo

¹¹ Vedasi: DIÈS, *Cycle mystique*, pp. 78-80.

¹² UNTERSTEINER, *Parmenide*, XCV-XCVIII; CXXXVIII-CXL.

¹³ Circa le numerose esegesi proposte di questo frammento vedasi lo studio recente di: LEONARDO TARÁN, *Parménides*, Princeton 1965, pp. 51-53.

¹⁴ UNTERSTEINER, *Parmenide*, p. XCVI.

¹⁵ Cfr.: MONDOLFO, *Inf.*, p. 60.

¹⁶ UNTERSTEINER, *Parmenide*, XCVII.

¹⁷ MONDOLFO, *Inf.*, p. 93; cfr. anche: p. 93 nota 3.

tempo. Parmenide infatti usa questo stesso principio ritorcendolo contro il filosofo milesio. « Anassimandro si serve dunque, per dimostrare che il mondo rinasce eternamente, dello stesso principio d'indifferenza con cui Parmenide cercherà di stabilire che l'essere non nasce chiedendo quale necessità ha potuto farlo nascere di preferenza prima, piuttosto che poi »¹⁸. Il principio d'indifferenza è chiaramente formulato da Parmenide nel fr. 8, 9: « quale necessità in assoluto lo avrebbe determinato, con un inizio dal nulla, a formarsi in un tempo passato o in un tempo posteriore? Pertanto è logicamente necessario che esista in assoluto o che non esista affatto »¹⁹. Parmenide dunque, negando la nascita, lo sviluppo e la dissoluzione del cosmo, rifiuta anche l'eventuale rinascita e, quindi, il concetto stesso di ciclo e, con esso, il principio logico che lo fonda.

Dopo aver osservato come Senofane ammetta l'idea di ciclo, rifiutata invece nettamente da Parmenide, si può forse meglio rispondere al problema accennato inizialmente, quello cioè dei rapporti esistiti tra Senofane²⁰ e la scuola di Elea. Mentre la tradizione, che risale a Platone²¹ e ad Aristotele²², rappresenta Senofane come maestro di Parmenide, la critica moderna, in generale, nega l'eleatismo di Senofane²³. Come osserva C. Corbato « dall'esame della tradizione delle testimonianze non risulta nessuna affermazione chiara, precisa ed incontrovertibile di un eleatismo ontologico senofaneico, che d'altronde nessuno dei suoi frammenti testimonia mai, ma che può aver trovato conforto negli asseriti rapporti di Senofane con Elea e con Parmenide »²⁴. Senofane quindi, non pare sia stato un eleate, sia per le ragioni esposte da altri, sia anche per la presenza nel suo pensiero dell'idea di ciclo, che, come abbiamo visto, è rifiutata e combattuta dal fondatore della scuola di Elea.

¹⁸ MUGLER, *Deux Thèmes*, pp. 21-22.

¹⁹ Cfr.: UNTERSTEINER, *Parmenide*, CXXXVIII-CXL.

²⁰ Per la cronologia di Senofane, vedasi il recente studio di P. STEINMETZ, *Xenophanesstudien*, « Rheinisches Museum » 109 (1966), il quale conclude (pp. 33-34) che Senofane è nato nel 580/577 e morto verso il 478.

²¹ PLAT., *Soph.*, 242 D = DK 21 A 29.

²² ARISTOT., *Met.*, 986 b, 22 = DK 28 A 6.

²³ Sulla questione vedasi: UNTERSTEINER, *Senofane*, CCLXXIV.

²⁴ C. CORBATO, *Postilla Senofaneica*, 1952-1962, « Rivista critica di storia della Filosofia », II (1963), pp. 229-247; p. 230. Vedasi anche: C. CORBATO, *Studi Senofanei*, Trieste 1952, pp. 53-54.

Si può concludere quindi, osservando come Senofane appaia ancora legato al mito naturalistico del ciclo e perciò all'antica filosofia ionica, che trae suggerimento dai culti agrari e dall'osservazione empirica della periodica vicenda della vegetazione, piú che alla scuola di Elea, che, con l'idea di ciclo, rifiuta la testimonianza dei sensi e la validità dei fenomeni.

CAPITOLO VII

ΟΔΟΣ ΑΝΩ ΚΑΤΩ ΜΙΑ ΚΑΙ ΩΥΤΗ

La parola « ciclo », si trova per la prima volta, nella letteratura greca, in Eraclito, che nel fr. 103 Diels, dice: Ξυδὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. Comune nel cerchio è il principio e il fine ¹.

Tuttavia il problema che pone l'analisi del concetto di ciclo in Eraclito, è di soluzione difficile, data l'enorme quantità di interpretazioni cui la sua filosofia, esposta per aforismi e, in ogni caso, giuntaci quanto mai frammentaria ed oscura, si presta. Infatti, nonostante le recenti e approfondite ricerche, la critica moderna non è riuscita ad affermare o a negare la presenza nella dottrina di Eraclito di una concezione cosmologica ciclica e, quindi, del « Grande Anno », e neppure di una ruota di rinascite delle anime in esso inquadrata. Restano di conseguenza insoluti anche i problemi collegati con quello di « eterno ritorno » del cosmo e delle anime, e cioè quello della conflagrazione che può essere considerato o un elemento proprio della filosofia eraclitea, o una attribuzione piú tarda dovuta alla tradizione dossografica influenzata dalla scuola stoica, e inoltre quello dei rapporti di Eraclito con l'« orfismo » e col pitagorismo circa la dottrina dell'anima.

Cercherò ora, nella complessa opera eraclitea, di distinguere e di analizzare solamente questi due argomenti che particolarmente devono interessare, tralasciando numerosi problemi con essi collegati, ma che esulano dal campo della presente ricerca.

Zeller ha mostrato la necessità di stabilire una connessione tra le due idee di conflagrazione e di « Grande Anno » che non possono essere disgiunte l'una dall'altra nell'analisi della questione dell'« eterno ritorno » in Eraclito ².

¹ Tutte le traduzioni da Eraclito si sottintende che sono dovute a R. WALZER, *Eraclito, Raccolta dei frammenti e trad. ital.*, Firenze 1939, rist. 1964.

² ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 4, p. 262 nota.

Certamente il ritorno delle cose al fuoco, come è testimoniato dal fr. 66: « il fuoco sopravvenendo (giudicherà e) di ogni cosa farà preda », può essere interpretato in due modi diversi che stanno a indicare le due posizioni opposte assunte dai critici nei confronti del problema della conflagrazione in Eraclito. Il ritorno delle cose al fuoco, principio cosmogonico divino, è un concetto senz'altro eracliteo, sia che questo ritorno venga inteso come perenne trasformazione delle cose nel fuoco, sia invece come conflagrazione universale, totale e periodica. In ogni caso, nel frammento citato, tramandatoci da Ippolito³, l'accento a un giudizio o un castigo universale delle cose, non è sicuramente di Eraclito, ma si può considerare un'aggiunta dovuta alla tradizione gnostico-cristiana⁴.

Infatti al pensiero di Eraclito, che considerava la contesa come legge ineluttabile del divenire, non poteva che essere estraneo un concetto di colpa tale da meritare una punizione eterna. Esistono però delle testimonianze antiche a favore di un'idea di conflagrazione universale e successiva rinascita del cosmo in Eraclito, che, non risentendo ancora della scuola stoica, ci offrono maggiori garanzie sull'eventuale autenticità di questo concetto come eracliteo.

Mi riferisco cioè alla testimonianza aristotelica in *De Caelo*, I, 10, 279 b 12 (= DK 22 A 10).

Qui, certamente, Aristotele attribuisce a Empedocle e a Eraclito l'idea di un periodico alternarsi del processo cosmico in un ciclo che ne garantiva l'eternità. In questo senso interpreta il passo anche Simplicio nel suo commento al *De Caelo* (294, 4 = DK 22 A 10). Ancora Aristotele in *Phys.* 205 a 3 (= DK 22 A 10) e in *Metaph.* 1067 a 4-5, attribuisce a Eraclito un ciclico ritorno di tutte le cose nel fuoco, seguito da una rinascita del cosmo e così via. « Aristotele dunque precede gli Stoici nell'attribuire ad Eraclito l'idea della conflagrazione periodica del cosmo; e la sua indubbia conoscenza diretta del testo eracliteo conferisce a questa sua testimonianza un peso notevole »⁵.

Dopo Aristotele questa attribuzione dell'idea di conflagrazione ad Eraclito è confermata da Teofrasto da cui dipendono Aezio e Diogene Laerzio⁶.

³ HIPPOCR., *Ref.*, IX, 10, 7 = DK 22 B 66.

⁴ La stessa cosa si può dire del fr. 30 derivato da CLEMENTE, *Strom.*, V, 14 = DK 22 B 30.

⁵ ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 4, pp. 233-234.

⁶ AET., I, 311 = DK 22 A 5 e DIOG. LAERT., IX, 8 = DK 22 A 1.

Inoltre, come nota il Mondolfo, l'idea di una dissoluzione e rigenerazione del cosmo dal principio cosmogonico è propria del pensiero greco e diffusa in tutti o quasi i filosofi dell'epoca, dagli ionici a Empedocle, ai pitagorici, fino a Platone e Aristotele. Tale dottrina è poi continuata dagli Stoici e dagli Epicurei; si chiede quindi Mondolfo se non sia inesatto escludere Eraclito da tale sfera di idee⁷. Per quanto riguarda il « Grande Anno », anche Kirk⁸ ritiene questo problema inscindibile da quello della conflagrazione in quanto il periodo chiamato appunto « Grande Anno », è compreso tra una conflagrazione e l'altra.

Abbiamo notizia del « Grande Anno » in Eraclito da Aezio e da Censorino⁹ che intende con esso quel periodo di tempo che riconduce ad un punto dato i sette pianeti. Censorino e Aezio¹⁰ ci informano anche della valutazione che Eraclito dava della sua durata: « a) Eraclito dice che l' "Anno Grande" consta di dieci mila ottocento anni solari. b) Quest'anno viene anche detto da alcuni eliacò e da altri anno di Dio... Questo Aristarco ritenne che fosse di due mila quattrocento ottanta quattro anni solari. Eraclito e Lino di dieci mila ottocento »¹¹. L'idea di « Grande Anno » eraclitea sembra connettere il ciclo cosmico al ciclo della generazione umana grazie al rapporto, sempre presente nel pensiero greco, tra macrocosmo e microcosmo. Aristotele confermerebbe nel *De Caelo* (279 b 12 280 a 10 = 22 A 10) la relazione tra il ciclo astronomico e quello dell'uomo, che da bambino diventa adulto e da adulto ritorna bambino nella generazione. Eraclito ha fissato la durata di una generazione umana in 30 anni, come si vede dalle testimonianze in DK 22 A 19: « quelli che leggono "puberi" fanno di 30 anni

⁷ ZELLER, DIELS, GOMPERZ, GIGON e altri, ammettono la conflagrazione nella filosofia di Eraclito. GIGON, *Grands problèmes*, p. 188, ritiene che Eraclito credesse in un unico mondo sottoposto a ritmi costanti di apparizioni e scomparse. MUGLER, *Deux thèmes*, p. 29 nota 1 è invece contrario alla dottrina di una conflagrazione periodica in Eraclito; e la ritiene una falsa attribuzione degli stoici. Anche KIRK, *Cosmic Fragments*, pp. 335-338 è contrario alla dottrina della conflagrazione in Eraclito.

⁸ KIRK, *Cosmic Fragments*, p. 301. GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, p. 458 è invece contrario a questo collegamento cfr. anche: op. cit., p. 455).

⁹ CENS., *De die natali*, 18, 11 = DK 22 A 13.

¹⁰ AET., II, 32, 3 = DK 22 A 13.

¹¹ Secondo MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 29, questo Grande Anno di 10.800 anni solari attribuito a Eraclito non sarebbe « un periodo cosmico multiplo comune di tutti i periodi particolari e abbracciante il divenire del mondo nella sua totalità; esso non significa che la durata di uno degli innumerevoli cicli individuali il cui ritmo sincopato mantiene la mobilità mutevole dell'universo ».

la generazione, secondo Eraclito: nel qual tempo il genitore presenta come generante il generato da lui ». Anche Leisegang¹² vede possibile un avvicinamento dell'evoluzione della natura come ciclo all'aristotelico ἀνδρωπος ἀνθρωπον γεννᾶ.

Il Reinhardt¹³ mentre non accetta la conflagrazione in Eraclito, ritenendola un'aggiunta posteriore della tradizione dossografica stoica, ritiene che il « Grande Anno » eracliteo non sia cosmologico, ma escatologico. Pensa cioè che la durata di 10.800 anni tramandata da Aezio e Censorino, rappresenti il periodo di tempo impiegato dall'anima per raggiungere il punto donde è partita e il suo destino eterno. Se è così, Eraclito ha raccolto l'idea di ciclo propria dell'« orfismo », ed esso costituisce la legge che governa sia il macrocosmo che il microcosmo. Entrambi sono sottoposti a due cicli di diversa entità, uno più lungo e uno più breve. Il macrocosmo, cioè il mondo, a quello del giorno e dell'anno solare, il microcosmo, e cioè l'anima, a quello della generazione (30 anni) e a quello del « Grande Anno » di 360 generazioni¹⁴.

Sia che si accetti o che non si accetti l'interpretazione di Reinhardt, si pone ora il problema del destino delle anime dopo la morte e dei rapporti di Eraclito con l'« orfismo » e il pitagorismo almeno per quanto riguarda la dottrina della παλιγγενεσία. Lo Zeller, basandosi sul fr. 62: « immortali mortali, mortali immortali, viventi la morte di quelli, di quelli morienti la vita », ammette l'immortalità dell'anima come dottrina veramente eraclitea¹⁵.

Questo frammento si è prestato a diverse interpretazioni, sia in tempi antichi che moderni, e si presenta di particolare complessità. Da alcuni critici il frammento è inteso come un chiaro riferimento alla dottrina « orfica »; così lo ha interpretato nell'antichità Sesto Empirico¹⁶ vedendo un riferimento alla contrapposizione « orfica » tra σῶμα e σῆμα: la vita è morte dell'anima, la morte è vita dell'anima.

Anche Macchiario, che in tutto il suo studio sostiene la completa dipendenza di Eraclito dall'« orfismo », ritiene possibile l'interpretazione

¹² H. LEISEGANG, *Logos*, RE, XIII, 1, 1050, 5 ss.

¹³ KARL-REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer*, « Hermes », 77, 1942, p. 1 ss.; ora in: KARL-REINHARDT, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, pp. 41-71.

¹⁴ Come già alla dottrina della conflagrazione: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 28, è del tutto contrario all'idea di un ritorno eterno nella cosmologia di Eraclito.

¹⁵ ZELLER, I, 2, pp. 888-889.

¹⁶ SEXT. EMP., *Pyrrob. Hyp.*, III, 230 (cfr. DK 22 B 88).

di questo frammento solo facendo riferimento ai misteri « orfici ». « La morte libera dunque l'anima dal corpo e dalla pena dello star rinchiusa in esso. Trasportato dal campo mitico a quello mistico, ciò significa che, come il mistero libera l'uomo dalla impurità titanica, così la morte libera l'anima dall'impurità del corpo; come l'uomo rivive nel mistero, così l'anima rivive nella morte »¹⁷.

Una relazione con l'« orfismo » ha visto anche Guthrie¹⁸, che interpreta gli « immortali » del fr. 62 come uomini che sono in parte divini e possono diventarlo completamente, mentre « mortali immortali » si riferisce a Dioniso che, sebbene dio, fu ucciso dai Titani. Il frammento sottintende per Guthrie l'« orfico » ciclo delle nascite e in questo senso va collegato ai fr. 67 e 36 nei quali si vede strettissimo il parallelo con l'« orfismo ». « Souls caught in the cosmic "Way up and down" are in the position of those in the "weary wheel" of birth and rebirth of which the religious teachers spoke »¹⁹. Questo frammento è stato anche visto alla luce di un eventuale rapporto con le dottrine pitagoriche sull'immortalità dell'anima. Il Gigon infatti²⁰ collegando B 62 con B 18: « se alcuno mai non sperò l'insperabile, non lo troverà, ché inesplorabile esso è e inaccessibile » ritiene che sia di origine pitagorica l'attesa di qualcosa di imprevedibile dopo la morte. In questo caso B 62 esprimerebbe compiutamente la convinzione dell'immortalità dell'anima decisamente contrapposta al corpo che ne costituisce la tomba²¹.

Tuttavia, come nota Mondolfo, il problema dell'immortalità dell'anima nella dottrina di Eraclito è notevolmente complicato dal contrasto tra i frammenti che sembrano accennare a un « Grande Anno »

¹⁷ MACCHIORO, *Eraclito*, p. 93.

¹⁸ GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, p. 478.

¹⁹ GUTHRIE, op. cit., pp. 480-481. Anche K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 196 ha collegato il fr. 62 con l'« orfismo », notando come nel parallelismo tra macro e microcosmo si manifesti anche la fede in una ruota delle nascite: « Aber der Vergleich des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos leistet noch weit mehr als eine Bürgschaft für die blosse Fortdauer der Seele nach dem Tode, er bestätigt zugleich auch dem Glauben an einen Kreislauf der Geburten... ». DIÈS, *Cycle mystique*, pp. 67-68 è contrario all'ipotesi di un rapporto tra Eraclito e l'« orfismo ».

²⁰ Cfr. GIGON, *Ursprung*, p. 236.

²¹ DIÈS, *Cycle mystique*, p. 69, che è contrario ad una interpretazione « orfica » di Eraclito, lo è anche ad una « pitagorica ». Nota infatti che Eraclito pur avendo conosciuto entrambe le dottrine nutre per esse solo ironia e disprezzo.

escatologico coordinato a quello cosmico e quindi rigorosamente fisso, con quei frammenti « che contengono promesse o minacce per le anime individuali, ovvero presentano queste secondo le credenze popolari relative all'Hades o secondo la concezione degli eroi-demoni »²². Dunque, anche un'interpretazione rigorosamente ciclica della dottrina di Eraclito, come quella proposta da Reinhardt, che vede un « Grande Anno » escatologico come legge che subordina a sé i cicli del macrocosmo e del microcosmo, trascura in modo forse non del tutto legittimo alcuni frammenti, che, come nota Mondolfo, contrastano con la sua ipotesi generale. Infatti questo ciclo ripetendosi perpetuamente ricondurrebbe sempre con sé le stesse anime alla vita terrena, dando origine a una concezione dell'immortalità di tipo strettamente pitagorico. È forse più prudente concludere dicendo che il problema dell'immortalità dell'anima nella dottrina di Eraclito, benché si presti ad una interpretazione ciclica, rimane in realtà aperto « per la stessa indeterminatezza delle concezioni espresse da Eraclito, per l'insufficienza dei dati di cui disponiamo, per il contrasto fra le interpretazioni che i testimoni antichi danno alle sentenze cui alludono o citano »²³.

Tuttavia, anche se non si può con assoluta certezza accettare la dottrina dell'anima eraclitea come sottoposta a una rigorosa legge periodica, è interessante notare che la via del logos sembra seguire un percorso ciclico. Dice infatti il fr. 36: « alle anime è morte divenir acqua, all'acqua poi è morte divenir terra, dalla terra ancora si origina l'acqua, dall'acqua l'anima ». La proposizione incomincia e finisce con la stessa parola « anima ». Così il fr. 88: « lo stesso il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio; queste cose infatti tramutandosi (τάδε γὰρ μεταπεσόντα) son quelle e quelle di nuovo tramutandosi (πάλιν μεταπεσόντα) son queste »²⁴. « Il pensiero il discorso o il logos descrive di per sé un cerchio sul quale vengono a trovarsi polarmente

²² ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, 4, p. 312. Cfr.: DK 22 B 24 e B 25.

²³ ZELLER-MONDOLFO, *Op. cit.*, I, 4, p. 314. Questo è anche il pensiero di GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, pp. 476-477, che conclude così la discussione sull'immortalità dell'anima: « Se Eraclito credesse nell'immortalità dell'anima, e in successivi premi o castighi, o se tale idea dev'essere scartata come incompatibile col processo del divenire, è una questione quasi insolubile, su cui sono state tratte conclusioni opposte ».

²⁴ Πάλιν = di nuovo, deriva da un *πάλις = rotazione, in rapporto etimologico con πόλος = rotazione, giro. Vedasi a questo proposito: ÉMILE BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1923, p. 743.

l'uno di fronte all'altro i concetti opposti, uno in alto, l'altro in basso, dimodoché il pensiero si muove in cerchio dall'uno all'altro verso il basso, e l'altro di nuovo in alto verso il primo, e quindi gli opposti vengono a coincidere l'uno con l'altro (πίπτειν) »²⁵. Infatti: « la via in su e in giù è una sola e la medesima » (fr. 60), e ancora: « comune nel cerchio è il principio e il fine » (fr. 103). Nota il Leisegang che « questa legge del pensiero, secondo la quale tutto si unisce in un eterno ciclo, dimodoché uno diventa tutto e tutto diventa uno, legge che è ricavata dal nascere e dal perire della natura, e per mezzo di cui diventa possibile riprodurre l'essenza del ciclo mediante il linguaggio, è il Logos »²⁶.

Il logos è infatti l'ordine necessario che presiede allo scambio incessante tra gli esseri naturali e ne costituisce la forma intelligibile. Anche secondo Guthrie si può parlare di ciclicità per la via del logos. Dal frammento 88 appare evidente che il mutamento delle cose da A a B e di nuovo poi ad A è di carattere ciclico, in quanto Eraclito, basandosi sulla nozione della circolarità del tempo, ampiamente diffusa nel pensiero greco dai Milesii in avanti, riteneva che « what could apparently change into something else and then back into what it was before, must have been in a way the same all the time »²⁷.

Anche Eraclito accettava l'idea della circolarità temporale ricavandola, come i suoi contemporanei, dall'osservazione delle ricorrenze stagionali e dalle vicende della vegetazione. Un'eco dei mutamenti naturali si avverte nel fr. 100 nell'accenno alle ore « che seco tutto portano »... « ... periodi, dei quali il sole è reggitore e custode nello stabilire e nel decidere e nel designare e nel palesare le mutazioni e le ore " che seco tutto portano " secondo Eraclito ».

Quindi si può dire col Leisegang che « l'evoluzione osservata nella natura è pensata come un ciclo (Kreislaut): dal seme nasce l'albero e dall'albero si forma di nuovo il seme; la fine dell'evoluzione ritorna all'inizio »²⁸.

Per concludere sembra che dalla complessa filosofia di Eraclito, resa oscura dalla frammentarietà con cui ci è giunta e dalle incertezze interpretative delle fonti stesse, oltreché dallo stile oracolare del poeta, sia possibile ricavare una concezione ciclica implicita piú che esplicita.

²⁵ LEISEGANG, *Logos*, RE XIII, 1, 1050, 19.

²⁶ LEISEGANG, *ibidem*.

²⁷ GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, p. 452.

²⁸ LEISEGANG, *Logos*, RE XIII, 1, 1050, 19.

Infatti l'idea di « Grande Anno », sia cosmologica che escatologica, non è accettata da tutti i critici senza discussione; anzi molti negano che questa dottrina, come quella della conflagrazione, sia eraclitea.

Si può dire la stessa cosa per la credenza in un ciclo delle anime di tipo « orfico »-pitagorico, dal momento che questa teoria che pare affermata in alcuni frammenti è invece negata da altri che ne modificano completamente il significato. Quello che, invece, sembra che con maggiore sicurezza si possa ricavare dai frammenti eraclitei, è il carattere ciclico della via del Logos. Questo elemento pare confermato dalla dottrina di base della filosofia di Eraclito e cioè dall'identità degli opposti e dal mutamento perenne. Ma tale mutamento continuo è possibile nella filosofia greca solo in quanto è ciclico e rappresenta quindi una legge, un ordine necessario, la misura che permane attraverso le trasformazioni. La circolarità del tempo costituisce il presupposto di questo concetto nel pensiero presocratico e consente di definire il mondo di Eraclito come un ciclo incessante di metamorfosi delle cose in fuoco e di nuovo del fuoco nelle cose. « Questo ordine, lo stesso per tutti, nessuno degli dèi lo fece né degli uomini, ma sempre era, ed è, e sarà fuoco sempre vivo, che con misura s'accende e con misura si spegne »²⁹.

In questo frammento si può notare, tra le altre cose, e si accorda bene con il significato immanente³⁰ della legge ciclica, che non si nega la creazione del mondo, ma si nega che l'*ordinamento* del mondo sia opera di Dio³¹: « οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν »³².

L'interesse dei Greci per il cosmo e per il suo ordine indica il carattere immanente di una ricerca che rinuncia a ciò che sta al di là del cosmo. « L'unità non è più punto di partenza di un'evoluzione cosmogonica, ma l'essenza stessa del mondo, fondamento e senso, ad un tempo, del processo cosmico »³³.

Si può dunque concludere dicendo che « con Eraclito la ciclicità diventa il fondamento e l'essenza stessa dell'infinità temporale, concepita sempre quale interminata successione di vicende opposte »³⁴.

²⁹ DK 22 B 30.

³⁰ Per il carattere autonomo del ciclo vedasi: J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, pp. 99 ss.

³¹ Cfr.: GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, p. 454, n. 3.

³² Secondo VAN DER WAERDEN, *Das Grosse Jahr*, p. 132 che l'attuale ordine non sia stato creato né da un dio, né da un uomo, implica che la ripetizione periodica esclude Dio.

³³ SCHWABL, *Weltschöpfung*, 90, 44 ss.

³⁴ MONDOLFO, *Inf.*, p. 78.

CAPITOLO VIII

EMPEDOCLE E IL GRANDE CICLO COSMICO

Il problema piú difficile che si presenta affrontando lo studio del pensiero di Empedocle, è del tutto diverso da quelli che si pongono nell'esame degli altri filosofi presocratici. I frammenti della sua opera pervenuti fino a noi, che ci offrono una documentazione abbastanza ampia della sua dottrina, appartengono però a due poemi differenti per intonazione e per contenuto. La difficoltà principale consiste precisamente nello stabilire i rapporti tra le due opere.

Il poema *Sulla Natura* offre, infatti, una interpretazione fisica dell'universo che sembra non lasciare posto alla fede in un'anima immortale. L'altro poema, le *Purificazioni*, si fonda invece sulla dottrina « orfico »-pitagorica della trasmigrazione delle anime. Questa contraddizione è stata accettata come tale da diversi studiosi, come Zeller e Burnet, i quali ritengono che Empedocle abbia contemporaneamente professato due opposte dottrine. Altri critici invece, pur ammettendo la difficoltà di determinare la vera teoria di Empedocle sull'anima, ritengono che tra le due opere si possa stabilire un legame fondamentale che consiste nell'idea di ciclo su cui entrambe si basano.

Nota infatti Diès che questa idea si esprime presso Empedocle in due modi differenti: « d'un lato, la divisione meccanica dell'unità primordiale in pluralità e il ritorno meccanico dalla pluralità all'unità; d'altro lato, la caduta dei dèmoni nell'esistenza terrestre e il loro rientro nel seno della divinità »¹. Penso che convenga tornare sulla questione della coerenza tra le due opere empedoclee e sull'ipotesi interpretativa di Diès e di altri studiosi che lo hanno seguito, solo dopo aver esaminato singolarmente i due poemi *Sulla Natura* e le *Purificazioni*. Indubbiamente la grande idea di « eterno ritorno » introdotta nel pensiero

¹ DIÈS, *Cycle mystique*, p. 80.

filosofico greco, per quanto sappiamo, da Anassimandro, è accettata e sviluppata in tutte le sue forme da Empedocle. Questi infatti, elaborando nel suo poema *Sulla Natura* le varie fasi del ciclo cosmico si fonda, per negare la distruzione finale del mondo, sul principio di « indifferenza » implicito già nel pensiero del filosofo ionico. Dice nel fr. 17, 31: « εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκετ' ἂν ἦσαν » « perché se interamente si distruggessero già più non sarebbero »².

Anche l'analogia tra macrocosmo e microcosmo induce Empedocle alla formulazione del principio dell'« eterno ritorno » cosmologico, che segue le fasi della vita umana e vegetale. Empedocle tiene del resto conto della legge parmenidea della persistenza dell'Essere, che da lui viene tradotta nel principio della conservazione degli elementi materiali, ponendo a fondamento del suo poema naturale i quattro elementi, fuoco aria acqua e terra, come originari e irriducibili l'uno all'altro in quantità fisse e uguali fra loro. Tutte le cose sono costituite di questi elementi in proporzioni diverse, e la loro nascita e il loro perire derivano dalla combinazione e della separazione di essi. È assicurata così la conservazione della materia che subisce, oscillando dall'unità alla massima disgregazione, mutamenti continui, per opera delle due forze opposte dell'Amore e dell'Odio: « duplice cosa annunzierò: talvolta un sol tutto in unità crebbe / da più cose; talvolta invece più cose si disgiunsero d'un sol tutto che erano. / E come duplice è l'origine di esseri mortali, così duplice è lor morte; / l'una si genera e strugge dall'unione di tutte le cose, / l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si disgiungono »³.

Il periodo dell'« eterno ritorno » di Empedocle è costituito, dunque, da un ciclo oscillante che dà luogo a due mondi presieduti di volta in volta dall'Amore e dall'Odio. Tuttavia l'alternarsi delle fasi del cosmo e il processo che conduce dallo Sfero alla separazione degli elementi e viceversa non è del tutto chiaro in Empedocle, né i critici sono d'accordo nell'interpretazione.

Bignone⁴ ammette una successione quaternaria nello sviluppo ciclico del cosmo. Il primo stadio del processo cosmico è l'opposto dello Sfero: gli elementi sono tutti disgiunti, non fusi nell'unità assoluta come

² Tutte le traduzioni da Empedocle, si sottintende che sono dovute a: E. BIGNONE, *Empedocle*, Torino 1916.

³ DK 31 B 17, 1-6.

⁴ BIGNONE, *Emp.*, p. 219 ss. e: Appendice II, *Il ciclo cosmico*, pp. 545-598.

nello Sfero, ma estranei, privi di ogni connessione. In questo stadio, che costituisce il risultato del trionfo dell'Odio, il cosmo è annullato, come lo è nello Sfero, opera dell'Amore, e il Bignone, aggiungendo il fr. 26 *a*, che manca nella edizione del Diels dove è fuso col fr. 27, fa notare come Empedocle usi gli stessi versi per descrivere due situazioni opposte: « ivi non più del sole si scorge il lucido aspetto, né della terra la possa vellosa, né scorgesi il mare... »: « è la stessa visione apocalittica della fine di un mondo che si ripete, con un diverso spirito, in entrambi i casi: nell'uno (nello Sfero) con la gioia dell'unità divina conquistata, nell'altro con l'accoramento della vittoria del male »⁵.

L'Amore scende nel caos formando un turbine che dà origine al cosmo. Questo processo che costituisce la seconda fase del ciclo, culmina nello Sfero, nell'unità assoluta. Pochi sono i versi che descrivono questo stadio: il fr. 96: « e la terra benigna negli ampi crogiuoli del seno / accolse due parti di otto del fulgore di Nesti, / e quattro di Efesto, e si formarono bianche l'ossa / connesse mirabilmente nelle compagini dell'Armonia »; e il fr. 57: « ad essa (la terra) molte tempia gemmarono prive di colli, / ed erravano ignude braccia orbate di spalle, / vagavan solinghi occhi digiuni di fronti ». Questi frammenti descrivono i primi organismi prodotti durante la lotta tra Odio e Amore; essi sono in un primo tempo mostruosi, poi sempre più armonici: « fiorirono (gli alberi) perenni di fronde e di frutta / con inesausta dovizia di frutti, per [giusto temperamento de] l'aria, tutto l'anno » (fr. 77-78). Riconosce però Bignone che non è chiaro in Empedocle il modo in cui l'Amore, che non ha per scopo la formazione della vita individuale, ma l'unità assoluta, distrugga il mondo per produrre lo Sfero (fr. 35).

L'idea dello Sfero, descritto nei fr. 27, 28 e 29, è indubbiamente ricalcata sul modello dell'Essere di Parmenide ma, come nota Raven, seguendo del resto un'osservazione ormai indiscussa: « what Empedocles has done in fact is to take the Sphere of Parmenides and fill it from the outset with the four eternally destined elements. But the single change from an original unity to an original plurality makes the whole difference to the sequel. Whereas with Parmenides the Sphere, being a unity, can never undergo the slightest change, with Empedocles it proves to be but one phase in a never-ending cosmic cycle »⁶.

Ma l'Odio, che non ha mai cessato di stringere lo Sfero come una

⁵ BIGNONE, *Emp.*, pp. 220-221.

⁶ KIRK-RAVEN, *Pres. Phil.*, p. 326.

corona, « s'era senza biasimo da esse del tutto ritratto ai termini estremi del circolo » (fr. 35, 10); penetra di nuovo negli elementi. L'unità si disgrega formando, attraverso una nuova cosmogonia, il mondo dell'Odio in cui viviamo. « Ma poiché la Contesa, nelle membra, grande s'accrebbe, / e al suo onore insorse, compiutosi il tempo / che ad esse (l'Amicizia e la Contesa) è prefisso, in alterna vicenda, per ampio giuramento... » (fr. 30).

Gli elementi dunque, staccatisi dallo Sfero, si dispongono secondo il peso per ricostituire il cosmo (fr. 53).

Segue la minuta descrizione dell'universo nato dal vortice cosmico che forma via via gli astri, il mare (fr. 55), la vegetazione, gli animali (fr. 62). Al termine di questo processo che dà origine al mondo presente c'è di nuovo il trionfo dell'Odio e la separazione totale degli elementi. Le uniche descrizioni che siano giunte fino a noi del regno dell'Odio sono i frammenti 17 e 26. La testimonianza di Aristotele⁷, tuttavia, supplisce alla lacuna informandoci che « per opera della Contesa, il tutto (cioè l'universo) si separa negli elementi; allora il fuoco si accoglie in un'unica massa, e così ciascuno degli altri elementi ». Si può quindi supporre che gli elementi si disponessero, al trionfo dell'Odio, in quattro sfere concentriche⁸ in ordine di leggerezza. Raggiunta questa quarta e ultima fase del processo con la separazione totale degli elementi, riprende la funzione armonizzatrice dell'Amore e, con essa, il ciclo.

Di recente il Bollack⁹, però, ha criticato minuziosamente questa successione quaternaria del movimento cosmico, che è condivisa dalla maggior parte degli studiosi¹⁰.

Secondo Bollack, ammettendo, come fanno questi critici, che Empedocle abbia descritto due opposti processi cosmogonici, si prospetterebbe una grave difficoltà.

⁷ ARISTOT., *Met.*, A 4, 985 a 23 = DK 31 A 37.

⁸ ARISTOT., *De gen. et corr.*, B 6, 334 a 1 = DK 31 B 53.

⁹ JEAN BOLLACK, *Empédocle*, I: *Introduction à l'ancienne physique*, Paris 1965. Dopo la stesura di questo mio studio, leggo la recensione all'*Empédocle* del Bollack apparsa sulla « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica », genn.-febr. 1967, fasc. I, pp. 137-140, ad opera di Mariano Baldassarri che approva la nuova interpretazione presentata dal Bollack circa la struttura del ciclo cosmico empedocleo. Da ultimo anche la recensione di J. BRUNSCHWIG, « Revue Philosophique » CLVII, 1967, pp. 128-133, pur avanzando delle riserve sulla recente opera di Bollack, ne mette in rilievo l'originalità dell'interpretazione.

¹⁰ Si vedano ad esempio: GOMPERZ, *Pensatori greci*, I, 362; BURNET, *Early Greek Phil.*, p. 250; BIGNONE, *Emp.*, Appendice II, *Il ciclo cosmico*, pp. 545-598; KIRK-RAVEN, *Pres. Phil.*, pp. 327 ss.; GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 168.

Supponendo, infatti, un duplice divenire, è necessario accettare l'esistenza di due mondi che si formano partendo da due origini diverse: lo Sfero e la separazione degli elementi. Empedocle avrebbe, dunque, dimostrato che partendo indifferentemente da uno dei due punti originari si sarebbe giunti allo stesso risultato. Ritiene il Bollack che sia inesatto attribuire a Empedocle questa concezione di tipo *r e l a t i v i s t i c o*: « que l'on réuni le désuni ou que l'on désuni le réuni, on aboutirait toujours au monde »¹¹.

A questo modo però le due forze opposte perderebbero la loro caratterizzazione appunto di contrarie, in quanto giungerebbero entrambe a creare, dando luogo alla formazione degli esseri viventi nell'uno e nell'altro mondo. Quindi non si potrebbe, a rigore, neanche parlare di ciclo, in quanto la sua proprietà consiste nel ritorno all'identico e, nell'ipotesi dei quattro stadi, si giungerebbe ad ammettere la distruzione di un mondo senza ritorno allo stato originale. Il mondo verrebbe condotto allo stato diametralmente opposto a quello di cui esso era il prodotto.

L'errore di queste interpretazioni consiste nell'intendere l'Odio come una forza che si sviluppa e che, accrescendosi lentamente nel tempo, conduce alla formazione di un altro mondo, oltre a quello prodotto dall'opera dell'Amore. Ma « la Grande Divisione non è lo stadio finale né un tempo di arresto prima del ricominciamento. Nulla *tende* mai verso la separazione. La dissoluzione segue immediatamente l'unione »¹². Per questo motivo tutti i frammenti che descrivono il divenire devono riferirsi allo stadio in cui, avvenuta di colpo la separazione che si inserisce improvvisamente, senza evoluzione, nello Sfero, l'Amore riprende la sua opera, l'unità, decomposta, si cerca. Solo l'Amore può produrre il divenire, la formazione degli esseri. Questo però non è il suo scopo, l'Amore abolisce le differenze e tende all'Essere unico, allo Sfero.

« L'Amore si confonde con l'aspirazione di tutto ciò che respira, cercandosi, ritrovandosi accresciuto alla fine di ogni unione; esso supera il divenire stesso non lasciando sussistere null'altro che se stesso »¹³.

Secondo questa originale interpretazione del Bollack il ciclo riacquista presso Empedocle il suo più autentico significato muovendosi all'interno dello Sfero, mentre la funzione dell'Odio perde il valore cosmo-

¹¹ BOLLACK, *Emp.*, p. 108.

¹² BOLLACK, *op. cit.*, p. 115.

¹³ BOLLACK, *op. cit.*, p. 116.

gonico attribuitogli da altri critici, che non gli è proprio, riducendosi ad esprimere solo l'opposizione, la lotta, che, vinta dall'Amore, « arretra doppiamente in quanto avversaria e in quanto lotta »¹⁴.

Nello specificare la funzione dell'Odio nel ciclo cosmico, Bollack è contrario anche ad una rappresentazione del suo regno in cui i quattro elementi sono riuniti fra loro in masse compatte, come sembra suggerire Aristotele e come Raven¹⁵ suppone. In questo caso infatti si realizzerebbe quell'unione del simile col simile che è la massima proprietà dell'Amore. Del resto l'Odio non può produrre un mondo nel quale ogni particella sia separata da tutto il resto, perché questa totale suddivisione non si potrebbe distinguere dalla mescolanza totale dell'Amore. Il regno dell'Odio non è rappresentabile, ed Empedocle non lo ha rappresentato in quanto questa forza agisce solo come negazione e nel momento stesso in cui, separando, opera, essa stessa è separata. L'Odio genera la pluralità dall'Uno e fa sí « che l'Immortale si mortalizzi »¹⁶, come dice il fr. 35, 14: « tosto così mortali divenivano le essenze che prima avevano conosciuto vita immortale ».

Il ciclo è ricondotto a quell'alternanza dall'Uno al multiplo e viceversa, dallo Sfero al mondo e di nuovo allo Sfero, che è, come abbiamo visto finora, l'espressione della permanenza dell'identico e il risultato dell'idea di circolarità del tempo accettata dai presocratici. « Duplici cose annunzierò: talvolta un sol tutto in unità crebbe / da più cose; talvolta invece più cose si disgiunsero d'un sol tutto che erano »¹⁷. L'interpretazione di Bollack, più semplicemente di quella di Bignone, esprime il carattere proprio del ciclo presso Empedocle che si riallaccia, tenendo conto dell'influenza eleatica, ai filosofi ionici.

Il ciclo è la legge che permane attraverso il mutamento, è ciò che si ritrova identico al termine del periodo, in quanto, tornando su se stesso, annulla l'effetto della rotazione. « Ma in quanto di tramutarsi continuamente non cessano mai, per tale modo sempre sono immobili (gli elementi) nel ciclo »¹⁸.

Esiste però, nella dottrina di Empedocle che è giunta fino a noi, an-

¹⁴ BOLLACK, op. cit., p. 118. Qui egli è soprattutto in polemica con BIGNONE, *Emp.*, Appendice II, *Il ciclo cosmico*, pp. 545-598; in cui codifica la teoria dei quattro stadi.

¹⁵ KIRK-RAVEN, *Pres. Phil.*, p. 346.

¹⁶ BOLLACK, *Emp.*, p. 112.

¹⁷ Fr. 17, 1-2.

¹⁸ Fr. 17, 12-13.

che un'altra concezione ciclica, oltre all'eterno ritorno cosmologico, e cioè la caduta dei démoni e il loro ritorno alla divinità, cammino che è descritto nel poema sulle *Purificazioni*. Ho già accennato, e lo riprenderò in seguito, al problema che pone il rapporto tra le due opere: nelle *Purificazioni* la salita e la discesa degli esseri dalla divinità al mondo e di nuovo alla divinità non è determinata dalla fatalità fisica che domina, invece, l'universo nel poema *Sulla Natura*, ma dai peccati e dalle « purificazioni » degli individui. Lo schema del ciclo delle anime nelle *Purificazioni* segue da vicino quello cosmico del poema *Sulla Natura*. Infatti i démoni compiono lo stesso percorso del cosmo, dall'Amore, attraverso l'Odio, di nuovo all'Amore. Sotto il regno di Cipride gli uomini vivevano in uno stato di innocenza e di beatitudine (fr. 130): « ... ma tutti erano mansi ed agli uomini benigni / le fiere e gli uccelli, e fiamma ardeva di mutuo amore »¹⁹.

Il regno di Cipride cessa di esistere per gli uomini quando questi si dedicano alle opere dell'Odio, incominciando a spargere sangue e a cibarsi di carne (fr. 115, 118, 121). L'anima, scacciata per sua colpa, inizia, incarnandosi, il ciclo delle nascite, e trascorre 30.000 anni sulla terra, « inamabile soggiorno... »²⁰.

Empedocle stesso narra le proprie trasmigrazioni (fr. 117, 127, 128 e 136) e asserisce che l'anima paga in questo mondo i suoi peccati, aspirando alla fuga dalla ruota della generazione per ricongiungersi con la sua origine. Solo sottraendosi alle opere dell'Odio e alla guerra l'anima potrà, purificandosi dal male, risalire la scala delle nascite. Dopo una lunga e graduale ascesa, i démoni giungono alle ultime e piú alte incarnazioni. « Ma alfine vati divengono essi e poeti e medici, / e prenci fra gli uomini terrigeni, / donde rigermogliano dèi per onore supremo » (fr. 146). Il ciclo si conclude con il banchetto divino esprimendo il ritorno dell'anima al punto donde era stata scacciata per sua colpa: « Fra gli altri immortali hanno comune dimora e mensa, / d'umane doglie orbati, indenni, inviolati » (fr. 147).

Indubbiamente la descrizione del destino delle anime richiama molto da vicino le concezioni « orfico »-pitagoriche sul ciclo delle nascite.

Gli elementi « orfici » nelle *Purificazioni* sono diversi e riconosciuti

¹⁹ Secondo un'osservazione ormai diffusa, questa descrizione richiama quella dell'età dell'oro di ESTODO, *Opp.*, v. 109 ss. Anche BIGNONE, tra gli altri, *Emp.*, pp. 219-220, nota che si tratta « dell'antico spirito esiodeo che rivive in Empedocle... ».

²⁰ Fr. 121; cfr. anche fr. 115.

da quasi tutti i critici del pensiero di Empedocle. Innanzitutto è « orfica » l'aspirazione all'immortalità che viene concessa solo ai puri sottoposti a una lotta continua tra bene e male, come pure il culto della purificazione attraverso l'astinenza e le pratiche ascetiche. « Come il devoto dell' " orfismo " supera l'elemento titanico e coltiva quello dionisiaco dentro di lui, così il seguace di Empedocle deve abbandonare le opere dell'Odio e coltivare lo spirito di Cipride »²¹.

Inoltre è « orfico » il desiderio di sfuggire al succedersi delle reincarnazioni per giungere alla riunione col principio divino che è simboleggiata dal banchetto mistico²². Rostagni invece sostiene una stretta derivazione, per le dottrine contenute nelle *Purificazioni*, dalla scuola pitagorica; dice infatti: « è evidente che il Dio a cui il poeta delle *Purificazioni* s'innalza non è altro che l' " Unità ", la " Monade " incorruttibile ed eterna »²³.

Anche lo Strainge-Long²⁴ ritiene che il principio dell'astinenza, che è uno dei motivi più insistenti nella metempsicosi di Empedocle esposto nei fr. 136-141, derivi dal pitagorismo più che dall'« orfismo ». Comunque, pur ammettendo che la dottrina della metempsicosi professata da Empedocle fosse di origine « orfica » piuttosto che pitagorica, non si può negare che nelle *Purificazioni* il poeta abbia mostrato di credere nella sopravvivenza dell'anima individuale.

Certamente, ammettendo nelle *Purificazioni* la dottrina dell'anima individuale, diviene molto difficile stabilire un accordo tra quest'opera e quella *Sulla Natura*, in cui sembra che l'anima non sopravviva in quanto tale, ma venga assorbita con tutta la natura. Tuttavia il fr. 117: « perché fui un tempo fanciullo e fanciulla / arbusto ed uccello e muto pesce del mare » esprime chiaramente l'idea della reincarnazione e costituisce « uno dei primi esempi della dottrina dell'anima individuale »²⁵.

Empedocle cioè, attraverso il mutamento dei corpi, conserva la propria individualità e, per un raro privilegio, mantiene il ricordo delle sue vite precedenti. Alla luce di questa interpretazione, pur negata da

²¹ GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 265.

²² Cfr.: BIGNONE, *Emp.*, p. 139.

²³ ROSTAGNI, *Verbo Pit.*, p. 225.

²⁴ Cfr.: STRAINGE-LONG, *A Study*, p. 57.

²⁵ STRAINGE-LONG, op. cit., p. 49.

Zeller²⁶, ma accolta da Diès²⁷, da Raven²⁸, e da Strange-Long²⁹, non sembra possibile accordare, come osserva Burnet³⁰, il ciclo meccanico che produce il movimento cosmico con la dottrina della metempsicosi, che, a quanto sembra dal fr. 115, non è priva di un giudizio morale sul comportamento delle anime. Infatti la caduta dei démoni è provocata da una colpa che viene pagata attraverso la catena delle reincarnazioni e, dopo averla percorsa, solo le anime dei giusti, a quanto pare, giungono alla riunione con la divinità e, quindi, all'apoteosi³¹.

Comunque, anche se il problema della sopravvivenza dell'anima individuale rimane, allo stato attuale degli studi, un punto oscuro soprattutto nei rapporti tra le due opere di Empedocle che ci sono note, è tuttavia possibile, ponendosi da un punto di vista più generale, trovare una coerenza di fondo tra il poema *Sulla Natura* e le *Purificazioni*.

Entrambe le opere sono caratterizzate, come abbiamo visto, dal movimento circolare compiuto, rispettivamente, dal cosmo e dalle anime. Come il mondo ritorna, attraverso la pluralità, all'Uno da cui muove, così le anime ritornano, dopo aver trascorso innumerevoli esistenze separate, alla divinità che sta all'origine. Entrambi questi cicli seguono il periodico succedersi dal regno iniziale dell'Amore al regno finale dell'Amore dopo la temporanea vittoria dell'Odio. Il parallelismo è evidente, non solo nella successione delle fasi del ciclo, ma anche, come osserva Raven³², dal fatto che Empedocle sottolinea l'analogia della situazione con frasi parallele. Infatti l'epoca dell'innocenza e della fe-

²⁶ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, I, 2, Leipzig 1920⁴, p. 1001. Le dottrine e i precetti religiosi che « sono tratti in parte dal 30° libro del poema fisico e in parte e particolarmente dalle *Purificazioni*, non stanno in alcun visibile rapporto con i fondamenti scientifici del nostro fisico ». Alla nota 1 della pag. 1001 Nestle osserva: « forse il preteso 30° libro del *Sulla Natura* non era altro dalle *Purificazioni* ». Cfr. p. 945 nota 0.

²⁷ Cfr.: DIÈS, *Cycle mystique*, p. 96. Secondo Diès, Empedocle crede veramente a un'esistenza anteriore per lui « almeno altrettanto reale dell'esistenza attuale ».

²⁸ Cfr.: KIRK-RAVEN, *Pres. Phil.*, p. 357. Secondo Raven, a giudicare dai fr. 142, 133 e 115, si può parlare in Empedocle di sopravvivenza individuale.

²⁹ Dello stesso parere è: STRANGE-LONG, *A Study*, p. 49, che afferma che « il ricordo di Empedocle delle sue precedenti esistenze, rivelato in questo frammento (117), è uno dei primi esempi della dottrina dell'anima individuale ».

³⁰ BURNET, *Early Greek Phil.*, p. 250, afferma: « and the cosmological system of Empedocles, leaves no room for an immortal soul, which is presupposed by the *Purifications* ».

³¹ Per una generale e ampia interpretazione della dottrina della metempsicosi in Empedocle, vedasi: STRANGE-LONG, *A Study*, pp. 61-62.

³² Cfr.: KIRK-RAVEN, *Pres. Phil.*, p. 353 e vedansi anche pp. 349-355.

licità umana corrisponde allo Sfero, e se il fr. 134 appartiene, come tutti i critici tranne Bignone sono d'accordo nel ritenere, alle *Purificazioni*, la corrispondenza tra le due fasi non potrebbe essere maggiore. Inoltre, come l'Odio è causa di distruzione dello Sfero, così la malvagità provoca la colpa e la caduta dell'uomo.

Anche in questo caso, tra il fr. 30 e il fr. 115 esiste uno stretto parallelismo anche nelle parole. Infine l'ascesa delle anime e la riunione con la divinità corrisponde alla ricostituzione dello Sfero.

Secondo Diès³³ anche la divinità delle *Purificazioni* e lo Sfero divino del poema *Sulla Natura* non sono inconciliabili. Entrambi infatti sono descritti da Empedocle senza concessioni all'antropomorfismo e in modo molto simile tra loro nei fr. 27, 28, 29, 30, 31 del poema fisico e nel fr. 132 delle *Purificazioni*. Inoltre, nota Diès, è una pretesa moderna chiedere che Empedocle superasse la contraddizione fra la spiegazione meccanicistica del mondo e la teoria della salvezza, dal momento che il poema lustrale costituisce una storia particolare entro la storia universale, ma entrambe sono sottoposte a una medesima legge, quella appunto del ciclo, che le spiega e le dirige.

« Se non c'è tra i due trattati, unità voluta d'una stessa dottrina nelle sue due facce metafisica e mistica, c'è per lo meno unità di tendenza e d'ispirazione »³⁴.

Alla stessa conclusione, pur muovendo da un punto di partenza diverso, giunge anche Raven. Questi infatti suppone che il poema *Sulla Natura* sia stato suggerito a Empedocle da quello sulle *Purificazioni* e che la credenza nel ciclo delle anime abbia ispirato la grande e complicata concezione del ciclo cosmico.

« È, infine, molto probabile che sia stata l'analogia, già incontrata in Empedocle tra microcosmo e macrocosmo, uomo e mondo, ad averlo indotto a complicare la sua cosmologia con... il ciclo »³⁵. Comunque

³³ Cfr.: DIÈS, *Cycle mystique*, pp. 90-91.

³⁴ DIÈS, op. cit., p. 98.

³⁵ KIRK-RAVEN, *Pres. Phil.*, p. 348. Per una soluzione diversa del problema dei rapporti tra i due poemi di Empedocle vedasi l'articolo di C. H. KAHN, *Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul*. in: « Archiv für Geschichte der Philosophie », 42, 1960. Secondo Kahn, l'opera *Sulla Natura* è di carattere esoterico e appartiene al periodo in cui ancora Empedocle era nella setta pitagorica e ne osservava i segreti. Per questo motivo non parla di trasmigrazione delle anime né di altri dogmi religiosi. La seconda opera invece, è rivolta al pubblico e in essa Empedocle svela i segreti contenuti nella prima. « Dal punto di vista pitagorico, questo deve essere stato un atto di eresia e di sacrilegio. Una traccia dello scandalo provocato, sembra essere stata conservata nella tradizione... se-

sia, nelle due opere è presente questa legge che, come abbiamo visto, governa il microcosmo e il macrocosmo sottoposti entrambi a una perenne alternanza di colpa e di purificazione, di nascita e di morte. Il ciclo cosmico descritto nel poema della Natura, è una riconferma del carattere immanente di questa legge e un'affermazione del principio di conservazione della materia che ha in se stesso la propria autonomia e giustificazione.

L'immanenza della divinità nel poema fisico si deduce dal fatto che sono chiamati con nomi di dèi i quattro elementi che costituiscono il mondo, come pure le potenze dell'Amore e dell'Odio che, con la loro opera, producono la formazione periodica del cosmo ³⁶.

L'azione dell'Amore e dell'Odio, non è sottoposta, nella filosofia di Empedocle, alla volontà di un Dio, ma alla legge, appunto, del ciclo, che sotto il nome di Ananke anima il divenire e regola il movimento cosmico. L'Ananke empedoclea come risulta dai fr. 115 e 30 (che si illuminano a vicenda) « è la potenza che non solo dirige l'alternarsi delle reincarnazioni, ma anche determina i periodi della mescolanza e dissoluzione degli elementi » ³⁷.

Inoltre, in questa concezione meccanica dell'universo, il processo di unione e separazione degli elementi è eterno e fondato sul principio del *nihil ex nihilo* e sull'idea di circolarità del tempo. Dice infatti Empedocle che è stolto pensare « che possa nascere ciò che prima non era / o che alcuna cosa perisca e si distrugga del tutto » (fr. 11). « Poiché non v'è mezzo che nulla sorga da ciò che prima non era, / e che ciò che è perisca, vana cosa sarebbe e senza termine alcuno; / infatti (l'essere) sempre sarà là ovunque ci si debba sempre arrestare » (fr. 12). Il ciclo infatti, oltre a giustificare l'autonomia del mondo, ne fonda anche l'eternità, dal momento che tornando su se stesso, annulla l'effetto della rotazione, garantendo così la perennità del divenire ³⁸.

La legge morale inoltre, esposta nel poema sulle *Purificazioni*, non si oppone alla legge della natura come a una realtà diversa « d'un altro ordine e senza contatto e misura comune », ma « appare presso Empedocle come un caso particolare della necessità che governa l'universo fisico » ³⁹.

condo cui Empedocle fu espulso dalla setta pitagorica per aver diffuso delle dottrine sacre », p. 30.

³⁶ A questo proposito vedasi: SCHWABL, *Weltschöpfung*, 95.

³⁷ SCHRECKENBERG, *Ananke*, p. 112.

³⁸ Vedasi: MONDOLFO, *Inf.*, p. 82 « l'eternità risulta così... dall'infinita ciclicità delle vicende »; BOLLACK, *Emp.*, p. 97.

³⁹ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 58.

CAPITOLO IX

ANASSAGORA E L'APORIA DEL CICLO

Mi sembra utile soffermarmi sulla filosofia di Anassagora, perché, pur negando il ciclo, dimostra che questo rifiuto costituisce la necessaria conseguenza all'affermazione di un principio spirituale trascendente, quale è appunto il *Nous*. Anassagora fu il primo, per quanto sappiamo, a distinguere esplicitamente lo spirito dalla materia: « così prendendo le cose — dice Teofrasto — sembrerebbe che egli ammetta infiniti principii materiali, come è stato detto, e una sola causa del movimento e della generazione. Se, invece, si intendesse che la mescolanza di tutte le cose sia una sola natura indeterminata e per forma e per grandezza, — e proprio questo sembrerebbe che abbia voluto dire — segue allora che Anassagora pone due principii: la natura dell'infinito e l'intelletto; per modo che appare indubbio che egli ammette gli elementi corporei in modo simile ad Anassimandro »¹.

La natura del *Nous* e la sua distinzione da tutte le altre cose esistenti, è teorizzata da Anassagora nei fr. 12, 13, 14: « il *Nous*, dopo aver fatto iniziare il movimento si separò da tutto ciò che si muoveva, e ciò che il *Nous* mise in movimento si differenziò. Ma, mentre questo movimento e questa differenziazione avevano luogo, la rotazione fece produrre una differenziazione ancora più grande » (fr. 13). Certamente il *Nous* conserva un carattere corporeo, definito dall'estrema finezza della materia che lo compone; tuttavia esso solo, benché sia presente nella mescolanza delle cose, ne rimane separato, come appartenente ad un'altra natura. Gli antichi critici hanno riconosciuto in Anassagora il primo filosofo che ha distinto il movimento come causa, dalla materia mossa; gli hanno rimproverato, però, di non aver portato a fondo la

¹ THEOPHR., *Phys. Op.*, fr. 4 ap. SYMPL., *Phys.*, 27, 2 = DK 59 A 41. Traduzione TORRACA.

sua dottrina, e cioè di aver confinato l'attività causale del Nous solo al primo grado, in quanto promuove solo il movimento iniziale di una massa inerte. Il movimento attuale è spiegato di conseguenza da Anassagora con una serie di cause non-intelligenti, cioè meccaniche, che non hanno nulla a che vedere « col finalismo teleologico del cosmo aristotelico »².

Questo rimprovero gli è rivolto tanto da Platone, quanto da Aristotele, e poi dai commentatori più tardi che ne seguono le tracce. Platone nel *Fedone* riconosce che Anassagora fu il primo a porre una « mente ordinatrice e causa di tutte le cose », ma si stupisce che « costui, il quale sosteneva che codeste cose erano state ordinate da una mente, assegnasse poi loro una causa diversa da questa, che il meglio per esse sia d'esser così come sono »³. Allo stesso modo Aristotele afferma che Anassagora « emerse come l'unico uomo sobrio a paragone con le selvagge asserzioni dei suoi predecessori »⁴. D'altro lato, però, egli « si servì del Nous come di un espediente per la formazione del mondo. Quando egli non riesce a trovare la ragione per cui qualcosa necessariamente è, allora lo introduce, ma egli spiega gli eventi con qualsiasi cosa tranne che col Nous »⁵. Anche in tempi moderni si riconosce che Anassagora è stato il primo a stabilire un'incolmabile distinzione tra spirito e materia, tra mondo e trascendenza⁶.

Sambursky⁷, pensa che Anassagora con la dottrina del Nous abbia proposto una soluzione al problema del movimento iniziale, che ha dato origine al mondo formando il primo vortice. In ogni caso, anche se le funzioni del Nous sono limitate al primo ordinamento e al moto originario della materia, il carattere trascendente del principio è sottolineato da tutti i critici del pensiero anassagoreo, sia antichi, che moderni. La distinzione tra spirito e materia codificata nell'idea del Nous, non aveva nella cosmologia di Anassagora che una parte ristretta e non

² SAMBURSKY, *Mondo fisico*, p. 235.

³ *Phaed.*, 98 A, traduz. MANARA VALGIMIGLI.

⁴ ARISTOT., *Met.*, A 3, 984 b, 15 = DK 59 A 58.

⁵ ARISTOT., *Met.*, A 4, 985 a, 18 = DK 59 A 47.

⁶ Vedasi a questo proposito: J. PETZOLDT, *Das Weltproblem*, Leipzig-Berlin 1921, p. 95 ss.

⁷ SAMBURSKY, *Mondo fisico*, pp. 234-235, afferma: « Anassagora fu probabilmente il primo a rendersi conto della grande difficoltà insita nella creazione del vortice dal nulla, suggerita da Anassimandro, e a proporre una soluzione di tale problema ».

importantissima, « aber begrifflich war doch die Scheidung vollzogen, und in der subjektiven Schätzung erhielt der " Geist " als bewegendes, schaffendes, aktives Prinzip alsbald ein weit höheres Mass von Bedeutung, als dem objektiven Bedürfnis des aufgestellten Weltbildes entsprach »⁸.

Il Nous dunque è concepito, in quanto causa, come separato dalle cose su cui ha potere; il Nous conosce (*γινώσκειν*) le cose e impone loro il movimento (*κινεῖν*), perché è « altro » rispetto ad esse (fr. 12). Come nota giustamente il Lanza⁹ « l'importanza della formulazione anassagorea mi pare che risieda proprio nell'aver mostrato la necessità di essere ἕτερον (e di esserci un ἕτερον) per potere κρατεῖν sui χρήματα laddove fino a lui il κρατεῖν si svolgeva all'interno dei χρήματα, ponendone uno al di sopra degli altri, o escludendo, come Parmenide, ogni κρατεῖν in una indifferenziata pienezza di essere ».

Anche Zafiropulo¹⁰ riconosce che il piano spirituale, e cioè l'anima del mondo, è concepito da Anassagora come un elemento del tutto eterogeneo al mondo. Questa distinzione del trascendente dalle cose porta come conseguenza — ed è quello che mi sembra estremamente importante sottolineare — il passaggio da una concezione del tempo ciclica ad una rettilinea¹¹.

Ho cercato, infatti, finora di rilevare come il concetto di ciclo conduca con sé il principio dell'immanenza, dell'autonomia del mondo e delle sue leggi, e dell'eternità del divenire fondato su un principio meccanico, e cioè sulla circolarità del tempo, e rifiuti invece l'idea della creazione del mondo *ex nihilo* e quindi della sua possibile fine, basata sulla concezione temporale rettilinea.

Anassagora, accettando un principio trascendente, intende il movimento del divenire come rettilineo, operando perciò una scelta che non è casuale, ma è frutto di una necessità logica. Rifiutando la concezione dell'« eterno ritorno » cosmologico, Anassagora interrompe la tradizione speculativa ionica e accetta un'evoluzione lineare del mondo a cui dà,

⁸ PETZOLDT, *Weltproblem*, p. 20. Per un ritorno, con la concezione del Nous all'animismo preistorico, cfr. PETZOLDT, op. cit., p. 90 e recentemente: GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 279; il Nous « ha una speciale forma di controllo sul mondo organico, e sembra essere identica con la psiche, o principio animatore nelle cose viventi ».

⁹ LANZA, *Pens. Anass.*, p. 274.

¹⁰ Cfr.: J. ZAFIROPULO, *Anax.*, pp. 303-304.

¹¹ Cfr.: LANZA, *Pens. Anass.*, p. 275.

conseguentemente, un inizio nel tempo. Come nota Zafropulo¹² nei frammenti conservati vi sono diversi riferimenti all'origine del mondo¹³ e sembra che il processo cosmico si verifichi una sola volta nell'eternità. « Sappiamo senza dubbio da Aristotele¹⁴ che Anassagora, a differenza di Empedocle, il quale poneva un ritorno ciclico (τὴν περίοδον) del processo cosmico, lo faceva compiere invece una volta sola (ἄπαξ); ma Aristotele non ci spiega poi se questo unico componimento si conchiudesse o no con una fine »¹⁵.

Dall'esame dei frammenti di Anassagora non sembra comunque che la descrizione dell'origine del cosmo dal πάντα ἄμοῦ si presti ad essere interpretata come l'inizio di un processo reversibile e quindi ciclico. Anassagora è tuttavia consapevole del movimento periodico che governa il mondo della natura, come si può notare dal fr. 17: « i Greci non pensano correttamente riguardo la creazione e la distruzione; infatti nessuna cosa si genera né si distrugge, ma dalle cose che sono preesistenti, si mescolano e di nuovo si differenziano... ». Questa apparente contraddizione tra il riconoscimento della ciclicità naturale e la sua negazione nella vita del cosmo, è chiarita da Lanza che nota come « entro fenomeni ciclici si danno fenomeni rettilinei (così ad esempio la vita umana ricordata da Alcmeone) e come all'interno di ogni singola vita il tempo scorre linearmente, così è evidente per πάντα χρήματα da quando hanno avuto un principio »¹⁶.

Mi sembra quindi che risulti confermata l'ipotesi dell'impossibilità della coesistenza dell'idea di ciclo con una divinità trascendente, anche se la sua funzione è limitata al massimo e ridotta, come nel caso di Anassagora, al ruolo di prima motrice del vortice cosmico.

La posizione del Nous, infatti, fa venir meno di fatto il principio del *nihil ex nihilo*; il mondo è generato secondo Anassagora nel tempo « a un momento dato, dopo un periodo indefinito di immobilità »¹⁷; ciò costituisce, quindi, anche la negazione del « principio d'indifferenza » su cui si fonda l'« eterno ritorno » cosmologico da Anassimandro in poi. Risulta anche negato il concetto della circolarità temporale, che è stret-

¹² ZAFIROPULO, *Anax.*, p. 323.

¹³ Cfr.: DK 59 B 4, B 6, B 12, B 13.

¹⁴ ARISTOT., *Phys.*, A 4, 187 a 26 = DK 59 A 52.

¹⁵ MONDOLFO, *Inf.*, p. 84.

¹⁶ LANZA, *Pens. Anass.*, p. 277.

¹⁷ GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 428 nota 3.

tamente legato alle dottrine cosmologiche cicliche professate dai filosofi che hanno preceduto Anassagora, la cui « nozione di tempo separata da ogni genere di movimento — nota Guthrie — è strana, sia in generale che per la sua epoca »¹⁸.

Mi sembra quindi che si possa concludere sottolineando come il *Nous* appaia essere a l t r o rispetto alla mutevolezza del divenire, come cioè il principio trascendente sia diverso e incompatibile con l'idea di ciclo e con i principii teoretici che questa concezione implica.

¹⁸ GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 428 nota 3.

CAPITOLO X

ATOMISMO E SOPRAVVIVENZA DEL CICLO

La dottrina atomistica, che, seguendo la testimonianza di Aristotele¹, si considera costituitasi come una risposta all'Eleatismo², pone alla base del suo sistema tutto ciò che Parmenide aveva rifiutato: il non essere, il movimento, la pluralità, la nascita e la distruzione dei mondi. Leucippo e Democrito³, tuttavia, non si riallacciano alla dottrina tradizionale, combattuta da Parmenide⁴, dell'« eterno ritorno » cosmologico.

Ma, se pure la teoria atomistica del divenire nega la concezione ciclica del cosmo come era intesa prima dell'Eleatismo, non è forse impossibile cogliere nella filosofia di Leucippo e Democrito un'idea di ciclo molto generale e che sembra emergere nonostante la posizione evidentemente contraria assunta dai due filosofi nei confronti di questa antica dottrina. Gli atomisti, ritenendo infinito il numero degli atomi che insieme col vuoto costituiscono la realtà, ammettono l'esistenza di una pluralità di mondi. Abbiamo visto precedentemente come nessun filosofo prima di Democrito, né Anassimandro, né Anassimene, ai quali questa dottrina è a volte attribuita, abbia sostenuto l'infinità dei mondi, ma piuttosto la ripetizione indefinita di un unico cosmo, concezione questa che si adatta all'idea di ciclo e di circolarità temporale. « Il pensiero

¹ ARISTOT., *De gen. et corr.*, 325 a, 15 ss.

² Cfr.: DIÈS, *Cycle mystique*, p. 81; ROBIN, *Pensiero*, p. 202; GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 389.

³ Per la difficoltà di separare le dottrine di Leucippo da quelle di Democrito, e per i rapporti tra i due filosofi, vedasi, per esempio, KURT VON FRITZ, *Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokritos, Platon und Aristoteles*, New York, s. a., ma ca. 1938, pp. 12 ss.; per il problema già nell'antichità, cfr. W. SCHMID, *Geschichte der Griechischen Literatur*, V, München 1948, p. 226.

⁴ Cfr.: UNTERSTEINER, *Parmenide*, XCVII.

greco prima degli atomisti è così convinto dell'unicità del mondo che Parmenide fa del cosmo il simbolo del suo concetto filosofico dell'Uno »⁵.

Gli atomisti invece, valendosi dello stesso principio d'« indifferenza » con cui Anassimandro aveva provato la necessità dell'eterno ripetersi del cosmo, affermano che, come nessuna specie di atomi è privilegiata, poiché non c'è ragione che la natura abbia arrestato la sua scelta su un numero finito di forme geometriche escludendone un'infinità di altre possibili, così non c'è motivo che una sola porzione di spazio abbia il privilegio di contenere un mondo: « vi sono infiniti mondi, i quali sono generati e corruttibili; nulla viene dal non essere, nulla può perire e dissolversi nel non essere »⁶.

Il numero dei mondi è, quindi, infinito⁷; secondo la testimonianza di Simplicio⁸, il principio era così enunciato: διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι. Ippolito ci ha tramandato più dettagliate informazioni sulla nascita, decadenza e distruzione dei mondi nella dottrina di Democrito: « i mondi sono infiniti e sono differenti per grandezza: in taluni non vi è né sole né luna, in altri invece sono più grandi che nel nostro mondo, in altri ancora ci sono più soli e più lune. Le distanze tra i mondi sono disuguali, sicché in una parte ci sono più mondi, in un'altra meno, alcuni sono in via di accrescimento, altri al culmine del loro sviluppo, altri ancora in via di disfacimento, e in una parte nascono mondi, in un'altra ne scompaiono »⁹.

I mondi sono quindi paragonati, secondo Bailey¹⁰, a organismi vi-

⁵ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 126.

⁶ DIOG. LAERT., IX, 44 = DK 68 A 1. Le traduzioni da Democrito e Leucippo si sottintende che sono dovute a: V. E. ALFIERI, *Gli Atomisti, Frammenti e testimonianze*, trad. e note, Bari 1936.

⁷ Su questo argomento vedansi: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 156 e p. 21 nota 1; BAUMANN, *Argumentation*, p. 45 osserva: « In modo simile si rifiuta Leucippo di dare al numero degli atomi un limite determinato, esso è infinito; poiché non si capirebbe perché essi debbano essere proprio tanti così, piuttosto che di più o di meno ». Vedasi anche: MUGLER, *L'isonomie des Atomistes*, « Revue de philosophie », 1956, 231-234.

⁸ SIMPL., *Phys.*, 28, 25-26 = THEOPHR., *Phys. Op.*, fr. 8 DIELS, *Dox.* = DK 68 A 38.

⁹ HIPPI., *Ref.*, I, 13 = DK 68 A 40. Per la pluralità dei mondi in Democrito vedasi: BAILEY, *Atomists*, p. 146 e: J. PÉPIN, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, Paris 1964, p. 75 ss.

¹⁰ Cfr.: BAILEY, *Atomists*, p. 146.

venti e al loro ciclo vitale; argomento, questo, ripreso anche da Lucrezio¹¹, « inde aliis aliud coniungit, et efficit omnes / res ita convertant formas mutentque colores, / et capiant sensus et puncto tempore reddant, / ut noscas referre eadem primordia rerum / cum quibus et quali positura contineantur, / et quos inter se dent motus accipiantque ». I mondi devono quindi dissolversi e ritornare negli atomi che li compongono dal momento che essi solo sono eterni¹².

La creazione dei mondi è originata da un vortice cosmico prodotto dalla necessità, che dà origine ad aggregati di atomi di diversa forma e misura che costituiscono il nucleo dei mondi ordinati. È perciò affermata, sia dagli antichi atomisti, che da Epicuro e Lucrezio, la costituzione puramente meccanica dei mondi che sono sottoposti al governo di una legge naturale. « Quae bene cognita si teneas, natura videtur / libera continuo, dominis privata superbis, / ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers »¹³.

Certamente nella dottrina circa l'origine dei mondi, l'antico atomismo si distingue alquanto da quello più recente di Epicuro ripreso da Lucrezio con ulteriori modifiche. Leucippo riteneva cioè che i mondi si formassero mediante una segmentazione nell'infinito: « afferma che l'universo è infinito, come si è detto avanti; e che una parte di esso è il pieno e l'altra il vuoto, che egli chiama anche elementi. Perciò vi sono infiniti mondi e si dissolvono poi in quegli elementi primordiali. E i mondi si generano così: molti corpi di ogni forma, mediante una netta separazione dallo spazio infinito, vengono portati in un grande vuoto e sono essi appunto che, raccolti insieme, producono un unico vortice, pel quale, urtandosi reciprocamente e muovendosi in giro in ogni senso, vengono a separarsi, i simili unendosi coi simili »¹⁴.

Epicuro¹⁵, invece, ritiene che un mondo si crei in uno spazio con molto vuoto, e non in un vuoto puro¹⁶.

La differenza maggiore tra i due sistemi circa l'origine del mondo

¹¹ LUCRET., *De rer. nat.*, II, 1004 ss.

¹² BAILEY, *Atomists*, p. 148.

¹³ LUCRET., *De rer. nat.*, II, 1090-1092; contro la concezione creazionistica del mondo cfr. anche: EPIC., *Epist.*, I, § 76-77.

¹⁴ DIOG. LAERT., IX, 31 = DK 67 A 1. Su questo passo vedansi: BAILEY, *Atomists*, p. 362 e: L. ROBIN, *Commentaire à Lucrèce, De rer. nat.*, II, vv. 1048-1076.

¹⁵ EPIC., *Epist.*, II, § 89.

¹⁶ Vedansi ancora: BAILEY, *Atomists*, p. 362 e: ROBIN, *Commentaire à Lucrèce, De rer. nat.*, II, vv. 1048-1076.

consiste nella funzione della ἀνάγκη nell'uno, o della τύχη nell'altro, benché rifiutino entrambi qualsiasi intervento della divinità. Di Democrito infatti si dice: « tutto si produce conforme a necessità, poiché la causa della formazione di tutte le cose è quel movimento vorticoso che egli chiama appunto necessità »¹⁷. Mentre Epicuro sostituisce al rigido determinismo democriteo nella formazione del mondo, l'intervento della « natura », della « probabilità », del « caso », per salvare nel suo sistema etico l'esistenza della τύχη o, come dice Lucrezio, della spontaneità.

Dunque nell'antico atomismo, come la Necessità produce la creazione di innumerevoli mondi, così essa ne provoca anche il dissolvimento e la successiva ricostruzione. Ma la formazione di nuovi mondi, benché prodotta dagli stessi atomi che costituivano i precedenti, non dà luogo tuttavia a cosmi individualmente uguali. Probabilmente, come dice Bailey¹⁸, « questo deve essere il significato di τῷ ἀριθμῷ: il nuovo mondo costituito dagli atomi del vecchio sarebbe lo stesso nella sostanza, ma il suo " numero ", per così dire, nella serie dei mondi sarebbe diverso. Possiamo stabilire un paragone con la famosa espressione di Cicerone, circa gli dèi dell'epicureismo " nec soliditate quadam nec ad numerum " »¹⁹.

Nella cosmologia atomistica dunque, sia antica che piú recente, i mondi continuamente si formano e si distruggono in quanto effetti della causalità fisica, senza però dare luogo, nella loro ricostruzione, ad aggregati identici ai precedenti. Non si può quindi parlare, a proposito dell'atomismo, di ciclo in senso stretto, dal momento che il significato specifico dell'idea di ciclo consiste nel ritorno dell'identico, concezione questa che si fonda, come abbiamo avuto piú volte occasione di notare, sulla dottrina della circolarità del tempo.

Secondo la filosofia atomistica, invece, i mondi una volta dissolti negli atomi che li costituiscono, non generano nuovi mondi numericamente identici nei quali si ripetano gli stessi eventi sia storici che naturali. La catena delle cause e degli effetti è infinita e il campo dei fenomeni possibili è illimitato. La varietà infinita degli eventi si fonda sull'illimitata potenzialità delle forme dei corpuscoli originari²⁰. La generalizza-

¹⁷ DIOG. LAERT., IX, 45 = DK 68 A 40. Vedasi per questo passo BAILEY, commento al *De rer. nat.*, vol. II, pp. 964-965.

¹⁸ BAILEY, *Atomists*, p. 148 nota 3; cfr.: SIMPL., *De Coelo*, 310, 5 ss. = DK 65 A 82.

¹⁹ CIC., *De nat. deor.*, I, 19, 49.

²⁰ Vedasi: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 154.

zione della concezione di mondo e l'infinita varietà dei fenomeni oltreché sull'estensione illimitata dello spazio e sull'esistenza del vuoto, si basa anche sull'idea di tempo lineare anziché ciclico ²¹.

Come abbiamo visto, la dottrina dell'« eterno ritorno » e l'idea della circolarità del tempo appartengono alla tradizione religiosa e filosofica greca piú antica, come è documentato dalle testimonianze a noi note. Aristotele riassume in un passo della *Fisica* la generale credenza: « e infatti il tempo stesso sembra essere un cerchio... In modo che dire che le cose generate sono un cerchio è come dire che vi è un cerchio del tempo; e questo perché esso è misurato dal movimento circolare, (κυκλοφορία) » ²².

Di fronte a questa diffusa dottrina si trovano gli atomisti nella cui filosofia è presente la concezione dell'infinità del tempo che si estende in una direzione monodroma senza ritorno ciclico su se stesso. « I mondi entrano nell'esistenza e ne escono, ma non vi è ripetizione di questo mondo. Mentre gli infiniti milioni di atomi si sospingono nello spazio infinito attraverso un tempo infinito, tutte le specie di formazioni possono accadere. Alcune possono anche essere identiche, ma, se questo capita, è puramente fortuito » ²³.

Appare quindi evidente che l'idea di ciclo in senso proprio, è rifiutata e combattuta dai sostenitori dell'atomismo, filosofia in cui sono dati fin dall'origine pluralità e movimento, e la formazione e distruzione dei cosmi avviene per ragione e necessità, senza intervento di forze mitiche che sono bandite dall'universo sotto ogni forma.

Tuttavia il processo ciclico, che è totalmente escluso dalla filosofia di Parmenide, è invece negato dalla dottrina atomistica solo nel suo significato piú specifico. Infatti il meccanismo che presiede alla successione dei mondi e quindi al divenire è, in senso ampio, di carattere ciclico. L'eterno passaggio dagli atomi al cosmo e dal cosmo agli atomi, sembra ripetere le piú antiche formulazioni cosmologiche degli ionici, dall'elemento primordiale al mondo, e dal mondo di nuovo all'origine. Se anche la nascita dell'aggregato che deriva dalla dissoluzione di un mondo precedente non dà luogo alla ripetizione esatta di quello pas-

²¹ Cfr.: MONDOLFO, *Inf.*, p. 89 e: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 152. « Solo la concezione monodroma del tempo rende possibile la rappresentazione di una pluralità di mondi mortali ».

²² ARISTOT., *Phys.*, 223 b, 28-33.

²³ GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, II, p. 429.

sato, il processo rimane tuttavia eminentemente ciclico in un susseguirsi perenne delle stesse fasi. In questo senso, dopo l'interruzione provocata dalla filosofia eleatica si può forse dire col Diès che « il ciclo è ristabilito. Dagli atomi e dal vuoto escono un'infinità di mondi che vi tornano poi a risolversi; e lo stesso processo deve rinnovarsi eternamente »²⁴.

²⁴ DIÈS, *Cycle mystique*, p. 82.

CAPITOLO XI

DAL CICLO MECCANICO AL CICLO DIVINO

§ I: PLATONE.

Dopo aver osservato come l'antichissimo mito dell'« eterno ritorno », espressione diffusa in tutta l'antichità dell'idea di ciclo intesa come legge che governa il divenire in ogni suo aspetto, abbia subito una battuta d'arresto nella filosofia eleatica e sia anzi stata combattuta — come sembra — da Parmenide e solo *inconsapevolmente* ripresa dai fondatori dell'atomismo, avremo modo di assistere alla nuova fase, l'ultima nell'età classica, cui viene condotta questa idea attraverso l'elaborazione compiuta dalla filosofia di Platone, proseguita dall'autore dell'*Epinomis*, e conclusa da Aristotele.

Platone, nel corso della sua opera, ha sviluppato l'idea di ciclo in tutti gli aspetti, che ho avuto finora occasione di analizzare nella tradizione che lo ha preceduto. Nei dialoghi di Platone è trattato in più riprese il motivo della metempsicosi, come pure quello del « Grande Anno » cosmologico, e, anche, approfondito quel concetto di ciclo storico, che, fino a Platone, ci è noto solo nel breve e allusivo accenno esiodeo.

Mi sembra, quindi, della massima importanza esaminare questi punti nei dialoghi platonici, per indicare come il concetto di ciclo si sia trasformato, compiendo l'ultimo tratto della parabola, pur conservando, nonostante tutto, alcune delle sue caratteristiche originarie.

Vedremo, anche, come quei principii logici e filosofici che hanno quasi sempre caratterizzato e accompagnato l'idea di ciclo nelle precedenti espressioni, siano approfonditi e in parte mutati nei dialoghi di Platone.

La prima affermazione della dottrina della metempsicosi appare nel *Menone* (81 A-C), secondo la forma data a questa credenza da Pindaro, citato appunto dallo stesso Platone, tratta a sua volta, come ab-

biamo visto, dalla tradizione « orfico »-pitagorica¹. La metempsicosi è assunta qui come una ipotesi probabile, fondata sull'autorità di « sacerdoti e sacerdotesse, di quelli che si studiano di poter rendere conto delle materie che trattano »². Il riferimento al ciclo delle rinascite ha qui piú che altro lo scopo di introdurre, con la teoria della reminiscenza, alla prima formulazione della dottrina delle idee. Come nota giustamente lo Strange-Long « la metempsicosi non è affermata nel *Menone* come un fatto dimostrabile, un oggetto di *φρόνησις*, ma come un'opinione verosimile, *ὀρθὴ δόξα* »³. L'elemento nuovo introdotto da Platone, rispetto alla configurazione tradizionale della dottrina, consiste nell'aver ammesso, già in questo dialogo, la funzione conoscitiva esercitata dall'antico mito della palingenesi. L'anima cioè nel continuo passaggio da un'esistenza all'altra si arricchisce di conoscenze sempre nuove, di cui conserva il ricordo sia pure in modo implicito, come è testimoniato dallo schiavo di Menone. Platone ampliando la dottrina della metempsicosi giunge, nel dialogo in esame, « a fare della reminiscenza la facoltà metafisica per eccellenza dell'anima »⁴.

Il motivo della palingenesi è ripreso e sviluppato nel *Fedone* (69 E - 72 E), in cui il ciclo di vita e morte è usato come prova della necessità dell'essere in ogni tempo, — *ἴση ἀνάγκη* (76 E) — dice Platone, dell'idea e della *ψυχή*⁵. L'equilibrio garantito dalla corrispondenza tra vita e morte, conserva un numero sempre identico di esseri viventi, assicurando la costanza numerica delle anime in quanto dotate di forza motrice⁶. « Perché se non ci fosse tra gli esseri, nel loro generarsi, una corrispondenza (*ἀνταποδοσίη*) perpetua degli uni con gli altri, come se ruotassero in cerchio, e invece il processo generativo si svolgesse esclusivamente da un essere al suo essere opposto, come in linea retta, e non si curvasse piú all'indietro verso il primo punto e non compisse il suo giro, tu capisci bene che tutti gli esseri finirebbero con l'assumere la stessa forma e si troverebbero nelle stesse condizioni e insomma ces-

¹ Per i rapporti tra Platone e l'« orfismo », vedansi: ROHDE, *Psyche*, trad. franc., cap. XIII, pp. 379 ss.; FRIEDERICH SOLMSEN, *Plato's Theology*, New York 1942, p. 123 ss.

² PLAT., *Men.*, 81 A. Traduz. ZAMBALDI.

³ STRANGE-LONG, *A Study*, p. 68.

⁴ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 65.

⁵ A questo proposito vedasi: HARTMANN, *Platos Logik*, pp. 288-289.

⁶ Vedasi: MUGLER, *Phys. de Pl.*, pp. 83-84.

serebbero di generarsi »⁷. In questo passo Platone sostiene la persistenza dell'essere e la circolarità del moto delle anime nella metempsicosi osservando che, se esse non dovessero rinascere passando continuamente da un corpo che muore ad uno che nasce, « e non piú riprendessero il loro corso verso la vita, non sarebbe assolutamente necessario che tutto alla fine fosse morto e piú niente vivesse? »⁸.

Il carattere dell'argomento dell'ἀνταπόδοσις sembra riacciarsi, non solo per il contenuto, che si riferisce alla reincarnazione delle anime, ma anche per la forma, alla tradizione religiosa espressa dal fr. 32 c Kern, e quindi con l'« orfico » κύκλος γενέσεως cui probabilmente Platone pensa, parlando, a questo proposito, di un παλαιὸς λόγος in *Phaed.* 76 C⁹.

Il Leisegang, oltre al collegamento del *Fedone* (72 B) con il fr. 32 c Kern, nota la stretta relazione del passo con il famoso frammento 88 di Eraclito, secondo cui la generazione è un processo che si verifica tra poli opposti¹⁰. I due poli rappresentano ciò che è vivente e ciò che è morto. Nel primo dei due casi l'anima si trova unita col corpo, nel secondo separata da esso. Il passaggio, dovuto alla legge di alternanza, da uno stato all'altro indica che l'anima deve esistere anche nella condizione di morte del corpo, in virtù del principio proprio del pensiero greco, — e già rilevato a proposito di Empedocle — che nulla può gene-

⁷ *Phaed.*, 72 A-B. Traduz. MANARA VALGIMIGLI. Per una approfondita interpretazione di questo passo platonico, in tutte le sue implicazioni, vedasi: HANS LEISEGANG, *Platon*, RE XX, 2, 2434-2436. Per la validità di questa dottrina, ripresa e approfondita nella parte finale della discussione teoretica (prima del mito finale) cfr.: SUSEMIHL, *Pl.*, I, pp. 456-457. Si ricordi inoltre che questa dottrina, come avverte U. VON WILAMOVITZ, *Platon*, Berlin 1920², I, p. 330 nota 1, trovava nel perduto *Crisippo* di Euripide, fr. 839 (Nauck²), un suo parallelo, senza dipendere per altro da Platone, perché, invece, si pensa piuttosto ad Archelao di Atene. (NESTLE in: ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2, pp. 1203, nota 2; 1447, nota 4).

⁸ Vedasi il commento a questo passo di: BLUCK, *Phaedo*, pp. 56-57.

⁹ Il riferimento all'« orfico » ciclo delle nascite è riconosciuto, tra gli altri, da: R. HACKFORTH, *Plato's Phaedo*, pp. 62 nota 2 e 63. Un riferimento all'« orfismo » nel παλαιὸς λόγος di cui Platone parla a proposito di Dio e moto circolare, si può scorgere nelle *Leggi*, 715 E-716 A. Per il carattere « orfico » di questo παλαιὸς λόγος, cfr. ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci*, I, p. 154; II, p. 189.

L'inno cui qui allude Platone, come risulta dai testi di KERN (*O. F.*, 21 a, 2-3, 168, 2 e 4) era piú ampio di quanto risulta dallo scoliaste (*Schol.*, *Plat.*, 715 E, p. 311 GREENE), ma che il παλαιὸς λόγος fosse « orfico » — dice K. ZIEGLER, *Orphische Dichtung*, RE XVIII, 2, 1360 — risulta da tutto il testo del presente passo delle *Leggi*, che è intessuto di echi da poesie « orfiche ».

¹⁰ Cfr.: LEISEGANG, *Palingenesia*, RE XVIII, 3, 140.

rarsi dal nulla. L'anima, dunque, nel passare dalla vita alla morte non è annientata nel processo, ma conserva la sua esistenza¹¹. Platone deduce quindi la dottrina dell'immortalità dell'anima dalle due leggi di alternanza, trattata con un argomento eracliteo¹², ma forse anche proprio di Empedocle e dei pitagorici¹³, e di compensazione, cioè dell'impossibilità della creazione *ex nihilo*¹⁴.

« Già al tempo della composizione del *Fedone*, Platone era convinto che il cosmo, come un'armonia ben costituita, non possa un giorno andar distrutto, perché ciò contraddirebbe alla bontà del suo creatore »¹⁵. La legge della costanza numerica delle anime è dedotta dalla necessità del moto ciclico al quale esse sono sottoposte nelle periodiche incarnazioni.

Grazie al principio dell'*ἀνταπόδοσις* Platone supera il pericolo che sarebbe originato dall'annullamento di alcune anime, che, degradandosi, perderebbero il contatto con l'intelligibile che le nutre, e si spegnerebbero senza dare più vita ad un corpo mortale¹⁶. Questa argomentazione è strettamente collegata con quella corrispondente di *Resp.* X, 611 A¹⁷ in cui Platone contempla la possibilità del rischio opposto a quello ventilato nel *Fedone*. La fuga delle anime dalla ruota della generazione, e quindi la diminuzione di quel *quantum* di animazione contenuto nell'universo, potrebbe avvenire non solo per l'estinzione di quelle anime che, degradatesi, perdono la funzione conoscitiva, ma anche nel caso opposto, per la perfezione assoluta raggiunta da certe anime. « Si riconosca adunque che è così, ripresi io: e se è così, tu comprendi che le anime sono sempre le medesime (*ἀεὶ ἄν εἶεν αἱ αὐταί*). Perché non possono diminuire di numero, pel fatto che nessuno perisce; e neppure crescere di numero. Perché se l'immortale avesse un incremento numerico, tu

¹¹ Cfr.: ARCHER-HIND, *Phaedo*, p. XVI.

¹² Per l'origine eraclitea dell'argomento del *Fedone* 72 BC, è anche: W. D. GEDDES nella sua edizione commentata del *Fedone*, London 1885, p. XX.

¹³ Per il momento pitagorico-empedocleo in *Phaed.*, 69 E-72 C cfr.: HERMANN GAUSS, *Handkommentar zu den Dialogen Platos*, II, 2, Bern 1958, p. 36.

¹⁴ Vedasi: BLUCK, *Phaedo*, p. 57, il quale nota che Platone offre una spiegazione puramente meccanica alla domanda sull'immortalità dell'anima.

¹⁵ H. GAUSS, *Handkommentar*, p. 38.

¹⁶ W. D. GEDDES, nel suo commento al *Fedone*, p. 50, ricorda che Epicuro (DIOG. LAERT., X, 39) usa un argomento analogo in riferimento alla vitalità.

¹⁷ Per il collegamento tra i due passi vedansi, tra gli altri: GEDDES, *Phaedo*, p. 50, il quale afferma a proposito di *Phaed.*, 72 BC « This argument is kindred with the notion formally stated in *Resp.*, X, 611 A; BLUCK, *Phaedo*, p. 57.

sai che esso incremento deriverebbe dal mortale: e tutto finirebbe per essere immortale »¹⁸. L'anima giunta alla perfezione ultima cesserebbe, quindi, d'incarnarsi diminuendo di un elemento la vitalità universale. Questo processo potrebbe dunque teoricamente estendersi a tutte le anime e ogni cosa finirebbe per essere immortale.

Come nel *Fedone* le anime non possono raggiungere il massimo grado di depravazione e quindi estinguersi, nella *Repubblica*, al contrario, non possono elevarsi alla contemplazione pura e toccare la perfezione estrema, eventualità che condurrebbe nell'uno e nell'altro caso le anime ad uscire dalla ruota delle generazioni e quindi alla fine dell'umanità¹⁹.

Questo ragionamento che si fonda, come abbiamo visto, sul principio eracliteo dell'equilibrio dei contrari, oltre che sull'impossibilità della creazione *ex nihilo*, trova la sua radice piú lontana nel « principio d'indifferenza ». A questo principio appunto Platone allude dicendo ὁ γὰρ λόγος οὐκ ἔασει (611 A), e, nonostante la generica espressione, il logos, come nota Mugler, è « il principio che impedisce l'esistenza di un intervallo di tempo privilegiato, nel flusso illimitato della durata »²⁰. Platone sottintende appunto « il principio d'indifferenza » nelle dimostrazioni parallele, nel *Fedone* e nel X libro della *Repubblica*, della costanza numerica delle anime attraverso i cicli delle trasmigrazioni.

« Da una parte, egli dice, questo numero non potrebbe diminuire, poiché le anime sono indistruttibili; ma questo numero non potrebbe, del pari, aumentare, poiché quest'aumento si farebbe a detrimento di ciò che è mortale e tutto finirebbe per essere immortale. Ora — e questa è la conclusione inespressa dal ragionamento — se l'universo evollesse in questo senso, la fine verso la quale tenderebbe sarebbe così già raggiunta da molto tempo, poiché il “ principio d'indifferenza ” impedisce di ammettere che la durata di questo processo di trasformazione irreversibile coincida proprio col segmento attuale del tempo infinito »²¹. Dimostrata grazie al « principio d'indifferenza » la costanza numerica delle anime, si presenta il problema della loro individualità nel ciclo delle incarnazioni. Il testo greco: ἀεὶ ἄν εἶεν αἱ αὐταὶ « implica l'identità personale di ogni anima individuale attraverso tutte le vicissi-

¹⁸ *Resp.*, X, 611 A. Traduz. ZURETTI.

¹⁹ Cfr.: MUGLER, *Phys. de Pl.*, pp. 113-115.

²⁰ MUGLER, op. cit., p. 52 nota 5.

²¹ MUGLER, op. cit., p. 52.

tudini della sua infinita esistenza »²². Il carattere individuale dell'anima deve essere sottolineato « poiché è esso solo che differenzia i buoni dai cattivi »²³. Infatti la legge della libertà nella scelta delle vite enunciata in *Resp.* X 617 E: « non un nume (δαίμων) vi otterrà in sorte, ma voi vi sceglierete un nume », è comprensibile solo ammettendo l'individualità delle anime che stanno per affrontare un nuovo ciclo di esistenza.

Il loro futuro destino al momento della reincarnazione è determinato per ciascuna, come è noto, dal modo della vita precedente²⁴. Si legge, del resto, nel *Fedone*²⁵, che l'anima va nell'Ade portando con sé solo « la sua educazione e le sue abitudini »²⁶.

Il principio dell'individuazione è reso necessario nella filosofia platonica dal carattere etico che domina il ciclo delle trasmigrazioni che non è meccanico, ma segue un giudizio di valore. Infatti, per ottenere una buona individuazione « è necessaria... un'impostazione più intimamente etica che sia possibile nella vita precedente: e questa profondità interiore non è possibile senza filosofia... »²⁷. Anche se il « principio dell'individuazione » non è esplicitamente formulato nel *Fedone* e nel libro X della *Repubblica*, come sarà chiarito più avanti nel *Fedro* e nel *Timeo*, mi sembra molto interessante notare come la necessità dell'individuazione sia sentita da Platone strettamente collegata all'idea di ciclo. Abbiamo visto, infatti, che la conservazione dell'individualità delle anime nelle periodiche trasmigrazioni era spinta, dai pitagorici prima, e dagli Stoici poi, alle estreme e paradossali conseguenze. Entrambe queste scuole filosofiche ritenevano che in ogni palingenesi sarebbe rinato, senza la più piccola differenza, un nuovo Socrate, un nuovo Meleto ecc. Anche Platone dunque, avendo riconosciuto la perennità individuale per il processo ciclico dell'ἀνταπόδοσις e delle rinascite, dà soluzioni varie circa il modo della i n d i v i d u a z i o n e²⁸. Platone,

²² ADAM, *Rel. Teachers*, II, p. 426.

²³ FRUTIGER, *Mythes*, p. 130.

²⁴ *Resp.*, X, 618 B ss., 619 D.

²⁵ *Phaed.*, 107 C-D.

²⁶ FRUTIGER, *Mythes*, p. 129. Anche RANKIN, *Plato and the individual*, p. 113, nota come nel libro X della *Repubblica* le anime che si reincarnano « sembrano abbastanza individuali e non prive di emozioni o di desideri ». Come le anime siano individuali è spiegato da ROBIN, *Théorie de l'amour*, p. 210.

²⁷ UNTERSTEINER, *Resp.*, X, p. 225.

²⁸ Sul problema vedansi i due studi recenti: ROBERT WILLIAM HALL, *Plato and the Individual*, The Hague 1963; e H. D. RANKIN, *Plato and the Individual*, London 1964.

infatti, rifiuta il rigoroso determinismo pitagorico, benché non neghi l'influsso astrale sui fenomeni terreni, e, anzi, come vedremo, accetti nel *Timeo* (42 A) il rapporto tra anime umane e anime astrali, e lasci che le anime scelgano liberamente il loro destino. « La virtù non ha padrone: chi la onora e chi la vitupera avranno di lei ciascuno più o meno. La responsabilità è di chi sceglie; la divinità è irresponsabile »²⁹.

La libertà è sempre possibile anche nel ciclo delle incarnazioni, poiché, se pure l'individuo compie una scelta cattiva, un margine di autonomia è tuttavia previsto per correggersi, per agire bene³⁰. Come nota giustamente Gould, « nel mito di Er è l'individuo che deve scegliere »³¹. Ciò significa che il valore umano è intensificato e l'individuo risulta potenziato di fronte a Dio che, esprimendosi nel ciclo, ha più che altro, almeno nel libro X della *Repubblica*, il valore di legge logica. Dio è sottoposto ad ἀνάγκη (597 C). Cioè il « principio d'identità », appunto l'ἀνάγκη, impone a Dio di non creare « per ogni singola molteplicità, più di un'idea »³². Dio identificandosi con una legge logica è, quindi, sottoposto a legge logica, mentre l'uomo, σὺν φιλοσοφίᾳ può attuare la sua legge.

L'individuazione delle anime che è ancora indistinta in *Resp.* X 611 A, viene ad un certo punto approfondita e diversificata. La costanza numerica delle anime, giustificata nel *Fedone* e nella *Repubblica*, è ancor più definita nel *Timeo* (41 E), che riconosce l'esistenza di un loro rapporto con le anime astrali. Il Demiurgo distribuisce ciascuna anima in ciascun astro ed è in questa distribuzione « che risiede per le anime, il principio d'individuazione. E si nota subito che questa individuazione non è né colpa, né degradazione. Essa è analoga alla diversità degli astri: le rivoluzioni dei corpi celesti si distinguono tra di loro, senza che queste differenze producano, come presso i mortali, dissensi e ingiustizie »³³.

Poiché la regolarità e la perfezione dei moti astrali è dovuta a un numero determinato di corpi celesti, solo le anime, esse pure di numero fisso, possono garantire « una circolazione regolare della vita di cui esse sono portatrici »³⁴. Nel *Fedro* è definitivamente chiarita la neces-

²⁹ *Resp.*, X, 617 E. A proposito di ἀρετῆ ἀδέσποτον, vedasi anche: STENZEL, *Pl. Educ.*, pp. 183-184; 190 191.

³⁰ Cfr.: KERSCHENSTEINER, *Plato u. Orient*, p. 152, e PACI, *Pens. Pres.*, p. 20.

³¹ GOULD, *Development*, p. 185.

³² UNTERSTEINER, *Resp.*, X, p. 126.

³³ GOLDSCHMIDT, *Rel. de Pl.*, p. 96.

³⁴ GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 117; vedasi anche: STRAINGE-LONG, *A Study*, p. 82.

sità non solo logica, ma anche fisica della costanza numerica delle anime, che sono ormai compiutamente assimilate agli astri. « Nel *Fedro*... una pluralità definita di anime è dialetticamente richiesta nell'economia dell'universo; così non potendo nessuna cominciare ad essere ad un dato momento temporale, nessuna di quelle che esistono potrebbe cessare di esistere, senza trascinare, nel medesimo istante, la rovina totale e definitiva dell'universo, la cessazione dell'esistenza nel tempo. Qui è posta in luce la solidarietà di ogni anima individuale con l'esistenza totale »³⁵.

Il mito del *Fedro* riecheggia forse la disposizione delle anime nel *Timeo*, ciascuna in un astro proprio (41 D - E), immagine che richiama, secondo Festugière, quella di un auditorio nel quale esse sono disposte attorno a Dio che annuncia il loro destino³⁶. Così nel *Fedro*, ove si parla del luogo sopraceleste (247 C) è raffigurata la presenza di Zeus che, sul suo carro alato, precede, quale somma guida (ἡγεμῶν) e tutto disponendo in ordine perfetto (246 E) un esercito di dèi e démoni³⁷ che procedono circolarmente adempiendo ciascuno al suo còmpito (247 A). Il pensiero (διάνοια) di un dio, come del resto quello di ogni anima, contempla, nel corso di questa processione ciclica, la realtà (τὸ ὄν 347 D) provando un sommo benessere nella contemplazione di ciò che veramente esiste « fino al momento in cui il moto circolare (κύκλω ἢ περιφορᾷ) la abbia portata al punto di partenza » (247 D). Dato il carattere mitico di questa rappresentazione non è probabilmente il caso di fissare una precisa durata al ciclo³⁸. Platone usa un'immagine astronomica, senza essere rigorosamente legato a fatti o teorie astronomiche. Ma quello che interessa a Platone è il momento ciclico, che riferito poi anche alle anime degli uomini (248 A segg.) può in qualche modo riprodurre dottrine « orfiche »³⁹. Il punto capitale di questo momento del mito di *Fedro* sta nel fatto che alla verità (τὸ ὄν, τἀληθῆ) si con-

³⁵ JOSEPH MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris 1939, p. 489.

³⁶ Cfr.: FESTUGIÈRE, *Herm. Tris.*, II, p. 253.

³⁷ Per i démoni di cui parla qui Platone si veda: L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908, p. 137, ove si fa l'ipotesi che corrispondano alle « guide delle nostre anime e, forse, quelle delle nostre anime che meglio sono riuscite a procedere al seguito degli dèi e che piú compiutamente e piú a lungo hanno goduto lo spettacolo delle idee ».

³⁸ Cfr.: MUGLER, *Phys. de Pl.*, p. 116.

³⁹ R. HACKFORTH, *Plato's Phaedrus*, translated with Introduction and Commentary, Cambridge 1952, p. 80.

trappone un moto ciclico degli dèi — di netta ispirazione astronomica ⁴⁰, dove agli astri si sostituiscono gli dèi; dove, quindi, al moto meccanico del ciclo astrale si sostituisce il movimento di dèi: il ciclo diventa, perciò, divino e intelligibile.

« La ragione (dianoia) dell'essere divino, nutrita da puro intelletto e da pura scienza, e con essa ancora la ragione di ogni anima cui preme di accogliere in sé ciò che alla sua natura è consentaneo, quando finalmente vede l'essere, si riempie di lieto affetto e, contemplando il vero, ne vien nutrita e gode, fino a che il rotante moto del cielo non l'ha ricondotta là donde s'era mossa » ⁴¹.

Qui troviamo, per la prima volta, credo, divinizzato il ciclo, con la conseguenza che sarà piú chiara nella *Metafisica* di Aristotele (XII, 8) di un dualismo tra la realtà assoluta e gli dèi. Ma, poiché Platone non contrappone unità e pluralità, motore immobile e motori astrali, come sarà poi in Aristotele, ma l'astratto τὸ ὄν, cioè il mondo delle idee, agli dèi singoli, questa difficoltà non è ancora così acuta; tanto piú che Platone, piú innanzi (249 C), dice esplicitamente che Dio deve la sua divinità alla contemplazione delle idee ⁴²: πρὸς οἷσπερ (scil. εἶδεσι) θεὸς ⁴³ ὢν θεῖος ἔσται ⁴⁴.

Non siamo piú dunque di fronte all'uomo che, come nell'antica tradizione « orfico »-pitagorica, aspira a porsi fuori del ciclo, ma anzi vuole, riconoscendo una parentela tra l'anima umana e la divinità astrale ⁴⁵, inserirsi anch'egli nel ciclo. Ciò significa che il ciclo diventa divino, nella filosofia di Platone, ma la sua non è una divinità trascendente, è espressione dell'intelligenza, è φρόνησις. In questo modo il divino, ra-

⁴⁰ ROBIN, *Théorie de l'amour*, p. 30 nota 28, e anche: W. BUCHWALD, *Phaedros*, p. 183 nota 246; C. MUGLER, *Phys. de Pl.*, pp. 116-117, pensa che qui Platone alluda al « Grande Anno ».

⁴¹ *Phaedr.*, 247 D. Traduz. DIANO.

⁴² Le idee sono anteriori a Dio: cfr. GRUBE, *Plato's Thought*, p. 168, ove si dice: « The ideas and the gods represent two quite different principles of the supersensuous world the ultimate reality and the first cause of motion, which Plato kept distinct by continually reasserting the priority of the first ».

⁴³ θεός (senza l'articolo) è uno degli dèi che percorrono κύκλω τὴν περιφορᾶν (247 D). Cfr.: W. H. THOMPSON, *The Phaedrus of Plato*, p. 56.

⁴⁴ Cfr.: ROBIN, *Théorie de l'amour*, p. 147; cfr.: PLUT., *Quaest. Conviviales*, VIII, 718 F. Si veda ancora: FESTUGIÈRE, *Contemplation*, p. 113: « La contemplation des divines idées les (i. e. les dieux) rend connaturels à leur objet. Les dieux sont dieux parce qu'ils contemplent sans arrêt ». Cfr.: op. cit., pp. 259-260.

⁴⁵ Per il rapporto tra anime umane e dèi astrali: *Tim.*, 41 e 90 A-B. Cfr.: FESTUGIÈRE, *Herm. Tris.*, II, p. 247 ss.

zionalizzandosi, si umanizza e si esprime nel ciclo, che è la legge del logos, ed è, soprattutto, ordine: κόσμος ἀληθινός (*Timeo* 40 A). Il moto circolare, sia nelle *Leggi* che nel *Timeo* è determinato dal νοῦς⁴⁶ e assegnato all'anima e, inoltre, la rotazione assiale degli astri è dovuta al fatto che « ogni stella pensa sempre gli stessi pensieri intorno alle stesse cose » (*Timeo* 40 A)⁴⁷. Il moto circolare che è perfetto secondo Platone per regolarità, uniformità e stabilità, oltre ad essere proprio dell'intelligenza, è anche presentato, nel *Timeo* « come l'elemento fondamentale dell'anima del mondo »⁴⁸.

Anzi, la testimonianza della bontà dell'anima del mondo, è proprio dovuta alla similitudine del suo movimento con quello dell'intelligenza⁴⁹, la natura del quale è chiarita nelle *Leggi*. « Non dobbiamo temere di sembrare cattivi artefici di parole fantasiose, se diciamo che l'intelletto e il movimento che non muta posizione nello spazio si muovono nello stesso modo, con le stesse regole, nel medesimo posto, intorno allo stesso centro, nel medesimo verso, secondo lo stesso ordine e la stessa proporzione, come fa la sfera al tornio » (*Leggi* X 898 A-B).

Il moto circolare degli astri, che, come abbiamo visto, è perfetto tra tutti i movimenti e spetta solo al cielo, la parte più elevata del cosmo⁵⁰, costituisce anche il movimento proprio delle anime che nelle

⁴⁶ Per il moto circolare determinato dal Nous, cfr.: *Tim.*, 40 A. Vedansi: TEICHMÜLLER, *Studien*, p. 186 nota; BURNET, *Thales to Plato*, pp. 395-396 e nota; TAYLOR, nel suo commento al *Timeo*, pp. 223 e 224 nota 2.

⁴⁷ Cfr.: CORNFORD, *Plato's Cosmol.*, pp. 118-119.

⁴⁸ MILHAUD, *Phil. géom.*, p. 310.

⁴⁹ MOREAU, *Ame du Monde*, p. 73: « Voyons au reste comment Platon procède a sa démonstration de la bonté de l'âme qui régit les mouvements célestes; le signe de cette bonté, c'est, avons nous dit, la similitude de ces mouvements avec celui de l'intelligence ». Vedasi anche: MILHAUD, *Phil. géom.*, p. 312 ove, parlando del movimento della sfera celeste e di quello dei pianeti nel *Timeo*, dice: « La régularité, l'uniformité, la stabilité du premier, l'identité de ses phases, tous ces caractères où se reconnaît, d'après Platon, le mouvement de l'intelligence, se rattachent ici à l'essence immuable, indivisible et toujours la même, qui est présentée comme élément fondamental de l'âme du monde ». Cfr. anche: CORNFORD, *Plato's Cosmol.*, p. 119, e GUTHRIE, *Hist. of Phil.*, I, p. 375.

⁵⁰ Cfr.: LEISEGANG, *Physik*, RE XX, 1, 1044: « Platone in primo luogo distingueva (*Phaedr.*, 245 C ss., *Tim.*, 30 A, 46 E, 52 A; *Leges*, 894 B) il movimento autonomo dal movimento provocato dall'esterno o dalla violenza. Il primo spetta all'anima, il secondo ai corpi. Ne segue che i movimenti delle sfere celesti, che non sono determinati dall'esterno, il movimento autonomo di un'anima del mondo, e le stelle che girano e si muovono in cerchio, sono esseri animati. Poiché tutto quanto è animato è più perfetto di ciò che è corporeo, ne segue inoltre, che il moto autonomo circolare, come è mostrato dalle sfere e dagli astri, è il più per-

stelle hanno la loro sede. Con l'elaborazione di questa teologia astrale, che toccherà l'apice nell'*Epinomis*, si realizza un duplice processo: da un lato si verifica la divinizzazione del ciclo, di cui si parlava a proposito del *Fedro*, nel quale l'uomo aspira a entrare, dopo averlo reso l'espressione della razionalità, del moto proprio del νοῦς; dall'altro si compie anche il processo inverso, e cioè si attua una forma di materializzazione del divino. Infatti, come nota il Moraux⁵¹, si ha in Platone un riferimento al « quinto elemento » nel senso che le anime durante la loro permanenza negli astri in certo modo ne acquistano la materialità, passando da un'essenza puramente logica a una sostanza materiale, quella appunto della « quinta essenza ». Si può forse dire che si presenta a questo punto la soluzione dell'aporia, prospettata fino dal primo capitolo della presente ricerca, posta dall'inconciliabilità tra la divinità trascendente e la legge ciclica intesa nel mondo antico come la forza che determina il divenire.

Con Platone infatti la teologia astrale risponde all'aspirazione umana e particolarmente propria dell'uomo greco, a realizzare la razionalità che si esprime nel movimento circolare degli astri, divini, e sedi delle anime, e nello stesso tempo la materializzazione del divino negli dèi astrali che l'uomo può raggiungere realizzando una vita il piú possibile perfetta e vicina alla verità, consente di colmare la scissione tra Dio e il ciclo, tra l'essere e il divenire. Anche il carattere morale⁵² della dottrina della metempsicosi in Platone annulla le conseguenze paradossali cui conduceva questa stessa dottrina rigidamente applicata presso i pitagorici. Infatti con Platone ogni uomo non è piú costretto a ripetere meccanicamente la propria esistenza per un numero infinito di « Grandi Anni », senza possibilità di uscita, ma anzi la libertà della scelta è dichiarata in modo categorico nel famoso mito di Er. Una buona scelta di vita futura dipende per l'uomo dalla conoscenza, cioè non esiste vera virtù ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας, senza la contemplazione dell'idea. « Ma — punto degno di particolare attenzione — questa retta conoscenza dev'essere stata dialetticamente costruita nella vita precedente: perciò si deve dire che l'asse metafisico è stato spostato sulla vita terrena. La contemplazione della realtà assoluta può ben essere trascendente — cioè

fetto di tutti i movimenti; che spetta solo alla parte piú perfetta del cosmo, al cielo ».

⁵¹ Vedasi tutto l'articolo di P. MORAUX, *Quinta Essentia*, RE XXIV; e in specie la col. 1253.

⁵² Vedasi: STRAINGE-LONG, *A Study*, p. 86.

ottenuta anteriormente alla nascita — (si veda il mito del *Fedro*) ma, è anche vero che viene ricostruita nella sua esistenza attuale mediante la φιλοσοφία, che trova il suo centro motore nella dialettica »⁵³.

La dottrina del « Grande Anno » e l'idea di ciclo storico in Platone presentano serie difficoltà interpretative, sia per quanto riguarda ciascuno dei singoli argomenti sia per l'eventualità di un collegamento tra loro. Com'è noto, infatti, il mito del « Grande Anno » introduce il concetto dell'« eterno ritorno » cosmologico che si fonda sull'idea della ciclicità temporale, negata del resto da alcuni critici alla filosofia platonica, mentre la ciclicità della storia, che sembra affermata in alcuni passi dei dialoghi, ripropone, oltre al concetto della circolarità temporale, anche un possibile rapporto con la dottrina del « Grande Anno ».

Per quello che riguarda la dottrina del « Grande Anno », credo che se ne possa vedere la formulazione, sia pur non esplicita, non solo più astratta sotto il punto di vista filosofico, ma anche conforme al modo di pensare della filosofia greca precedente, in un discusso passo del *Filebo*: « considera la causa della mescolanza dei primi due [scl. generi] e ponila come quarta oltre ai tre così ottenuti. — Non ci sarà forse la necessità di un quinto genere che abbia la funzione di separarli? Forse, ma non ora, io credo; tuttavia se occorresse tu mi concederesti, immagino, di mettermi alla ricerca dell'esistenza di un quinto »⁵⁴.

Questo passo che accenna a un « quinto genere » su cui Socrate non vuole insistere e che è ripreso poco oltre (26 D) ove si dice: Οὐδαμῶς Ἄλλὰ τρίτον φάδι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων; è stato oggetto di discussione fin dall'antichità⁵⁵.

In genere i moderni, a partire almeno dallo Zeller, hanno dato scarsa importanza all'osservazione di Socrate⁵⁶. Tuttavia, il Robin già in

⁵³ UNTERSTEINER, *Resp.* X, p. 230.

⁵⁴ PLAT., *Phil.*, 23 D.

⁵⁵ PLUT., *De E apud Delphos*, 15, 39, BC. È anche da notare che, subito dopo Platone, questa concezione è ripresa e approfondita da Aristotele in un suo famoso passo: ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. *Phys.*, 193 b 12-13. Cioè, dice ROBIN, *Aristotele*, Paris 1944, p. 159, « la natura naturans è un avvio alla natura naturata ». Si noti che questo passo di Aristotele segue immediatamente (193 b 12) la nota e ripetuta proposizione aristotelica: γιγνεταιί γ' ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος. Cfr., oltre, cap. XII in corrispondenza alle note 10, 11, 12 e ss.

⁵⁶ ZELLER, II, 1, p. 494 nota 2, ritiene che l'ipotesi di un « quinto genere » non sia da considerare seriamente. Dello stesso parere è lo HACKFORTH, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge 1945, p. 49 nota 2, il quale osserva che

una comunicazione presentata al settimo Congresso internazionale di Oxford⁵⁷ aveva dimostrato che questo « quinto genere » è da considerare come operante nel pensiero del *Filebo*, tanto piú che, pur trattato di sfuggita nel nostro passo, Platone vi ritorna alla fine del dialogo, ricordando che Socrate era debitore di una spiegazione che aveva lasciata in sospeso al passo 23 D. Accettata l'interpretazione del Robin, anche perché riesce difficile immaginare che Platone accenni a una dottrina che sia in realtà senza importanza, si pone necessariamente il problema di una spiegazione piú profonda di questo passo. Il « quinto genere » corrisponde alla funzione diacritica dell'Essere che si realizza in « tutta la discussione sul valore comparato del piacere e della saggezza »⁵⁸. E altrove: « è chiaro che i modi in cui l'Essere si scompone e si ricomponono sono ugualmente interessanti e significativi »⁵⁹.

A me pare che, nella dottrina del *Filebo*, vi sia un accenno a un momento cosmologico⁶⁰, che Platone non intenda sviluppare dato il

γένεσις εἰς οὐσίαν non significa niente di piú che il solo γένεσις. Così il Bous-soulas, *L'être et la composition des mixtes dans le « Philèbe » de Platon*, Paris 1952, pp. 68-71, che identifica il « quinto genere » con il quarto. Anche V. Brochard, *La morale de Platon*, in: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1954², p. 202 nota 1, si pone la domanda circa il perché Platone nomini un quinto genere « senza farne, per altro, alcun uso. Senza attribuire molta importanza a questo problema, osserviamo che il numero 5 sembra avere per Platone — forse in ricordo della scuola pitagorica — un valore particolare, soprattutto quando si tratta di classificare le forme generali dell'Essere... Non si può forse congetturare che, nel testo del *Filebo*, del pari dovendo numerare i generi dell'Essere, Platone abbia voluto ritrovare il numero 5 e che per questo motivo abbia conservato il posto del “ quinto genere ” di cui non ha da servirsi? ».

⁵⁷ Si può accennare anche a P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921², p. 321, che, dopo aver ricordato i primi quattro principii del *Filebo*, dice: « si fa cenno anche di un quinto genere, che forse potrebbe risultare ancora come necessario, una causa del pari universale di separazione ». In modo piú esplicito espone quest'ipotesi il Robin in una sua comunicazione al VII Congresso internazionale di filosofia, Oxford, 1930, ora in: Robin, *La Pensée hélienique des Origines à Epicure*, Paris 1967², pp. 355-360.

⁵⁸ Robin, *Pensée hélienique*, p. 360.

⁵⁹ L. Robin, *Platon*, Paris, 1935, p. 168. Cfr. anche: L. Robin, *Les rapports de l'être et la connaissance d'après Platon*, Paris 1957, p. 149.

⁶⁰ Osserva a proposito di *Phil.*, 26 D il Moreau, *Idéalisme*, p. 350 nota, che l'universo è costituito da una gerarchia di idee, designate come: « l'attuazione progressiva di un'essenza ». Così anche R. G. Bury, nella sua edizione commentata del *Filebo*, Cambridge 1897, p. XLIII: « il mondo delle esistenze naturali, come oggetto dell'attività della mente deve sottoporsi a un simile (come quello dell'a-

carattere eminentemente dialettico del dialogo, ma di cui sembra suggerire i termini essenziali. Infatti il processo di composizione e scomposizione al quale qui si allude, non sembra essere accaduto una volta sola (23 B), altrimenti Platone lo avrebbe esplicitamente detto. Ma si tratta, evidentemente, di un processo che si può pensare ripetuto e poiché si svolge tra due termini opposti è logico che sia un processo ciclico.

Ora, si può sospettare che il risultato del processo di « composizione » (che il Robin opportunamente sottintende come contrapposto a quello di *διάκρισις* invece esplicitamente nominato da Platone), si risolva in quella *γένεσις εἰς οὐσίαν* a cui poco dopo (26 D) si fa cenno nello stesso dialogo, concetto che viene ripetuto in 27 B ed appare come il risultato della mescolanza di infinito e finito, processo determinato dalla causa, come appunto è detto in 27 B e che si può supporre attuantesi mediante la composizione che è un momento del quinto genere.

Può interessare che questo medesimo concetto di *διάκρισις* e, diremmo, di *σύγκρισις* ci richiama ad Anassimandro e, più esplicitamente ancora, ad Empedocle ⁶¹.

In particolare per Anassimandro è da ricordare che egli probabilmente concepiva l'*ἄπειρον* come *μίγμα* ⁶². Convien rilevare anche che

nima) processo, se deve pervenire a uno stato di sistema e di ordine, se deve procedere *ἐκ γενέσεως εἰς οὐσίαν* se, in breve, deve essere un cosmo ». Invece GEORGE RODIER, *Remarques sur Philèbe*, in: *Études de philosophie grecque*, Paris 1926, p. 86, spiega: « la *γένεσις* dont il est question est... la *génération métaphysique* qui nous empêche de poser une idée, sans poser, en consequence, celles qu'elle suppose ou qu'elle exclut ».

⁶¹ NICOLAI HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, Berlin 1965², p. 395, senza in alcun modo fissare l'attenzione sul « quinto genere », a proposito della *γένεσις εἰς οὐσίαν* intuisce come « dietro ogni fine si debba scoprire una nuova fine; dietro ogni inizio un precedente inizio; in ogni momento centrale di nuovo un momento centrale. L'*ἄπειρον* platonico unisce appunto in sé i due aspetti dell'illimitato, quello qualitativo e quello quantitativo, come questi due si lasciano distinguere già nell'infinito di Anassimandro e, tuttavia, costituiscono l'unità di un concetto ». Per l'eredità anassimandrea nell'*ἄπειρον* del *Filebo*, cfr. op. cit., p. 387. Vedasi anche O. GIGON, *Die Theologie der Vorsokratiker*, in « *Entretiens sur l'antiquité classique* », Tome I, Vandoeuvres-Genève 1954, p. 136.

Cfr. EMPEDOCLE, B 10, B 53.

⁶² Per l'infinito di Anassimandro = *μίγμα* cfr.: MADDALENA, *Ionici*, pp. 83, 85-87. Testi: A 9, A 16. Vedasi anche: PASQUINELLI, *I Presocratici*, vol. I, Torino 1958, p. 311 e ZELLER-MONDOLFO, *Fil. dei Greci*, II, pp. 192-193, 198. Contrario è, invece: U. HÖLSCHER, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, in « *Hermes* », 81, 1953, pp. 262-263.

Anassimandro ammetteva la presenza di opposti (έναντιότητες) tra cui quelli del caldo e del freddo, del piú e del meno⁶³. Ciò ricorda il passo del *Filebo* (24 A-B) ove l'infinito viene rappresentato proprio in questi termini: dall'infinito unito col finito si formerebbe l'οὐσία, ma la costituzione di questa οὐσία è da considerarsi come qualcosa che si costituisce e si dissolve ciclicamente, se appunto un genere dell'Essere è l'alternarsi di διάκρισις e di σύγκρισις.

Nel mito del *Politico* (269 D - 270 A) questi problemi si presentano uniti anche se, poi, Platone li svilupperà in modo autonomo nel *Timeo*, nel *Crizia*, e nelle *Leggi*. Come infatti osserva giustamente Diès⁶⁴ tre diversi elementi sono mescolati nell'unico mito dell'alternanza dei cicli cosmici. La narrazione delle due fasi successive e reciproche della periodicità del mondo è arricchita dal racconto della duplicità delle origini dell'uomo in ciascuna fase e da quello delle due diverse umanità che si succedono continuamente nel passaggio dal movimento diretto a quello retrogrado.

« Questo universo (τοτὲ μὲν) or lo guida lo stesso Dio, e lo accompagna nel suo percorso, ora (τοτὲ δέ) lo manda libero, quando sono compiuti i periodi del tempo che è dato ad esso di norma; ed esso allora spontaneamente si rigira nel senso inverso, come ente ch'è vivo e trae intelligenza da quello che lo formò dal principio »⁶⁵. Tra le varie spiegazioni proposte di questo duplice movimento cosmico, la piú accettabile, secondo Diès⁶⁶ e Mugler⁶⁷ è quella avanzata da P. M. Schuhl⁶⁸. Platone si riferirebbe cioè ad un modello meccanico che rappresenta i movimenti del ciclo e che, sospeso ad un gancio, è messo in moto dalla spinta manuale. Sotto l'effetto dell'impulso il filo che sostiene l'apparecchio si attorciglia, poi, cessata la forza esterna, il meccanismo si muove in senso inverso e tende a riprendere la posizione iniziale. Nel primo ciclo l'universo è diretto da una forza divina e estranea alla materia, che

⁶³ PLAT., *Phil.*, 25 C; cfr. le έναντιότητες di Anassimandro, A 9 e A 16. Per l'esistenza dall'eternità del caldo e del freddo vedasi: H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimora 1935, p. 379.

⁶⁴ DIÈS, *Politique*, in « Notice », p. XXX.

⁶⁵ *Polit.*, 269 C-D. Traduz. FAGGELLA.

⁶⁶ DIÈS, *Politique*, p. XXXI.

⁶⁷ MUGLER, *Pbys. de Pl.*, p. 180.

⁶⁸ P. M. SCHUHL, *Sur le mythe du Politique*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », XXXIX, 1932, pp. 47-58. Ora in: P. M. SCHUHL, *La Fabulation platonicienne*, Paris 1947, pp. 89-104.

tende all'ordine e alla perfezione, mentre, e la contrapposizione delle due fasi risente dell'opposizione empedoclea ⁶⁹, nel secondo ciclo le forze caotiche della materia, dell'*ἀνάγκη* dissolvono l'ordine dell'universo. Il passaggio dal movimento diretto a quello retrogrado avviene nel momento in cui la materia, perdendo il suo carattere caotico sotto l'effetto dell'orientamento divino, raggiunge una regolarità geometrica che rende impossibile la vita sulla terra. L'essere vivente, in equilibrio tra il dinamismo della materia e l'immutabilità dell'essere, ha bisogno, per vivere, di un equilibrio analogo nella natura.

A questo punto il moto diretto cessa e inizia la seconda fase del ciclo. Il timoniere del mondo infatti, paragonato a un vascello, si allontana, per evitare quello stato di perfezione assoluta che renderebbe sterile il cosmo. All'inizio di questo periodo l'universo, affidato a se stesso, conserva per un poco la forma che la divinità vi aveva introdotta nella fase precedente, ma poco alla volta le forze incontrollate dell'*ἀνάγκη* lo conducono verso un disordine sempre maggiore. Il caos imminente nella seconda fase cosmica rende la vita organica altrettanto impossibile, come, nel periodo precedente, la perfezione della forma.

Anche in questo momento cioè, si verifica quella rottura di equilibrio tra le forze disordinate nella necessità e l'ordine che è indispensabile per la natura vivente. Il Demiurgo riprende ora il governo dell'universo, ristabilendovi l'ordine e salvandolo così dalla vecchiezza e dalla morte ⁷⁰. « Quindi anche allora Dio, ch'è l'ente che l'ha ordinato, vedendolo in gran disagio, temendo che, sotto il turbine del disordine, precipiti demolito nell'infinito spazio della disuguaglianza, ritorna a sedere ancora al timone, e, con un colpo di barra, rimette a sesto quelle parti che, nel giro precedente quando il mondo andava da solo, erano andate guaste e dissolte, e, raddrizzandolo, lo fa immortale, e non soggetto al tarlo della vecchiezza » ⁷¹. Per quanto riguarda la durata delle due fasi del ciclo cosmico si deve probabilmente intendere, data la differenza dei termini con cui Platone indica il periodo governato dal Demiurgo (*μέτρον τοῦ προσήκοντος χρόνου*) rispetto a quello sottoposto

⁶⁹ Per il carattere empedocleo nella successione delle due fasi cosmiche, vedansi: BIGNONE, *Emp.*, pp. 213-231; FRUTIGER, *Mythes*, pp. 242 e 242 nota 1; DIÈS, *Politique*, p. XXXII; MUGLER, *Phys. de Pl.*, p. 170.

⁷⁰ Per il significato di ἀγήρων ἀπεργάζεται in *Polit.*, 273 E, vedasi: MUGLER, *Phys. de Pl.*, p. 201.

⁷¹ *Polit.*, 273 DE. Traduz. FAGGELLA.

alle forze caotiche della materia (πολλὰς περιόδων μυριάδας)⁷², la prima come notevolmente piú breve della seconda⁷³.

L'efficacia delle forze organizzatrici messe in moto dal Demiurgo è, quindi, notevolmente superiore a quella disgregatrice dell'ἀνάγκη; mentre cioè la divinità con un limitato numero di giri ricostituisce l'ordine, questo non è cancellato dalle forze materiali che dopo migliaia e migliaia di rotazioni. Si può quindi dire col Mugler che « le durate delle due fasi cosmiche sono inversamente proporzionali all'efficacia dei principii che vi sono in azione »⁷⁴.

Ci troviamo dunque di fronte, nel succedersi delle due fasi cosmiche, al « Grande Anno » cosmologico, allo spirare del quale ogni cosa si ripete nello stesso modo per un tempo indefinito. Platone unisce ora, come avevo accennato piú sopra, al mito cosmologico quello antropologico, che narra le vicende delle generazioni degli uomini e dell'età dell'oro. Nel mondo attuale, quello dal quale la divinità è assente, e il movimento dell'universo è retrogrado, lo sviluppo della vita animale avviene dall'infanzia alla vecchiaia e quindi alla morte, ma, quando Dio riprende il governo cosmico e il movimento del mondo s'inverte, lo sviluppo dei viventi si arresta un attimo per poi procedere esso pure in senso inverso. « Qualunque fosse l'età raggiunta da ciascuno degli animali, questa, prima di ogni altro effetto, si fermò in tutti, ed ogni cosa che era mortale ristette dall'avanzare verso di un'apparenza piú vecchia, quindi con l'invertirsi e col procedere in senso inverso, si ricredè piú giovane e piú novella » (*Polit.*, 270 DE). Questa evoluzione in senso inverso della vita che attraverso l'età matura, la giovinezza e l'infanzia si dissolve, prepara, con un mito curioso, di cui è difficile rintracciare le fonti nella letteratura greca⁷⁵, il posto per la nuova stirpe mortale che deve nascere, adulta, dal seno della terra. Nel mondo che compie il moto diretto la generazione non avviene « per reciproco accoppiamento dei sessi » (271 A) ma gli uomini sorti dalla terra, inco-

⁷² *Polit.*, 270 A.

⁷³ Per questa interpretazione della disparità nella durata dei periodi cosmici, vedasi: MUGLER, *Phys. de Pl.*, p. 180.

⁷⁴ op. cit., p. 180.

⁷⁵ Sulle origini del mito del *Politico*, vedasi: FRUTIGER, *Mythes*, pp. 242-244. Frutiger avanza l'ipotesi che Platone e Teopompo, che nei *Philippica* riferisce un mito analogo, attingano entrambi a un'antica leggenda, come sarebbe confermato dal famoso verso 181 delle *Opere* di Esiodo: « Quando gli uomini nasceranno con le tempie grigie ». Vedasi, anche: DIÈS, *Politique*, pp. XXXIII-XXXIV.

minciano subito a ringiovanire, diventano neonati e muoiono. La nascita comune dalla terra in questa fase cosmica di uomini e di animali, consente a Platone di inserire la leggenda dell'età dell'oro e della storia dell'umanità sotto il regno di Crono. La narrazione dello stato di beatitudine, dell'assenza delle guerre e delle uccisioni, dell'abbondanza dei prodotti spontanei della terra ricalca la leggenda tradizionale ⁷⁶. Ma quando il mondo riprende il suo movimento autonomo, si verifica una grande catastrofe e i pochi sopravvissuti invertono l'ordine del loro sviluppo fisiologico. A questo punto gli uomini si trovano di fronte alla necessità, alla natura ostile e all'inizio di un faticoso progresso che gli dèi alleviano rivelando il fuoco, le tecniche, le sementi.

« Quindi i doni dei quali parla la tradizione sono stati largiti a noi dagli dèi, con necessario insegnamento ed educazione: il fuoco da Prometeo, le arti da Efesto e dalla compagna sua di mestiere, e così pure sementi e piante da altri » (274 A E). Ciò che mi pare importante notare attraverso l'ampio quadro del mito delle generazioni e dell'umanità primitiva, è che in questo passo del *Politico* la dottrina del ciclo delle anime e della loro costanza numerica, si salda all'idea del « Grande Anno » e del ciclo cosmico. Con la fine del movimento diretto dell'universo cessano di esistere i corpi degli uomini γηγενεῖς, nati dalla terra, ma non le anime che hanno dato loro vita. Infatti nel succedersi delle fasi del « Grande Anno » cosmico le anime non vengono mai meno poiché, come abbiamo visto nel *Fedone*, il loro numero è fisso. Durante il periodo che è sottoposto al governo divino, le anime compiono un numero di rinascite ben determinate, πάσας ἐκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας, e si incarnano negli esseri che nascono dalla terra « per tante volte, quante erano state imposte ad ognuna » (*Polit.* 272 E). Quando si ritraggono dai corpi che muoiono, si preparano a nuove incarnazioni, poiché le anime stesse sono individualmente indistruttibili, e, come abbiamo visto nel *Fedro*, la potenza motrice che consente loro di far vivere i corpi, deriva dalla possibilità di riprendere l'antica energia rinnovando la contemplazione delle divinità astrali e del mondo intelligibile.

Il ciclo dell'anima e il ciclo del cosmo in questo mito si compenetrano. La vita umana è un'imitazione della vita del cosmo: « sull'esempio di tutto il mondo, che imitiamo e seguiamo noi in ogni tempo, na-

⁷⁶ Per i precedenti nella letteratura anteriore, vedasi: DIÈS, *Politique*, p. XXXVI.

scendo e vivendo, ora in un modo, allora in un altro » (274 D). Così Platone accoglie nel mito del *Politico* molte e diverse tradizioni sulla evoluzione della civiltà umana e sul periodico ritorno dal cosmo che continuamente rinasce, τὸ ζῆν πάλιν (270 A), per poi morire di nuovo: πάλιν ἀποθνήσκει (272 A).

Con la dottrina del ciclo cosmico, presente in Platone, secondo Leisegang⁷⁷, s'intreccia nel *Politico* anche quella del ciclo delle anime per cui la durata di ogni periodo del mondo corrisponde al compimento del tempo assegnato alle anime per percorrere il loro ciclo di rinascite. Così il concetto di παλιγγενεσία appare pienamente espresso da Platone in questo dialogo: « il cosmo ha una γένεσις, cioè nasce, viene generato, cresce, muore e rivive in un eterno ciclo e in periodi di durata determinata. In ogni ciclo cosmico ogni vita, anche quella dell'uomo, che è la sua anima, imita la vita e il morire del cosmo, in più piccoli cicli che arrivano, poi, alla fine solo quando il grande ciclo dello sviluppo del mondo si conclude e incomincia un nuovo periodo cosmico »⁷⁸.

Mugler invece⁷⁹, pur riconoscendo la presenza di ritmi che scandiscono il flusso del divenire, ritiene che Platone, a quanto si può ricavare a suo parere dal *Timeo*⁸⁰ e dalle *Leggi*⁸¹, abbia rifiutato la concezione del ritorno ciclico, accettando invece l'idea di una direzione monodroma del tempo. Proprio quel principio d'indifferenza, cioè, di cui Anassimandro e Empedocle si erano serviti per dimostrare la necessità dell'« eterno ritorno » affermando che, se la fine del mondo avesse dovuto verificarsi, questo sarebbe accaduto già da lungo tempo, servirebbe ora a Platone per negare la dottrina dell'« eterno ritorno ». Solo il distacco dagli stretti schemi della ciclicità cosmologica, potrebbe consentire a Platone una più ampia realizzazione delle virtualità della natura. Infatti « la ripetizione indefinita d'un solo e medesimo mondo appariva, se si estendeva questo principio (d'« indifferenza ») dal tempo astratto alla realtà totale, come una prerogativa concessa senza ragione sufficiente a un aspetto possibile del reale a detrimento d'una infinità di altri »⁸². Oltre che al « principio d'indifferenza » Platone si appella,

⁷⁷ Cfr.: LEISEGANG, *Pal.*, RE XVIII, 3, 140-141.

⁷⁸ op. cit., p. 141.

⁷⁹ Cfr.: MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 88.

⁸⁰ *Tim.*, 33 A e 58 C.

⁸¹ *Leges*, X, 903 E.

⁸² MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 89.

secondo Mugler, per giustificare il suo rifiuto della dottrina dell'« eterno ritorno » cosmologico, anche alla legge parmenidea della realtà del pensabile. Un mondo limitato nello spazio e nel tempo, qual è quello sottoposto ai ritmi ciclici del divenire, non ottempera alla legge parmenidea, chiamando all'esistenza solo un numero finito di fenomeni e di esseri che non possono che perpetuamente ripetersi identici ⁸³.

Ma la realtà, che non può realizzarsi in un numero così limitato di fenomeni, richiederebbe dunque la più ampia virtualità possibile in un tempo monodromo e infinito.

Non vi è tuttavia dubbio che Platone stesso parli chiaramente di « Grande Anno » e di ciclo cosmologico proprio nel *Politico* e, come vedremo, nel *Timeo*. Mugler supera questa difficoltà affermando che il flusso del tempo è considerato da Platone ciclico per quanto riguarda gli astri e lineare per la zona sublunare. In questo modo sarebbe possibile la realizzazione di « tutti i fenomeni naturali, tutte le variazioni biologiche individuali, tutti i destini particolari compatibili con i tipi di elementi, di quadri meteorologici, di specie biologiche e di caratteri umani preformati nelle idee » ⁸⁴.

È nel *Timeo* (39 D) la famosa definizione del « Grande Anno » platonico: « in ogni caso non è meno possibile concepire che il numero perfetto del tempo ha compiuto l'anno perfetto (τέλειος ἐνιαυτός), quando le otto rivoluzioni, avendo uguagliato le loro velocità, ritornano al punto iniziale, e danno come misura comune a queste velocità il circolo del Medesimo, che possiede un movimento uniforme » ⁸⁵. Essendo finita la pur grandissima varietà dei fenomeni celesti, allo spirare di un certo periodo, che secondo Duhem ⁸⁶ è stato calcolato in 760.000 anni, i sette astri erranti e la sfera delle stelle fisse riprendono la posizione iniziale rispetto alla terra e tra di loro.

⁸³ Cfr.: MUGLER, *Phys. de Pl.*, p. 229.

⁸⁴ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 95. Osserva a questo proposito KONRAD GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, p. 393, n. 178: « MUGLER, *Phys. de Pl.*, p. 256 di fronte al fatto che Platone, in luogo di una periodica vicenda (Empedocle), pone un equilibrio delle forze, lo spiega di passata (dahingehend) dicendo che Platone sostituisce la concezione ciclica del tempo con una monodromica-lineare, ma, in questo modo, il pensiero storico di Platone è troppo semplificato ».

⁸⁵ Per questo passo del *Timeo*, cfr. anche: KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, pp. 207-208.

⁸⁶ Vedasi: DUHEM, *Système du Monde*, vol. I, p. 84, che riferisce i calcoli sul « Grande Anno » platonico compiuti dal Dupuis.

Nella suggestiva ipotesi del Mugler, questa successione di periodi cosmici non è tuttavia in contrasto con l'idea di una temporalità lineare, poiché i cicli s'incatenano l'un l'altro come unità di misura di un flusso del tempo paragonabile alla progressione, essa pure irreversibile, della serie dei numeri interi.

La maggior parte degli studiosi, invece, ritiene che il problema del tempo sia risolto da Platone con un movimento di tipo ciclico. Ciò risulta più chiaramente dalla contrapposizione, esposta proprio nel *Timeo* (37 D - 30 C), delle due forme di tempo, l'extratemporalità di αἰών e la temporalità di χρόνος. Il Demiurgo, nell'ordinare il mondo, cerca di imitare, per quanto è possibile, il « vivente perfetto e intelligibile » (39 E), del quale però non può imitare l'eternità e deve quindi imprimere alla copia quel movimento circolare che, meglio di ogni altro, suggerisce l'idea dell'immobilità. Il rapporto tra tempo e eternità si realizza dunque tra ciò che è immobile, l'αἰών, e ciò che si muove circolarmente, il χρόνος. « Il suo moto è circolare; ed è appunto nel circolo dell' "è - era - sarà" cioè nella ciclica e perenne vicenda del giorno, del mese, dell'anno e del "Grande Anno", che esso imita l'immobile permanenza del modello. In ciò esso rivela il rapporto di somiglianza che lo lega all'αἰών di cui è la copia terrena: la sua "eternalità", ond'è anch'esso αἰώνιος »⁸⁷.

Anche il Duhem⁸⁸ ritiene che Platone credesse nella circolarità del tempo e quindi nell'identità numerica delle cose che si ripetono in differenti « Grandi Anni ». Archer - Hind⁸⁹, nel suo commento al *Timeo*, pensa che Platone, parlando di « Grande Anno » (39 D τέλος ἐνιαυτός) si riferisca alla dottrina tradizionale e alla concezione del tempo connessa a questa. Il Taylor invece, con cui concordano altri studiosi, pur senza arrivare alle conclusioni di Mugler, crede che la dottrina del « Grande Anno » sia accennata da Platone più che altro come un problema di carattere matematico e che « non vi sia alcun suggerimento che la fine del periodo venga sottolineata da un cataclisma cosmico, o che gli avvenimenti di quel ciclo siano ripetuti nel ciclo successivo... »⁹⁰.

⁸⁷ DEGANI, *Aion*, p. 80.

⁸⁸ Cfr.: DUHEM, *Système du Monde*, I, p. 278.

⁸⁹ Cfr.: ARCHER-HIND, *Timaëus*, p. 129 nota 17.

⁹⁰ TAYLOR, *Timaëus*, p. 217. Conviene col Taylor anche CORNFORD, *Plato's Cosmol.*, p. 117, nel ritenere che le catastrofi cosmiche siano disgiunte dallo scadere del « Grande Anno », dottrina che pone problemi di carattere matematico. Così anche: KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 207.

In ogni caso, sia che Platone connettesse le catastrofi cosmiche allo scadere del « Grande Anno » astronomico, o, come ritengono molti critici, non vedesse un rapporto tra i due avvenimenti, in diversi dialoghi è posta la questione della distruzione periodica delle civiltà, e con essa, il problema del ciclo storico.

Questo argomento è toccato in modo particolare, oltre che nel mito del *Politico*, nel *Timeo*, nel *Crizia* e nel III libro delle *Leggi*. In questi dialoghi sono narrate brevemente, e in particolare nel *Timeo* e nel *Crizia*, le vicende di pochi sopravvissuti ai diluvi o agli incendi cosmici che periodicamente devastavano il mondo; non compare piú, invece, quel collegamento tra questi eventi tragici e lo spirare del « Grande Anno », che poteva forse essere supposto nel mito del *Politico*. Dal diluvio si salvano unicamente gli abitanti delle montagne piú alte (*Timeo* 22 A - E), mentre le città e le pianure vengono sommerse dalle acque, e i pochi scampati conservano solo qualche oscura tradizione delle civiltà passate. (*Crizia* 109 B - E). Questi ricordi si fanno sempre piú vaghi, e quasi nulla è arrivato fino a noi poiché i superstiti « sprovvisti, per molte generazioni, delle cose necessarie alla vita, protesi unicamente verso la soddisfazione dei loro bisogni, consacrando anche tutti i loro discorsi, non si preoccupavano degli avvenimenti anteriori e dei fatti del passato » (*Crizia* 110 A). Le ricerche storiche e le narrazioni leggendarie sulla civiltà scomparsa in seguito al cataclisma, hanno inizio solo quando si è riformata una certa civiltà nuova ⁹¹.

Una trattazione piú ampia delle condizioni di vita dei superstiti del diluvio e della lenta evoluzione di una nuova civiltà, si trova, com'è noto, all'inizio del III libro delle *Leggi*. In questa descrizione di una società primitiva, felice, si sente l'eco dell'umanità giusta e innocente della prima parte del mito del *Politico*, quando il mondo cioè è governato dalla divinità, e si ricollega, piú lontano nel tempo, alla favola dell'età dell'oro descritta da Esiodo. La città ideale è quella, secondo Platone, che sarà in grado di imitare, attraverso le proprie leggi, la vita patriarcale dei primi superstiti al diluvio. Ciò significa ⁹², che non vi è salvezza per le città macchiate da ingiustizie e da violenze se non nell'imitazione della vita dei tempi di Crono. « Dobbiamo obbedire a quanto vi è in noi di immortale in pubblico e in privato, nel fondare gli stati

⁹¹ Per i miti ciclici nel *Timeo* e nel *Crizia*, vedasi: WEIL, *Archéologie*, p. 13 ss.

⁹² Cfr.: DIÈS, *Politique*, p. XL.

e le famiglie chiamando legge il precetto della mente »⁹³. Bisognerà quindi trascrivere in leggi immutabili questi antichi ordinamenti dettati dalla ragione e porli alla base dello stato.

A questo punto possiamo osservare in che modo la concezione del ciclo storico si delinea nella filosofia di Platone prelundendo a un'analogia dottrina in Aristotele che la approfondirà ulteriormente. Come abbiamo visto, dalle inondazioni periodiche si salvano solo pochi rappresentanti di ogni specie. Questi individui faticosamente ricostruiscono ogni volta una nuova civiltà; essa infatti non è sempre la medesima che si ripete eternamente identica come presso i sostenitori della dottrina pitagorica prima, e stoica poi, ma, e in questo consiste la novità della concezione platonica rispetto alla tradizione e il preludio ad Aristotele, identica è la specie, non le condizioni iniziali.

Ciò significa che la continuità della generazione assicura la perennità della specie e l'identità del suo comportamento, e non la meccanica e automatica ripetizione del divenire in ogni suo aspetto, organico e inorganico.

Le specie sono, secondo Platone, eterne e increate come le quattro specie di poliedri regolari assegnati agli stati fisici ed elementari della materia. Le specie sono, dunque, immutabili, come lo sono le civiltà cui danno luogo. Questo è il motivo per il quale gli stati anche dopo vari cataclismi non mutano, l'uomo ha certi limiti che non può superare; quindi, qualora riesca con fatiche e crisi a far raggiungere allo stato una forma di equilibrio stabile, deve cercare di conservarlo, evitando ad ogni costo qualsiasi nuova esperienza. La concezione platonica dell'uomo « come di un essere le cui virtualità sono limitate e fissate in precedenza, condanna dunque l'umanità in quanto collettività, sia alla immobilità, sia alla ripresa indefinita di sforzi che conducono sempre agli stessi risultati sociali e politici »⁹⁴.

Mi sembra ora di poter concludere riprendendo, in breve, i tre temi esaminati nel presente capitolo. Per quanto riguarda la dottrina della metempsicosi, abbiamo visto come il suo sviluppo dal *Menone*, attraverso il *Fedone*, al *Timeo* e al *Fedro* conduca, con la costanza numerica delle anime espressa nella legge dell'*ἀνταπόδοσις* e il loro carattere individuale sempre più accentuato, alla *divinizzazione* del ciclo. L'aspirazione dell'uomo, cioè, ad uscire dalla ruota della generazione e

⁹³ *Leges*, III, 713 E. Traduz. ZADRO.

⁹⁴ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 131.

quindi dal ciclo che abbiamo visto nella sua massima esasperazione nei versi incisi sulle laminette « orfiche », è soddisfatta da Platone divinizzando quello stesso ciclo e facendolo espressione della φρόνησις. L'uomo realizza se stesso unicamente quando, seguendo il corteggio degli dèi astrali (per riprendere il mito del *Fedro*) si muove in cerchio nella contemplazione dell'intelligibile, del mondo autentico. L'apoteosi del cielo nell'ammirazione della regolarità dei movimenti circolari degli astri, sedi delle anime, verrà portata a termine nell'*Epinomis* che esamineremo tra poco.

Anche l'idea di « Grande Anno » e la determinazione della sua durata sembra trattata da Platone piú come un problema matematico-astro-nomico che come espressione dell'« eterno ritorno » cosmologico sottoposto rigidamente all'influsso del movimento astrale scandito da periodici ritmi. Questo significa che non è probabilmente lecito affermare, almeno secondo la critica piú recente, che allo scadere di una fase cosmica ne succeda un'altra perfettamente identica negli esseri e nelle condizioni di partenza. Le catastrofi naturali che periodicamente distruggono le civiltà non preludono alla ripetizione numerica degli stessi eventi e delle stesse persone, ma piuttosto a quella delle specie, eterne e immutabili come le idee. L'eterno succedersi delle civiltà è dovuto al carattere perennemente identico della natura umana costretta a ripetere ciclicamente successi e sconfitte e a codificare in leggi, che non devono essere variate, la semplicità di costumi delle origini. Il limite imposto all'uomo non può però essere superato e il « meglio » costituisce un confine invalicabile. Non v'è dubbio che questa dottrina di Platone abbia notevolmente influenzato Aristotele e costituisca la prefigurazione dell'aristotelica immortalità della stirpe assicurata dalla continuità della generazione. Non l'uomo, ma la forma dell'uomo è immortale⁹⁵.

⁹⁵ Il motivo della processione ciclica delle generazioni implicante l'immortalità della stirpe, non dell'individuo, è soprattutto del *Simposio* (206 B-208 E). Ma non è da dimenticare un passo importante della *Repubblica* (546 A). Già il momento ciclico è biologicamente prospettato, nel continuo succedersi — da essere in essere — delle generazioni, che ciclicamente si ripetono dal germe all'essere da esso creato e di nuovo da questo a un nuovo germe e così di seguito. (Cfr. il commento al passo di J. ADAM, vol. II, pp. 203-204, seguito da A. J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, traduction et notes, Paris 1966, I, p. 216, n. 2). L'allusione alla παλιγγενεσία è qui evidente: è, come sappiamo, la legge alla quale è sottoposto ogni organismo vivente. (Cfr. H. LEISEGANG, *Platon, RE XX*, 2, 2467-2468; H. LEISEGANG, Παλιγγενεσία, *RE XVIII*, 2, 142).

§ II: EPINOMIS.

Il processo di divinizzazione del ciclo collegato allo sviluppo della teologia astrale e rappresentato per la prima volta da Platone nel *Fedro*, nel *Timeo* e nelle *Leggi*, è proseguito, e, per questa fase, concluso, dall'Autore dell'*Epinomis*. A questo proposito merita un breve cenno la questione dell'autenticità del dialogo che nell'antichità, e ancora oggi da alcuni, è stato considerato genuinamente platonico.

Secondo Diogene Laerzio III, 37, Filippo di Opunte, oltre ad essere stato l'Editore delle *Leggi* « che erano su tavole cerate », sarebbe stato l'autore dell'*Epinomis*. Circa la validità di questa notizia molto si è discusso per determinare se l'opera sia di Platone o di Filippo. Nella presente ricerca, rivolta soprattutto alla storia di un'idea per individuarne il significato teoretico, l'identificazione dell'Autore presenta un interesse secondario, una volta che l'opera sia collocata nell'ambiente dell'Accademia. Comunque, la questione è stata sottoposta a un'accurata analisi da Kurt von Fritz già nel 1938⁹⁶: la sua conclusione è la seguente: « come risultato si può dire solo che, allo stato attuale dell'indagine, se il problema può venire risolto senz'altro col materiale disponibile, non giustificherebbe, in questa sede, un risultato definitivo circa l'Autore dell'*Epinomis*, in modo tuttavia che, se è opera platonica, qui, come nel caso delle *Leggi*, si deve ammettere l'attività di editore da parte di Filippo; e, se doveva essere un'opera di Filippo, sta quanto mai vicino al vecchio Platone fra tutte le opere della più antica Accademia, compreso tutto quello che si può ricostruire dal contenuto degli scritti di Speusippo e di Senocrate »⁹⁷.

Più recentemente una storia accurata della questione dell'autenticità dell'opera è stata tracciata da E. Des Places nella sua edizione dell'*Epinomis*⁹⁸. Il Des Places, dopo aver compiuto un esame critico delle prove contrarie, conclude dicendo, seguito poco dopo dal Novotny⁹⁹,

⁹⁶ KURT VON FRITZ, *Philippos von Opus*, RE XIX, 2, 2351-2366.

⁹⁷ op. cit., 2366.

⁹⁸ PLATON, Tome XII, *Les Lois*, texte établi et traduit par A. DIÈS, *Epinomis* par E. DES PLACES, Paris 1956, pp. 101-109.

⁹⁹ F. NOVOTNY, *Platonis Epinomis Commentariis Illustrata*, Pragae 1960, pp. 13-17; favorevoli erano già stati per es.: HANS RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905, pp. 30 e 413 ss.; A. E. TAYLOR, *Plato: the man and his work*, London 1949, 6, pp. 497-498.

che la cosa piú saggia è ancora di seguire la tradizione, che vede nell'*Epinomis* l'ultima opera di Platone¹⁰⁰.

In ogni caso, la divinizzazione degli astri derivata dall'identificazione degli dèi con i corpi celesti, riprende un motivo, che, come abbiamo visto, è proprio degli ultimi dialoghi di Platone: « come dèi e realtà soprannaturali indichiamo il sole, la luna, le stelle, la terra... »¹⁰¹. Gli astri sono dotati di « quelle forme di movimento che sono perfette »¹⁰² e cioè del movimento circolare, come dichiara Platone nelle *Leggi* (822 A): « è sbagliato affermare che la luna, il sole e gli altri astri sono pianeti erranti, è vero il contrario — ognuno di loro percorre il cerchio della sua strada, che è una sola, non molte; pare che ne percorra molte — ». La concezione dei pianeti come esseri viventi divini¹⁰³ è stata attribuita nell'antichità come originale teoria a Platone¹⁰⁴. Non si può però dire con precisione chi sia stato il primo a sostenere questa dottrina. Si ritiene di dover far risalire questa concezione ai pitagorici, anche se non è forse il caso di credere col Duhem¹⁰⁵ che l'autore sia stato addirittura Pitagora; conviene piuttosto pensare all'ambiente di Archita o di Filolao¹⁰⁶. La deificazione dei corpi celesti, avvenuta nel clima dell'Accademia attorno a Platone già vecchio, oltreché della tradizione pitagorica risente anche dell'influenza orientale e della sua scienza astronomica coltivata per millenni. « Ma poniamo come principio che tutto ciò che i Greci ricevono dai barbari, lo imbelliscono e lo conducono alla perfezione; e, in particolare, bisogna farsi la stessa idea del soggetto presente, cioè che se è difficile scoprire ogni cosa senza timore di er-

¹⁰⁰ Contrari all'autenticità dell'*Epinomis* sono invece: ZELLER, II, 1, 1040 ss.; H. LEISEGANG, *Platon*, RE, XX, 2, 2369, nega l'autenticità e accetta la tesi che l'opera sia difficilmente anteriore alla fine del IV sec.; LUIGI STEFANINI, *Platone*, Padova 1935, II, p. 409, n. 2; FRIEDRICH SOLMSEN, *Plato's Theology*, New York 1942, p. 96, p. 34; W. JAEGER, *Paideia*, II, p. 516 (trad. ital. Firenze 1954), III, 372-373 (traduz. ital., Firenze 1959); CHERNISS, nella sua recensione a G. MÜLLER, *Studien zu den platonischen Nomoi*, in « Gnomon », XXV (1953), pp. 367-379; M. ISNARDI, *Studi recenti e problemi aperti sulla struttura e la funzione della prima Accademia platonica*, in « Rivista storica italiana », 71, 1959, pp. 287-288.

¹⁰¹ *Leges*, 886 D. Traduz. ZADRO.

¹⁰² GUNDEL W. U. H., *Planeten*, RE XX, 2, 2052.

¹⁰³ Questa concezione compare per la prima volta in Platone, *Tim.*, 40 B; *Leges*, 886 D; *Epin.*, 985 B, 984 D.

¹⁰⁴ SIMPL., *De Caelo*, II, 12, 488, 21 ss.

¹⁰⁵ Cfr.: DUHEM, *Système du Monde*, I, 105.

¹⁰⁶ Cfr.: GUNDEL, *Planeten*, 2052.

rore in una materia simile, vi è una grande e bella speranza che i Greci prenderanno di tutti questi dèi una cura realmente piú bella e piú giusta di quanto non facciano le tradizioni e i culti venuti dai barbari grazie alla cultura, agli oracoli di Delfi e ad ogni culto legale »¹⁰⁷. È nota infatti l'esistenza di rapporti tra l'Accademia platonica e il mondo orientale¹⁰⁸ come è attestato dalla presenza presso la scuola di un discepolo caldeo¹⁰⁹.

L'Autore dell'*Epinomis* riflette comunque l'atmosfera degli interessi esposti dagli ultimi dialoghi di Platone e dalle opere dei suoi immediati continuatori, dedicando la prima parte di questo, che si può forse chiamare trattato, alla scienza che, sola, rende l'uomo saggio e buon cittadino, e cioè la scienza del numero, fonte di tutti i beni¹¹⁰. Ma essa è derivata dall'osservazione dei movimenti celesti e l'ammirazione per l'armonia e l'ordine delle rivoluzioni degli astri porta alla conclusione che essi sono intelligenti e dotati di un'anima divina, e cioè che sono gli dèi visibili. Tutti questi elementi sono sviluppati nella seconda parte dell'*Epinomis*, che costituisce appunto quella apoteosi della teologia astrale che si andava delineando dal *Timeo* al *Fedro*, alle *Leggi*.

La saggezza consiste nella scienza degli astri o astronomia, conclude l'*Epinomis*, rispondendo alla domanda rimasta sospesa alla fine delle *Leggi*, quale fosse cioè la scienza suprema da praticare.

Ma il carattere proprio, nuovo e originale, dell'*Epinomis* non è tanto l'esaltazione del cielo e degli astri, della regolarità del loro movimento e della priorità dell'anima sul corpo, elementi questi già presenti negli ultimi dialoghi di Platone, ma piuttosto, come nota il Festugière, « il carattere religioso e propriamente cultuale dell'opera »¹¹¹. Bisogna adorare gli astri come i veri dèi e onorarli piú di tutte le statue innalzate alle divinità della tradizione « poiché non è possibile che appaiano mai immagini piú belle, piú comuni a tutti gli uomini, né collocate in luoghi piú elevati e che abbiano piú splendore, maestà e vitalità di queste » (*Epin.* 984 A 5).

¹⁰⁷ *Epin.*, 987 D-988 A.

¹⁰⁸ Sui rapporti tra l'Accademia e l'Oriente vedasi: G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, London 1935, p. 176.

¹⁰⁹ Che un caldeo appartenesse all'Accademia si può dedurre dall'*Index Acad. Herc.*, III, pp. 13, 36-41; MEKLER. Tuttavia J. KERSCHENSTEINER, *Pl. u. Orient*, p. 195, afferma che questo caldeo non era un socio ordinario dell'Accademia.

¹¹⁰ *Epin.*, 977 E-978 B.

¹¹¹ FESTUGIÈRE, *Herm. Tris.*, II, p. 210.

Mi sembra che si possa dire, dal momento che la teologia astrale si è inserita nel ciclo, come abbiamo visto nel *Fedro*, che essa corrisponda al desiderio di restituire il divino alla natura, una delle cui espressioni era — appunto — il ciclo, in origine sostanzialmente meccanico e immanente. Gli dèi-astri — oggetto del nuovo culto — sono prima di tutto visibili, e si mostrano sotto un aspetto piú bello di qualsiasi statua onorata tradizionalmente.

Inoltre, essi, nella religione che l'autore dell'*Epinomis* esalta, dovranno avere dei tempi sacri corrispondenti a quelli delle loro rivoluzioni, il Sole l'anno, la Luna il mese e gli altri astri « un tempo in cui ciascuno di essi percorre il suo circuito e realizza cosí, per la sua parte, l'ordine che ha stabilito e voluto visibile ($\delta\rho\alpha\tau\acute{o}\nu$) la legge di tutte la piú divina » (986 c). La m a t e r i a l i z z a z i o n e del divino, e quindi reciprocamente la divinizzazione del ciclo, appare chiaramente dalla dottrina proposta dall'*Epinomis*, che, come osserva il Festugière, « prospetta ora un modo di contemplazione... in cui l'oggetto non è piú ideale, ma concreto, poiché questo oggetto è il sistema armonioso delle rivoluzioni siderali. In altre parole, sembra che l'*Epinomis* trasponga sul piano della contemplazione del Mondo ciò che caratterizzava prima la contemplazione delle idee unificate dall'Uno-Bene » ¹¹².

Dunque l'uomo può raggiungere la beatitudine e la realizzazione di se stesso solo nella contemplazione degli dèi astri e del loro movimento circolare. In questo modo la divinizzazione del ciclo è compiuta, sostituendo agli astri gli dèi che perennemente lo percorrono. Ma il ciclo, sia pure divinizzato, non acquista per questo un valore trascendente, anzi si può dire che avvenga il processo opposto e che esso concretizzandosi nei corpi celesti rientri pienamente nella natura e rappresenti, ad un tempo, la legge del numero che governa il mondo e l'aspirazione umana alla partecipazione con la divinità immanente e cioè l'ordine e la perfezione matematica dell'universo.

¹¹² op. cit., p. 215.

CAPITOLO XII

UNIVERSALITÀ DEL CICLO NEL MACROCOSMO E NEL MICROCOSMO SECONDO ARISTOTELE

La concezione del movimento circolare come perfetto, già propria, come abbiamo visto, del pensiero greco presocratico, è stata condotta da Platone e dall'autore dell'*Epinomis* alla massima esaltazione. Questi due pensatori hanno assegnato a tale tipo di movimento l'eterno percorso degli astri divini¹. Questa idea è ripresa e profondamente analizzata da Aristotele che la sviluppa in tutti i suoi aspetti e fa del movimento circolare il principio dinamico dell'Universo che garantisce la eternità rispettivamente al macrocosmo, manifestantesi nelle sfere celesti, e al microcosmo, da identificare con l'uomo. L'eternità è assicurata unicamente da un movimento continuo e infinito per essenza, e tale è solo il moto circolare: « c'è qualcosa che sempre si muove d'un movimento incessante, e tale movimento è circolare »². Questo movimento, che non è sottoposto all'alternanza di potenza e di atto, è il solo che non abbia principio, né mezzo, né fine³. Esso è il più semplice e perfetto⁴: « il più semplice, spiega il Leisegang, perché non ha nessun contrario, come quello rettilineo, che deve essere diretto o verso l'alto o verso il basso, a destra o a sinistra, ecc.; il più perfetto, perché ogni punto del percorso circolare (Kreisbahn) è principio, mezzo e fine, mentre quello rettilineo o non è concluso o è suscettibile di un prolungamento »⁵. È naturale che il movimento circolare proprio del macroco-

¹ Cfr.: GUNDEL, *Planeten*, 2052.

² ARISTOT., *Met.*, XII, 7, 1072 a 21.

³ ARISTOT., *Phys.*, VIII, 9, 265 a 29-b1. Sulla perfezione del movimento circolare vedansi: ZELLER, II, 2, pp. 405 e 435; J. MOREAU, *Aristote*, pp. 132-133.

⁴ ARISTOT., *De Caelo*, 268 b 16.

⁵ LEISEGANG, *Physik*, RE XX, 1, 1047.

smo, cioè del cielo, possa essere solamente imitato nel microcosmo, cioè dalla vita del mondo sublunare. Infatti solo gli astri e il cielo compiono un movimento circolare che è realmente infinito e continuo, mentre gli esseri viventi che pure desiderano partecipare a questo eterno moto, devono sottostare alle condizioni poste dalla loro natura. Nessuno degli esseri viventi cioè può conservare la propria individualità numerica nel tempo. L'eternità, secondo Aristotele, è concessa solo alle specie e ai tipi. Nella formulazione di questa dottrina, che troviamo chiaramente espressa nel *De Philosophia* e che sarà continuamente richiamata attraverso tutta l'opera aristotelica, emerge il nuovo significato di εἶδος nei confronti dell'εἶδος platonico. « Se, mentre i singoli individui possono perire, la specie permane eterna, vuol dire che vi dev'essere una realtà eterna posta al di sopra del contingente e, tuttavia, immanente in esso, cioè appunto l'εἶδος »⁶.

È attraverso una rielaborazione della dottrina dell'eternità della specie nella generazione esposta nel *Simposio*, che Aristotele chiarisce come il vivente si sopravviva solo nel successore e distingue il ciclo biologico del divenire nel mondo dalla circolarità compiuta delle sfere celesti⁷. Robin definisce la differenza tra il ciclo del divenire e il vero movimento circolare affermando che « essa consiste nella natura stessa del substrato del movimento. Là dove questo substrato, essendo fatto di etere, è di natura incorruttibile, il movimento riconduce gli stessi esseri alle stesse condizioni d'esistenza; là dove, al contrario, è generato e corruttibile, esso vi riconduce soltanto le stesse specie di fenomeni e di esseri »⁸. Dice infatti Aristotele alla fine del trattato *Sulla generazione e corruzione*: « per le cose dunque la cui sostanza, che è mossa, è incorruttibile, è chiaro che il ritorno sarà numerico, ma per le cose che invece hanno sostanza corruttibile, è necessario che il ritorno sia specifico, e che numericamente non ritornino all'origine »⁹. La specie è sempre attuale, realizzandosi nella continua successione di individui che, grazie all'εἶδος, la « forma » della specie, partecipano all'eterno. È facile stabilire una connessione tra questo concetto, espresso da Aristotele nella formula di frequente ripetuta: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, e il famoso passo del discorso di Diotima nel *Simposio* dove Platone

⁶ UNTERSTEINER, *Della Filos.*, p. XIII.

⁷ Cfr.: J. MOREAU, *Aristotele*, p. 143.

⁸ ROBIN, *Aristotele*, p. 137.

⁹ ARISTOT., *De gen. et corr.*, 11, 338 b 10-15. Traduz. CRISTOFOLINI.

determina la generazione come partecipazione della vita umana all'eterno. « La natura mortale cerca, per quanto le è possibile, di essere sempre e di essere immortale: lo può per quest'unica via: per la generazione, in quanto al posto dell'essere vecchio lascia un essere nuovo »¹⁰. La formula aristotelica esprime però in modo laconico la trasformazione dell'« idea » e della « partecipazione » platonica, nell'attualità della forma. Infatti l'espressione « l'uomo genera l'uomo », sottolinea che per l'attuazione è indispensabile la più definita determinazione¹¹: l'uomo genera; solo la specie determinata, cioè, possiede quella totalità formale che rende reale l'esistente. Inoltre, è l'uomo reale che genera l'uomo, non l'idea di « uomo » posta al di sopra dei singoli. La formula aristotelica indica così la realtà del concetto della specie che nella sua totalità fuori del tempo, è presente solo nel momento creativo della generazione¹². Questa concezione, benché si ricollegli alla dottrina del *Simposio*, è chiaramente antiplatonica, dal momento che sottintende l'immanenza della forma che si può realizzare, e quindi può esistere unicamente nella ininterrotta successione degli individui. È dunque comprensibile che questa idea fosse esposta e sviluppata nel dialogo *Della Filosofia* in cui Aristotele, ponendosi per alcune concezioni filosofiche in polemica con Platone, elabora il nuovo significato di εἶδος, servendosi tra gli altri argomenti, della dottrina dell'immortalità della stirpe sviluppata in modo originale rispetto al *Simposio*. L'eternità della specie rispetto alla mortalità degli individui indica l'esistenza di una realtà immanente a ciò che è effimero benché, nello stesso tempo, sia al di sopra di esso. Questo concetto della circolarità della specie, probabilmente sottintende anche il motivo del « simile al simile ». Del resto il frammento (20 a) di Alessandro genuino, e cioè il commento a *Metafisica* XII, 1070 b 30-35¹³, aggiunto dubitativamente¹⁴ da Untersteiner nella sua edizione del *De Philosophia* di Aristotele al fr. 31 Walzer¹⁵, afferma il principio del « simile al simile » sia pure limitatamente all'ἄνθρωπος ἀνθρώπων γεννᾷ. Infatti nella generazione degli esseri, il pas-

¹⁰ PLAT., *Symp.*, 207 D. Traduz. DIANO.

¹¹ Cfr.: J. STALLMACH, *Dyn. und En.*, pp. 174-176.

¹² Vedasi a questo proposito il recente studio di KLAUS OEHLER, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt am Main 1963, pp. 32-41.

¹³ Cfr.: FREUDENTHAL, *Averr. Alex.*, pp. 95-97.

¹⁴ Cfr.: VITTORIO CITTI, « Vichiana », I, 1964, f. IV, p. 83, che nella sua recensione a: UNTERSTEINER, *Della Filos.*, supera i dubbi dell'Autore per il testo di Alessandro e lo riconosce come proprio del *De Philos.*

¹⁵ Cfr.: UNTERSTEINER, *Della Filos.*, p. 308 ss.

saggio dal primo al secondo uomo può intendersi come il passaggio « dal simile al simile », nel senso che il secondo uomo è solo potenzialmente identico al primo, ma non è il medesimo uomo, è un « altro » uomo sia pure del tutto analogo al primo.

Questo motivo del « simile al simile » nella generazione, è ampiamente sviluppato in un'argomentazione di evidente carattere aristotelizzante, da pseudo Ocello Lucano in un passo del *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*¹⁶. Qui pseudo Ocello, dopo aver detto che le piante iniziano la loro genesi dai semi e dopo aver fruttificato ed essere giunte a maturità di nuovo si risolvono in semi, ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὴν διέξοδον ἐπιτελουμένης τῆς φύσεως, « in quanto la natura compie il suo moto circolare (διέξοδος) dal medesimo al medesimo ». Mentre le cose particolari sono soggette a distruzione e dissoluzione « il tutto e il περιέχον sempre perdurano e si conservano ». Ciò significa che il cosmo è ingenerato e indistruttibile¹⁷; l'aspetto della sua figura è il cerchio: questo da ogni parte è uguale (quantitativamente) e simile (qualitativamente). Si vede chiaramente come qui ciò che procede ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό, si definisce ὁμοιον, cioè simile¹⁸.

¹⁶ HARDER, *Oc. Luc.*, cap. I § 16, p. 14 = §§ 13-14 MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Parisiis 1883, vol. I, pp. 393-394.

¹⁷ Cfr.: RYFFEL, *Met.*, p. 206.

¹⁸ Del resto Ocello dicendo dal « medesimo al medesimo » e non dal « simile al simile » in realtà conduce il principio alla sua conseguenza estrema, perché non si deve dimenticare che τὸ αὐτό può talora essere equivalente di ὁμοιον, vedasi: PLAT., *Parm.*, 139 E. τὸ ταῦτόν που πεπονθὸς ὁμοιον « cela est semblable qui comporte quelque identité » traduce Diès; analogamente F. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, London 1950, p. 125, traduce: « a like thing is a thing which has an identical character ». Ma soprattutto cfr. SIMPL., *Cat.* 291, 4-8, ove si cita un passo di pseudo Archita καὶ γὰρ χάρα λέγομεν ὁμοίους τοὺς ἔχοντας τὸ αὐτὸ χρῶμα καὶ χαρακτῆρι τοὺς ἔχοντας τὰν αὐτὰν ἰδέαν. (Nolle fr. 35 p. 31 = THE-SLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*, Åbo 1965, p. 28).

Si noti che pseudo Archita è posteriore ad Aristotele (TIMPANARO-CARDINI, *Pitagorici*, II, p. 270; cfr. GUTHRIE, *Hist. Gr. Ph.*, I, p. 335 nota 3). Comunque la maggior parte delle opere spurie di Archita furono falsificate dalla scuola peripatetica (cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, Firenze 1936, I, p. 379; cfr. E. WELLMANN, *Archytas* (3) *RE* II, 601 e ZELLER III, 2, p. 119 nota 1, che dà un elenco completo dei testi attribuiti ad Archita; e ancora H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo 1961, p. 9). Se pseudo Archita è connesso con la scuola peripatetica, la sua equivalenza τὸ αὐτό ~ ὁμοιον risulta particolarmente significativa per l'interpretazione precisa del nostro passo di pseudo Ocello, che — come è noto — ha subito notevoli influssi peripatetici. Inoltre non si deve dimenticare che nel II secolo a. C., come nota HARDER, *Oc. Luc.*, p. 152, il peripatetismo inclinava verso il pitagorismo. Cfr. anche: ARISTOT., *Met.*, 1054 a, 35 - 1054 b, 2.

Il motivo del « medesimo » è — mi sembra — una radicalizzazione del principio del « simile al simile » che tanta parte ha avuto nel pensiero greco, essendo presente, già nella dottrina prima pitagorica e poi stoica, del ritorno delle medesime e identiche persone e cose nel divenire di ogni ciclo. Inoltre C. W. Müller nel suo recentissimo studio sull'argomento, osserva che « Aristotele ricava dall'antico principio (cioè del " simile dal simile ") un nuovo significato, in quanto egli riduce l'ὅμοιον al ταυτόν che gli è inerente e intende il φέρεσθαι πρὸς τὸ ὅμοιον come l'attuazione di ciò che è potenziale »¹⁹. Alessandro²⁰ e pseudo Ocello confermano quindi che il motivo del « simile al simile » domina l'aristotelico « l'uomo genera l'uomo »²¹ che sottintende una delle dottrine più caratteristiche e originali del filosofo, e che si trova, nella sua prima formulazione, nel *De Philosophia*. Il passo di Censorino²² nel fr. 31 (Untersteiner) esprime bene l'idea dell'eternità del mondo e della circolarità della generazione: « non esiste alcun principio di tutti gli esseri che in questo sempiterno mondo furono e saranno, ma (...) c'è un fondamentale circolo di generatori e di nascenti, in modo che l'inizio e la fine di ogni specie sembrano coincidere »²³. Il concetto di moto circolare acquista qui un duplice significato, quello di nascita e morte dell'essere individuale, e, nello stesso tempo, quello di eternità della specie che non ha, come il cerchio appunto, né inizio, né mezzo, né fine. Il ciclo uomo - seme - uomo esposto in questo frammento²⁴ ricorda il moto ciclico degli elementi nella γένεσις. « Per questo anche tutte quelle altre cose che si trasformano reciprocamente, in base alle affezioni, e alle potenze, come i corpi semplici, imitano la traslazione circolare; infatti quando dall'acqua si genera l'aria, e dall'aria il fuoco, e dal fuoco di nuovo l'aria, noi diciamo che si è compiuto un circolo

¹⁹ C. W. MÜLLER, *Gleiches zum Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965, p. 188. Per i rapporti anche della sezione di Ocello che ci interessa con Aristotele, *De gen. et corr.*, cfr.: R. BEUTLER, *Okellos*, RE XVII, 2, 2379.

²⁰ Fr. 20 a, pp. 96-97, FREUDENTHAL, *Averr. Alex.*

²¹ Per il movimento circolare come movimento dal « simile al simile » vedasi: ARISTOT., *Phys.*, VIII, 8, 264 b 18.

²² CENS., *De die natali*, IV, 3-4.

²³ Si sottintende che le traduzioni da ARISTOTELE, *De Philos.*, sono dovute a M. UNTERSTEINER, *Della Filos.*

²⁴ Il ciclo che conduce dall'uomo all'uomo, richiama anche quello dall'animale all'animale e dalla pianta alla pianta; vedasi: ARISTOT., *De anima*, 415 a 26-41 b, 1: « Per i viventi la funzione più naturale... è quella di produrre un altro

perché si è ritornati all'inizio »²⁵. Questa trasformazione qualitativa della materia nel mondo sublunare, indica, come il processo della generazione umana, l'eternità del movimento circolare che è, in realtà, il ciclo del divenire²⁶.

Infatti il moto degli elementi, « compie un percorso sempre ascendente e poi discendente dall'acqua all'aria al fuoco e di nuovo aria e acqua, esso è dunque in linea retta in su e in giù. Ma quando il moto s'inverte, — il termine dell'ascesa diventando l'ἀρχή della complementare discesa e viceversa — esso “ ritorna su sé stesso ” e così “ imita il moto circolare ” ed è continuo. I moti in su e in giù, insieme formano un ciclo di trasformazione che inevitabilmente ripete se stesso senza fine »²⁷.

Aristotele ritiene dunque, data la circolarità del processo di trasformazione, che gli stessi fenomeni debbano ripetersi costantemente, e, anche, che il ciclo della vita umana sia chiuso. La formula ἀνθρώπος ἀνθρώπων γεννᾷ sottintende che gli esseri nascono tutti quali essi sono, cioè che l'Essere preesiste al divenire, e, dunque, che la forma dell'uomo è sempre ciò che essa diverrà, totale, anche prima che egli nasca²⁸. Il carattere concluso del circolo della generazione è confermato dal principio: οὐκ ἔστιν εἰς ἄλλο γένος μετάβασις (*De Caelo* 268 b 1); cioè Aristotele, come è noto, esclude ogni possibilità di evoluzione²⁹. La successione infinita degli individui mortali, ciascuno nel proprio genere, consiste nel passaggio continuo dall'uno all'altro « dato che ogni generazione di una cosa è la corruzione di un'altra ed ogni corruzione di una cosa la generazione di un'altra »³⁰, in una vicenda che non ammette mu-

essere identico a sé, e, esattamente, un animale un animale, una pianta una pianta, perché partecipino dell'eterno e del divino per quanto possono ».

²⁵ ARISTOT., *De gen. et corr.*, II, 10, 337 a 1-6; traduz. CRISTOFOLINI.

²⁶ Per il moto circolare degli elementi nella γένεσις vedasi anche: PLAT., *Tim.*, 49 c. Secondo TEICHMÜLLER, *Studien*, p. 237 nota, Aristot. imita qui Platone (*De gen. et corr.*, II, 10, 337 a 1-6). Vedasi anche: ROBIN, *Aristote*, p. 136. Per il moto degli elementi nella γένεσις come imitazione dell'eternità del moto circolare vedasi: ARISTOT., *De gen. et corr.*, II, 4, 331 b 2.

²⁷ JOACHIM, *De gen.*, pp. 266-267.

²⁸ Cfr.: ARISTOT., *De part. animalium*, A 1, 640 a 19 segg. Vedasi a questo proposito: BOLLACK, *Emp.*, p. 75.

²⁹ « In Aristotele non c'è evoluzione, ma *scala naturae* », GUTHRIE, *The Greeks and their gods*, pp. 373-374.

³⁰ ARISTOT., *De gen. et corr.*, I, 3, 319 a 5-10. Traduz. CRISTOFOLINI.

tamento ed è senza origine né termine³¹. Tuttavia Aristotele, benché affermi l'eternità della specie, ne ammette anche delle periodiche distruzioni, che avvengono sotto forma di quelle catastrofi cosmiche, o diluvi o incendi, che, come abbiamo visto, sono ampiamente accolte dalla tradizione orientale e inserite nella storia del pensiero greco. Questi disastri ricorrenti tuttavia³² non impediscono che alcuni esponenti dell'umanità si salvino e, con essi, quei proverbi che per la loro brevità sono stati tramandati a memoria. I pochi superstiti sono dunque sufficienti a garantire l'eternità della stirpe e la ripresa della civiltà. Aristotele crede dunque alla dottrina del « Grande Anno », e alla ciclicità delle dottrine filosofiche che, dopo essere apparse una infinità di volte nel passato, ritorneranno infinite volte nel futuro³³. Tuttavia, osserva il Mondolfo³⁴, ogni nuovo ciclo presenta una certa superiorità rispetto al precedente, dal momento che, salvandosi alcuni miti e proverbi, il punto di partenza dopo la catastrofe è necessariamente più avanzato. Ma il carattere dinamico che presenta questa concezione, prevedendo la possibilità di un certo progresso, sembra in contraddizione con il principio della dipendenza di tutte le trasformazioni della sfera sublunare dai movimenti degli astri.

I movimenti celesti sono periodici, quindi la periodicità della causa deve produrre la periodicità degli effetti e perciò tutte le generazioni e corruzioni che si producono oggi, si sono già prodotte un'infinità di volte nel passato e si produrranno ancora un'infinità di volte nel futuro³⁵. Quindi l'affermazione aristotelica che alcune testimonianze della sapienza passata si salvino dal diluvio indica che « il problema del dinamismo si riapre, senza che Aristotele mostri di rendersene conto »³⁶. In ogni caso l'idea di ciclo storico è evidentemente ripresa da Aristotele dopo Platone e dopo Esiodo e si basa sulla concezione della circolarità temporale. « È perciò che il tempo sembra essere il movimento della sfera, perché è questo movimento che misura gli altri mo-

³¹ Cfr.: ARISTOT., *De Caelo*, I, 10, 279 a 1-10; vedasi a questo proposito: MONDOLFO, *Inf.*, p. 127.

³² Vedasi: ARISTOT., *De Philos.*, fr. 8 Ross.

³³ Questo pensiero lo troviamo altre volte nei suoi scritti scientifici: *De Caelo*, I, 3, 270 b 19; *Meteor.*, I, 3, 339 b 29; *Polit.*, VII, 9, 1329 b 25.

³⁴ MONDOLFO, *Sogg. Um.*, p. 688.

³⁵ Cfr.: DUHEM, *Système du Monde*, I, pp. 164-166.

³⁶ MONDOLFO, *Sogg. Um.*, p. 688.

vimenti e che misura anche il tempo. Di qua l'idea corrente che le vicende umane sono un cerchio. Per cui dire che le cose generate sono un cerchio, è dire che vi è un cerchio del tempo, e ciò perché esso è misurato dal movimento circolare »³⁷.

In ogni periodo cosmico, la cui durata sarà il più piccolo comune multiplo di tutti i periodi dei diversi movimenti celesti³⁸, dopo il verificarsi del cataclisma non ritorneranno a vivere uomini numericamente identici a quelli del periodo precedente, né si verificheranno i medesimi eventi. Gli esseri viventi ritorneranno all'esistenza identici secondo la specie che è immutabile e eterna. La specie immortale è la forma che si attua ripetendosi eternamente attraverso la catena ininterrotta degli individui mortali: ἀνθρωπος ἀνθρωπον γεννᾷ. Non è però l'universo intero ad essere generato e distrutto periodicamente; Aristotele, come i pitagorici e come Platone, mantiene il cielo esente da queste trasformazioni. I movimenti astrali determinano solamente la periodicità sublunare. « La rivoluzione diurna della sfera delle stelle fisse, il cui principio risiede in un primo motore immobile, provoca il movimento e la periodicità delle sfere degli altri astri, che, a loro volta, trasmettono l'azione subita al divenire terrestre »³⁹.

Dunque soltanto il mondo, e non nella sua totalità, ma nei suoi differenti stati, periodicamente nasce e muore, e, non essendo possibile che la terra venga meno senza ritornare allo stato primitivo, si ammette che è una. « Infatti, prima che esso venisse ad essere, esisteva già da sempre la sua struttura, che era prima di esso, la quale, non essendo generata, diciamo che è anche impossibile che subisca mutamento »⁴⁰. Quindi il ciclo del divenire che costituisce la legge cui è sottoposto il mondo sublunare in tutti i suoi aspetti, dalla γένεσις degli elementi alla vita animale e vegetale, è solo un'imperfetta imitazione del vero movimento circolare compiuto dagli astri. Nel mondo del divenire si verificano eventi catastrofici che scandiscono le fasi del « Grande Anno » cosmologico determinato dalle posizioni astrali, allo scadere del quale la storia del mondo si ripete identica secondo la specie, forma sempre attuale in un infinito succedersi di materia individuale.

Ma nel cielo il movimento circolare imposto a una materia di na-

³⁷ ARISTOT., *Phys.*, IV, 223 b 21-33.

³⁸ Cfr.: DUHEM, *Système du Monde*, I, p. 165.

³⁹ MUGLER, *Deux Thèmes*, p. 116.

⁴⁰ ARISTOT., *De Caelo*, A 10, 280 a 20 ss. Traduz. LONGO.

tura incorruttibile, l'etere, riconduce sempre gli astri, esseri divini, alle stesse condizioni di esistenza. La teologia astrale, sviluppatasi con Platone e nell'ambiente dell'Accademia, è approfondita da Aristotele che vi dedica importanti ricerche. Con l'esaltazione dei movimenti armoniosi e perfetti compiuti dagli astri, il processo di divinizzazione del ciclo iniziato da Platone e proseguito dall'autore dell'*Epinomis*, viene condotto, come vedremo, da Aristotele alle estreme conseguenze con la distinzione di un primo motore immobile e di tanti motori, uno per ciascuna sfera celeste. La dottrina dell'esistenza di un motore, cioè di un'intelligenza divina autonoma per ciascuna sfera, si fonda sulla convinzione del carattere più divino dei corpi che si muovono circolarmente e che devono essere perciò costituiti di una sostanza dotata di particolari proprietà. Questa dimostrazione è compiuta nel *De Caelo*: « se dunque esiste un moto semplice, e se il moto circolare è semplice, e il moto dei corpi semplici è semplice, e il moto semplice è proprio dei corpi semplici... ne viene che deve necessariamente esistere un corpo semplice che in virtù della sua natura abbia in proprio di muoversi di moto circolare »⁴¹. Come osserva P. Moraux, la dimostrazione del *De Caelo* « ha il suo punto di partenza in aprioristiche considerazioni geometriche e improvvisamente si risolve in conseguenze circa l'esistenza di un determinato elemento nel cosmo. Che il corpo così dedotto sia la sostanza degli astri o delle sfere astrali, non è detto espressamente, ma alcune chiare allusioni provano che ciò viene presupposto come una cosa ovvia »⁴². La dottrina dell'esistenza di un quinto elemento, l'etere, compare conforme all'opinione prevalente, per la prima volta nel dialogo *Sulla Filosofia*, anche se Aristotele ne aveva avanzata l'ipotesi quando ancora si trovava all'Accademia dove essa trovò largo sèguito⁴³. I frammenti 26 e 27 (Ross) testimoniano la ripresa della teologia astrale del tardo platonismo e l'attribuzione agli dèi stellari di un corpo di natura divina, appunto l'etere. Si presenta qui, appena accennato, il pro-

⁴¹ ARISTOT., *De Caelo*, A 2, 268 a 2-7. Traduz. LONGO.

⁴² P. MORAUX, *Q. E.*, 1196-1197. Circa il problema se la dottrina dell'etere si concili « con la riduzione dei movimenti del ciclo a un trascendente motore immobile », Moraux, esaminate varie opinioni, conclude che « nel *De Caelo* (fatta eccezione per poche aggiunte tardive facili a individuare) Aristotele ha considerato solo l'autore immanente del movimento, mentre, e solo posteriormente, ha completamente trasformato la sua astronomia e la sua metafisica mediante l'ipotesi di un trascendente motore immobile ». MORAUX, op. cit., 1200-1201.

⁴³ Vedasi: JAEGER, *Aristot.*, p. 182 nota 2.

blema del rapporto tra il primo motore immobile, divinità assolutamente incorporea, e gli dèi astrali, dotati di un corpo, sia pure di materia divina, e quindi di sensi squisiti ⁴⁴.

La difficoltà si fa più acuta nel libro XII della *Metafisica* dove, particolarmente nel discusso capitolo VIII, è affermata l'esistenza delle intelligenze motrici per ogni sfera oltre al Dio primo motore immobile.

Com'è noto, il cap. VIII del libro XII della *Metafisica*, ha suscitato, per motivi stilistici e concettuali, diverse ipotesi circa l'epoca della sua composizione e la sua congruenza con quanto lo precede e lo segue. Già Teofrasto ⁴⁵, pur riconoscendo l'autenticità del capitolo, osserva le difficoltà che esso presenta. Lo Jaeger, seguito dalla maggior parte degli studiosi, ritiene che il cap. VIII sia un'inserzione più tarda rispetto al libro XII, di mano di Aristotele stesso. « È d'altro lato sicuro per chi ben guardi che l'ottavo capitolo non s'inquadra organicamente nel suo contesto, essendo invece un corpo estraneo... Il libro Lambda è la minuta di un discorso, non destinato affatto all'uso altrui ». Mentre il cap. VIII « a differenza di tutto il resto del libro, ci si presenta completamente rifinito » ⁴⁶. Il Merlan ha invece dimostrato, alla luce dei rapporti tra monoteismo e politeismo, come vedremo, che il cap. VIII non è un'inserzione posteriore e non è in contraddizione con il resto del libro XII ⁴⁷. In questo capitolo Aristotele dimostra che, come il cielo delle stelle fisse è mantenuto in movimento da un Primo Motore immobile, così anche gli altri astri richiedono per le proprie rivoluzioni circolari, ciascuno un motore immobile. Ognuno di questi motori è un essere indipendente e autonomo e poiché essi devono giustificare tutti i moti dei pianeti, è ovvio che ci devono essere tanti motori quanti sono i movimenti da essi compiuti e, dunque, i motori sono in numero pari a quello delle sfere. « Poiché noi vediamo che, oltre il semplice movimento di traslazione dell'universo... altre traslazioni ci sono, quelle dei pianeti, anch'esse eterne (ché eterno e senza sosta è il corpo che si muove circolarmente, secondo quel che s'è mostrato nella *Fisica*) vien di necessità che anche ognuna di queste traslazioni sia mossa da una sostanza per se stessa immobile ed eterna. La natura degli astri, infatti, è una

⁴⁴ Cfr.: BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 360 nota 3.

⁴⁵ THEOPHR., *Met.*, II, 7, 5 a 14-23.

⁴⁶ JAEGER, *Aristot.*, pp. 469-470.

⁴⁷ PHILIP MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, pp. 73 ss.

specie di sostanza eterna. E poiché il loro motore è eterno e precedente a ciò che è mosso, e il precedente di una sostanza è necessariamente esso stesso sostanza: è evidente quindi, per le ragioni dianzi dette, che ci sono di necessità altrettante sostanze quante quelle traslazioni, e ch'esse sono eterne per loro natura, immobili per se stesse e senza grandezza »⁴⁸.

Eudosso riteneva che queste fossero in numero di 26, numero che da Aristotele era stato portato a 47 o a 55. Naturalmente la moltiplicazione dei motori immobili rende notevolmente precaria la posizione e il significato del *πρῶτον κινουῦν* che è in qualche modo separato, nella sua funzione di causa finale o, come dice Aristotele *ἐρώμενον*, dal ciclo astrale reso autonomo per opera delle singole intelligenze motrici. Secondo Hans von Arnim vi sarebbe, da parte di Aristotele, un ritorno verso il politeismo in questo capitolo VIII, per quanto si dovrebbe, più precisamente, parlare di enoteismo dal momento che solo il Primo Motore era superiore agli altri, essendo l'unico assolutamente immobile, mentre gli altri, benché immobili di per sé, venivano mossi *κατὰ συμβεβηχός*⁴⁹ insieme con tutto il cosmo dalla divinità suprema.

« Ma ciò non impediva che tutti i motori fossero tuttavia delle esistenze... anche se mosse... In questa concezione anche se il motore assolutamente immobile conservava la preminenza, si trovava tuttavia, in modo innegabile, in un indebolimento della concezione monarchica del mondo »⁵⁰.

L'esistenza di questo corteggio di motori immobili posti tra il Primo Motore e la sfera sublunare riduce ancor più l'influenza di quest'ultimo sul mondo in cui viviamo. Del resto Aristotele, già nel *De Philosophia*, dove questa concezione teologica astrale compare per la prima volta nella sua opera, critica l'idea platonica di una reggenza divina del nostro mondo. Sembra inoltre che egli fosse contrario, già in questo dialogo, all'idea che il nostro universo abbia ricevuto la sua struttura dalla potenza divina o che sia sottoposto alla sua direzione. Com'è noto, Aristotele, nel *De Caelo*, ma già nel *De Philosophia*, dimostra che il mondo non ha mai avuto inizio (contrariamente a Platone) e non potrà avere mai fine: inoltre la negazione dell'intervento di Dio nel mondo si fonda sulla natura stessa della divinità aristotelica raffigurata come intenta in un'eterna beatitudine data dal pensare se stessa, attività che impedireb-

⁴⁸ ARISTOT., *Met.*, XII, 8, 1073 a 23-1073 b 1. Traduz. CARLINI.

⁴⁹ ARISTOT., *Met.*, XII, 8, 1073 a 24-25.

⁵⁰ H. VON ARNIM, *Entstehung*, p. 71.

be, con la cura di un mondo inferiore, l'incessante contemplazione che le è propria⁵¹. Insieme con la negazione della creazione del mondo Aristotele nega anche che il moto abbia causa efficiente. L'unica « causa del movimento, in senso moderno, è il movimento stesso. Ciò significa che nulla agisce perché il moto si produca: il movimento in generale è incausato ed eterno »⁵². Ogni movimento particolare è dovuto ad un altro movimento particolare e così via per quanto indietro nel tempo si voglia andare. Quindi « le cause efficienti, come le cause materiali, devono formare una catena senza fine »⁵³. Come Aristotele nega l'inizio e la fine del moto, così nega l'esistenza, come abbiamo visto, di una causa efficiente nella generazione. La sola causa della generazione è l'uomo. Per quanto riguarda le cause efficienti Aristotele è dunque un meccanicista assoluto, dal momento che deve sempre esserci un contatto diretto tra ciò che agisce e ciò che patisce. In questa luce il Primo Motore immobile, oltre a non avere nessun carattere provvidenziale, non ha nemmeno nulla a che vedere con un « creatore », né con un « iniziatore » del movimento. « Esso è una spiegazione logica, non una causa fisica, una legge naturale, non una forza. Esso non fa in modo che il grande complesso universale di processi naturali avvenga, più di quanto una legge naturale " faccia " accadere qualche cosa »⁵⁴. La dipendenza del cosmo da Dio si fa quindi quanto mai remota dal momento che il movimento è dovuto al Primo Motore per il suo solo essere, senza che questo l'abbia mai iniziato intervenendo nell'ordine del tempo⁵⁵. L'assoluta trascendenza di Dio al tempo è affermata in *Metafisica Lambda* dove Dio è riconosciuto come « causa finale » del divenire e del movimento ma ad essi necessariamente estraneo. Dio è « una sostanza eterna e immobile e separata dagli esseri sensibili »⁵⁶.

La divinità aristotelica « non opera come causa determinante con la sua azione, ma solo come causa finale con la sua esistenza »⁵⁷: Dio è:

⁵¹ Cfr.: ALLAN, *Aristote*, pp. 30-31.

⁵² Cfr.: RANDALL, *Aristotle*, p. 133.

⁵³ op. cit., p. 134.

⁵⁴ op. cit., p. 135. Per il Primo Motore immobile in Aristotele come spiegazione logica cfr. anche: RENÉ MUGNIER, *La Théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotelicienne*, Paris 1930, p. 139.

⁵⁵ Cfr.: GIGON, *Grands Problèmes*, p. 190.

⁵⁶ ARISTOT., *Met.*, XII, 7, 1073 a 5. Traduz. CARLINI.

⁵⁷ MONDOLFO, *Inf.*, p. 120.

πρῶτον κινῶν ἀκίνητον il quale κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον⁵⁸. La trascendenza di Dio, causa finale in quanto « amato », è quindi completa rispetto al divenire cosmico che è estrinseco alla sua natura. Ma il problema dell'estraneità di Dio al mondo si fa ancora più acuto in *Metafisica* XII, 8, con la distinzione del Primo Motore e di tanti altri motori, uno per ogni sfera, anch'essi divini e autonomi. Il rapporto tra le divinità astrali e il Primo Motore non può essere di dipendenza, perché ciò lederebbe la loro natura, e quindi il movimento ciclico divinizzato da Aristotele completamente, sulla scia di Platone e dell'autore dell'*Epinomis*, si fa autonomo, rispetto alla divinità trascendente, come il mondo del divenire. La difficoltà della relazione tra la divinità prima e gli dèi astrali fu implicitamente risolta al tempo di Aristotele, perché per i Greci monoteismo e politeismo non erano due concezioni antitetiche: « il divino è, nella sua natura, ἄπειρον: perciò unità e molteplicità delle persone sono del pari giustificate e ingiustificate »⁵⁹. Di questa opinione sono Wilamowitz, Merlan, e, da ultimo, Düring, il quale afferma: « il problema discusso infinite volte, se la concezione della divinità, che Aristotele rappresenta in *Lambda* 8, sia monoteistica o politeistica, non è posto esattamente. Merlan cita approvando E. Meyer⁶⁰: nella Grecia non ha importanza il problema di uno o più dèi. Se la potenza divina sia pensata unità o pluralità, è indifferente in confronto col problema se essa effettivamente esiste e come debba essere intesa la sua natura e il suo rapporto col mondo »⁶¹.

Tuttavia già nell'antichità alcuni critici, e forse anche lo stesso Aristotele, come suppone Jaeger⁶², si resero conto dell'estrema difficoltà di una conciliazione tra il Primo Motore immobile, causa finale e trascendente il mondo, e i singoli motori che muovono gli astri. Del resto Aristotele, cui la reale complicazione dei moti celesti impediva di abolire i singoli motori astrali per ricondurre le rivoluzioni celesti ad un unico movimento iniziale, si rende conto che la teoria del Primo Motore comportava l'esistenza dei motori astrali per analogia col Primo. Infatti, come osserva Teofrasto⁶³, l'unicità del motore supremo avrebbe com-

⁵⁸ ARISTOT., *Met.*, XII, 7, 1072 b 3.

⁵⁹ ULRICH VON WILAMOWITZ, *Kleine Schriften*, V, 2: *Glaube und Sage*, Berlin 1937, p. 35.

⁶⁰ Cfr.: E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, II, 762.

⁶¹ I. DÜRING, *Aristoteles*, p. 219.

⁶² Cfr.: JAEGER, *Aristotele*, pp. 477-478.

⁶³ THEOPHR., *Met.*, II, 7, 5 a-14 ss.

portato che sia la sfera delle stelle fisse sia le altre si muovessero nella stessa direzione. D'altra parte tuttavia « se per ogni sfera sussiste un diverso motore, e si ha quindi una pluralità di principii, non si capisce più come dalla cosiddetta tendenza perfettissima di ciascuna di esse possa risultare il loro accordo generale »⁶⁴. Indubbiamente Aristotele, compiendo la distinzione del Primo Motore, ridotto a causa finale, a ἐρώμενον, e, come abbiamo visto, astraendolo completamente dal mondo, che non ha creato e che non conosce, e dal movimento ciclico degli astri dotati di autonomia e di intelligenza, indica ancora una volta l'impossibilità di un rapporto tra la divinità trascendente e il ciclo. Infatti il movimento circolare degli astri, pur divinizzato al punto che ciascuno di essi è fornito di un motore immobile, rimane in un certo senso ugualmente meccanico. La divinità suprema non può governare il mondo altro che come legge logica, e, come tale, con le stesse funzioni di una legge naturale, perciò priva della possibilità di creare e di *provvedere* al mondo, priva, di conseguenza, degli attributi che caratterizzano la natura di Dio. Inoltre questa legge si esprime nel ciclo, riconosciuto anche da Aristotele come legge del divenire e che si manifesta nel mondo sublunare e in quello celeste. Per il primo con la realizzazione del principio immamente secondo cui « l'uomo genera l'uomo » e cioè col riconoscimento dell'immortalità all'essere umano solo attraverso l'infinita reiterazione di se stesso nella generazione, con la quale si compie il ciclo uomo - seme - uomo. Il movimento circolare della natura nel mondo sottoposto a generazione e corruzione, non è solo quello che si verifica per assicurare l'immortalità della specie nonostante le periodiche distruzioni cosmiche, ma anche quello, più profondo, della γένεσις degli elementi. Abbiamo visto, infatti, che la trasformazione dall'acqua all'aria al fuoco di nuovo all'acqua segue un cammino circolare e senza fine. Della stessa natura sono il tempo e il moto, anch'essi increati e *c a u s a* di se stessi. Il ciclo, la legge del divenire, si compie però nel modo più perfetto, nel mondo celeste che è sottratto al divenire. Gli astri, infatti, dotati di materia incorruttibile, l'etere, possono percorrere il circolo riconducendo se stessi al punto di partenza, e non, come nel mondo della generazione, solo le stesse specie ma non gli stessi individui. La legge cui è sottoposto l'universo è, quindi, la legge ciclica che si compie meccanicamente in modo autonomo e indipendente dalla volontà di Dio che

⁶⁴ THEOPHR., *Met.*, II, 7, 5 a-14 ss.

non si può esprimere mediante un principio meccanico che è, appunto, il contrario della natura di Dio.

La divinità trascendente di Aristotele risolta come causa finale è posta in un'astrazione e in un distacco dal mondo e dall'universo, governati dalla più rigorosa causalità fisica, tale che risulta quasi totalmente estranea all'intero sistema. Ancora una volta la contraddizione tra l'idea di Dio e quella di ciclo appare grave e insolubile e, nel caso della *Metafisica* di Aristotele il problema, di cui il filosofo è consapevole, si fa drammatico: « o tutte queste essenze intelligibili debbono derivare dalla realtà prima: e allora, come le sfere da lor mosse s'inserirebbero nella sfera estrema e sarebbero dominate da essa, così anche i motori dovrebbero esser contenuti come νοητά nel supremo νοῦς, e dovrebbe quindi esistere un mondo intelligibile, come in Platone. Oppure ciascuno dei motori è un principio indipendente, e in tal caso non sussiste tra i principii alcun ordine e gerarchia, ed è impossibile dedurre da essi la sinfonia del cosmo »⁶⁵.

⁶⁵ JAEGER, *Aristotele*, p. 479.

CAPITOLO XIII

IL CICLO COME CATEGORIA DEL PENSIERO GRECO

Per mostrare l'importanza del concetto di ciclo che appare non solo come un'idea fondamentale nella storia della religione e della filosofia occidentale, ma anche come *c a t e g o r i a* del pensiero greco, mi sembra utile accennare ad alcuni fatti che esprimono chiaramente l'estensione e la portata del concetto in esame, anche nell'ambito della composizione letteraria e della ricerca storica.

Numerosi esempi testimoniano la presenza, nella letteratura antica, della forma stilistica detta « circolare » o « ad anello », che richiama, insieme con la struttura strofica palinodica dei corali, l'idea di perfezione e di compiutezza suggerita dalla forma circolare, non solo nella filosofia, ma anche nella letteratura greca.

La persistenza del concetto di ciclo è dimostrata, inoltre, dall'opera storica di Polibio, che, a distanza di alcuni secoli, riprende e sviluppa pienamente il breve accenno esiodeo, portando a compimento quell'idea della circolarità della storia già ampiamente trattata da Platone nel *Politico* e in altri dialoghi. Mi pare che anche l'esempio di Polibio valga a confermare che il ciclo è una categoria particolare, oltre che del pensiero filosofico, della *forma mentis* greca.

§ I: IL « CICLO » NELLA ESPRESSIONE LETTERARIA.

La struttura stilistica circolare o anulare¹ (*Ringcomposition*), propria dell'espressione letteraria arcaica, si può descrivere come segue: l'elemento iniziale di un pensiero è ripetuto alla fine e inquadra delle frasi simili per contenuto e per forma. Si possono trovare numerosi esempi di questo tipo di composizione nella letteratura greca: uno dei

¹ Cfr.: VAN GRONINGEN, *Comp. Litt.*, p. 51.

piú indicativi si riscontra nell'*Odissea* (19, v. 392 segg.). In questi versi è narrato come la nutrice Euriclea riconosca súbito la ferita sulla gamba di Ulisse: *a*) ἀτύκτα δ'ἔγνω / οὐλήν, *b*) τήν οἱ σῦς ἤλασε; dopo l'episodio della caccia al cinghiale che ha provocato la ferita, si riprende (465 segg.), *c*) ὥς μιν θηρεύοντ' ἔλασεν σῦς λευκῶ ὀδόντι / Παρνησόδ' ἔλθόντα σὺν υἰάσιν Αὐυλλύκοιο /, *d*) τήν cioè οὐλήν (ancora citata al v. 464) γρηῦς χεῖρεσσι καταπρηνέσσι λαβοῦσα γνῶ. Commenta il van Groningen: « ecco due "chevilles mixtes" perfettamente espressive che inquadrano l'episodio della caccia, gli elementi *a*) e *d*) sono uguali e così pure *b*) e *c*) »².

La funzione di questo procedimento è duplice: quella inquadrante e quella anaforica. « La prima è compiuta da *b*) e *c*) che è l'anello interno in cui ἤλασε e ἔλασεν sono gli elementi essenziali. La seconda dagli elementi *a*) e *d*), essi sono l'anello esterno che ha come termini concordanti ἔγνω e γνῶ »³. Lo scopo di questo procedimento è quello di dare rilievo e autonomia al periodo racchiudendolo in un elemento circolare, atto appunto a dare compiutezza al pensiero⁴.

Come dice lo Rzach a proposito del significato di ciclo epico, « venivano designate in questo modo specialmente rappresentazioni che, per quello che riguarda il contenuto, erano in una certa misura connesse e di conseguenza erano racchiuse, per così dire, in un cerchio o in un anello »⁵. La « composizione ad anello » s'inserisce entro lo svolgimento di un discorso ampio racchiudendo fra due elementi uguali un periodo che acquista autonomia e si può facilmente staccare dal contesto⁶. Di questo procedimento si possono riscontrare numerosi esempi anche in tutti i tragici che se ne servono per dare particolare rilievo a determinati pensieri⁷.

Lo stesso scopo sembrano avere quelle composizioni dette συστήματα παλινωδικά, formate da quattro strofe in modo che la seconda metà del sistema riproduce la prima in senso inverso: ABBA. L'esempio clas-

² VAN GRONINGEN, *Comp. Litt.*, p. 52.

³ op. cit., 52.

⁴ Vedansi a questo proposito anche: RICHARD VOLKMANN, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, Leipzig 1885 (rist. Hildesheim 1963), p. 471; e: J. D. DENNISTON, *Greek Prosa Style*, Oxford 1952, p. 90.

⁵ RZACH, *Kyklos*, RE XI, 2, 2347.

⁶ Cfr. VAN GRONINGEN, *Comp. Litt.*, p. 83.

⁷ Vedasi: « Anhang » *Sophokles*, erklärt von F. W. SCHNEIDEWIN und A. NAUCH, Berlin 1899 (rist. 1963), § 215, pp. 122-124.

sico — e forse unico — è quello delle *Coefore* di Eschilo (423-455) ⁸.

Analogamente prova il gusto greco per il ciclo la triade mesodica ABA¹ che poteva implicare le piú complesse combinazioni strofiche: μεσῳδικὰ δὲ ἐν οἷς περιέχει μὲν τὰ ὅμοια, μέσον δὲ τὸ ἀνόμοιον τέτακται ⁹. I passi di Efestione, non solo definiscono due forme cicliche di sistemi strofici, ma ci provano ancora una volta la facile intercambiabilità di ὅμοιον e τὸ αὐτό ¹⁰.

La perfezione della forma ciclica del periodo è messa in rilievo anche da trattati di arte retorica greci e latini. Pseudo Demetrio, ad esempio, nel suo *De elocutione* dichiara che la « forma del periodo retorico » ¹¹ è, tra il resto, definita κυκλικόν ¹². W. Rhys Robert, nella sua edizione di pseudo Demetrio ¹³, ricorda, nel lessico terminologico, il *rotundus* ¹⁴ latino: « Grais ingenium, Grais dedit ore *rotundo*, / Musa loqui » ¹⁵. Cosí anche Cicerone: « ut tamquam in *orbe* inclusa currat oratio » ¹⁶, e ancora: « *circuitus* et quasi orbis verborum » ¹⁷.

Se, dunque, la composizione ad anello mediante il concatenamento e la ripetizione ha lo scopo di dare autonomia a un pensiero mettendolo in particolare evidenza nel suo contesto, ciò può, mi sembra, confermare il senso teoretico del ciclo, concepito come un assoluto.

Il ciclo appare, cioè, con le stesse caratteristiche tanto nel momento teoretico, quanto nel momento letterario. Come infatti il ciclo, nella sua espressione di legge immanente al mondo della natura e dell'uomo, dà autonomia e indipendenza a questo mondo rispetto a forze trascendenti ed esterne ad esso, cosí nella composizione letteraria l'espressione circolare dà organicità e unità a un pensiero, ma soprattutto autonomia e rende, quindi, possibile enucleare quel periodo, cosí racchiuso, dal contesto nel quale è inserito, sottolineandone il significato speciale.

⁸ Cfr.: P. MASQUERAY, *Traité de métrique grecque*, Paris 1898, § 374, p. 382. Si veda la definizione in ΗΕΡΗΣΤΙΟ, Ἐγγχειρίδιον περὶ μέτρων (CONSBRUCH), p. 61, 9-12.

⁹ ΗΕΡΗ., p. 67, 14-15.

¹⁰ Cfr.: MASQUERAY, *Métr. Gr.*, § 378, pp. 385-386.

¹¹ PS. DEMETRIUS, *De elocut.*, § 20.

¹² PS. DEMETRIUS, *De elocut.*, § 30.

¹³ W. RHYS ROBERT, *Demetrius on Style*, with Introduction etc., Cambridge 1902, p. 289.

¹⁴ Cfr.: CIC., *Brut.*, 78, 272: « rotunda constructio ».

¹⁵ HORAT., *Ars Poet.*, 323-324.

¹⁶ CIC., *Orator*, 62, 207.

¹⁷ CIC., *De oratore*, III, 198.

§ II: POLIBIO.

Il libro VI delle *Storie* di Polibio, sul quale numerosi critici hanno avanzato varie interpretazioni possibili, presenta un problema per noi molto interessante e cioè quello del rapporto, o meglio dell'apparente contraddizione tra la teoria dell'*ἀνακύκλωσις*¹⁸ e la costituzione mista. Si avanza generalmente l'ipotesi che solo nella revisione dell'opera Polibio abbia introdotto la teoria dell'*ἀνακύκλωσις*¹⁹. Secondo questa dottrina ogni costituzione è sottoposta alla ciclica successione, in un moto perenne e fatale, delle forme di governo tipiche dell'antichità e cioè: dalla monarchia, che degenera nella tirannide, alla aristocrazia, che, una volta precipitata nell'oligarchia, viene abbattuta e sostituita dalla democrazia, che a sua volta decade in ollocrazia (la ferocia e violenza del volgo), e da questo punto il ciclo ricomincia ritornando ad una forma monarchica di governo. Invece nella prima stesura dell'opera, Polibio avrebbe esposto la dottrina della « costituzione mista » cioè quella forma di governo ideale formata dalla combinazione delle tre costituzioni base: monarchia - aristocrazia - democrazia. Secondo gli studi più recenti, però, dal Mioni²⁰, al Roveri²¹ e soprattutto a von Fritz²², supporre la presenza originaria della teoria dell'anaciclosi è indispensabile per spiegare la coerenza dei vari capitoli. Infatti le prime parole del cap. III sono incomprensibili senza la teoria dell'anaciclosi, in quanto essa permette di prevedere, se non il momento esatto della caduta di una forma di governo, almeno la necessità del suo avvicendamento e il suo stadio di sviluppo²³.

« Questo è il giro perenne (*ἀνακύκλωσις*), questo l'ordine di na-

¹⁸ Con questo termine, in luogo di *κύκλος* si vuole intensificare il pensiero del « ritorno nel medesimo stato ». Forse sulla formazione del termine influì l'*ἀνακύκλισις* del cosmo nel *Politico* di Platone. Cfr.: RYFFEL, *Met.*, p. 199, nota 358.

¹⁹ Il RYFFEL, *Met.*, pp. 184-185, osserva infatti che questa dottrina dell'anaciclosi svolta da Polibio appare come un corpo estraneo nella sua dottrina della costituzione mista, poiché, per quello che possiamo giudicare dalla frammentarietà dell'opera, non riappare in nessun altro passo. Si può quindi aver l'impressione che: « l'anaciclosi nella forma in cui si presenta in Polibio sia la creazione di un pensatore interessato alla teoria dello Stato e non dello Storico ».

²⁰ Cfr.: MIONI, *Pol.*, p. 49.

²¹ Cfr.: ROVERI, *Pol.*, pp. 165-185.

²² Cfr.: VON FRITZ, *Mix. Const.*, pp. 61-68.

²³ Concordano su questa opinione: MIONI, *Pol.*, p. 52; ROVERI, *Pol.*, p. 166; VON FRITZ, *Mix. Const.*, p. 61.

tura secondo il quale i governi si cambiano e al medesimo punto ritornano »²⁴.

Secondo il Mioni, e anche secondo gli altri studiosi citati, la teoria dell'*ἀνακύκλωσις* sembra anteriore alla dottrina della costituzione mista, « per cui Polibio avrebbe seguito quell'ordine che seguirà Cicerone nel *De Republica*, esponendo dapprima la perpetua vicenda degli Stati, poi la forma ideale di governo »²⁵.

Si pone a questo punto il problema della costituzione mista come forma ideale di governo, che pare a Polibio realizzata dallo stato romano, e che costituisce rispetto al ciclo una fase, come dice bene il Roveri, « interlocutoria »²⁶.

La costituzione mista, infatti, non è in assoluta contraddizione con la dottrina ciclica, che esprime una legge, cui, forse, Polibio avrebbe in un primo tempo desiderato sottrarla per compiacere Roma e lodare la sua costituzione. La costituzione mista, infatti, non rappresenta né una condizione perenne, né l'*aeternitas imperii*, ma dopo un periodo, sia pure molto lungo, finisce anch'essa per rientrare nel ciclo delle costituzioni.

Del resto la costituzione mista, in quanto organismo vivente, è sottoposta anch'essa, per la corrispondenza sempre presente nel pensiero greco tra macrocosmo e microcosmo, a tre fasi: *αὔξεισις κατὰ φύσιν* (accrescimento) *ἀκμὴ* (maturità) e *φθίσις* (decadenza).

Essa è costituita, come dicevamo, dalla combinazione delle tre forme-base di governo, ma, dopo un'esistenza più lunga di quella delle singole fasi, l'equilibrio si rompe e uno dei tre poteri s'impadronisce del dominio rientrando così in una delle costituzioni sottoposte all'avvicendamento del ciclo perenne.

Quello che, secondo me, qui sembra importante notare, è che nonostante il contrasto tra *ἀνακύκλωσις* e decadenza, tra costituzione mista, dotata di una certa stabilità, e ricaduta nel ciclo, Polibio ritiene possibile prevedere il futuro degli stati, compreso lo stato romano, perché presuppone « il carattere naturale del ciclo nel suo aspetto di teoria e di prassi storica »²⁷, come sfondo su cui si svolgono le vicende. Si può dire, dunque, che la costituzione mista si presenta solo apparentemente

²⁴ POL., VI, 5-9, 9.

²⁵ MIONI, *Pol.*, p. 54.

²⁶ ROVERI, *Pol.*, p. 185.

²⁷ ROVERI, *Pol.*, p. 171.

fuori del ciclo, nel quale poi finisce per rientrare. « La costituzione mista è una realtà storico-costituzionale, la quale *sembra* fermare il ciclo e farne astrazione, dando stabilità, sicurezza e saggia temperanza alla vita politica di uno stato »²⁸.

Nonostante la fase piú o meno lunga in cui, grazie alla saggia applicazione della costituzione mista, il perenne avvicinarsi delle costituzioni politiche pare sostare, si può dire che, in realtà, Polibio accetti la teoria dei cicli cosmici, quale appare dalle prime testimonianze del pensiero greco. Tale dottrina è, infatti, come abbiamo visto, piú o meno esplicitamente professata da Anassimandro a Eraclito, ai pitagorici e oltre. Polibio tuttavia non si richiama tanto alla tradizione dell'« eterno ritorno » nella storia della filosofia greca e orientale come origine della sua teoria dell'*ἀνακύκλωσις τῶν πολιτειῶν* quanto, in particolare, a Platone²⁹, come dichiara espressamente nel libro VI (5, 1). La teoria del ciclo storico ebbe dunque come fonte Platone e specialmente il libro VIII della *Repubblica*³⁰.

La successione delle forme di governo è sintetizzata nel *Politico* con le parole: « l'uno, i pochi, i molti »³¹.

Nella *Repubblica* il ciclo presenta una variazione rispetto al *Politico*, in quanto vi è introdotto lo stato ideale, quello dei filosofi. Platone però non conclude il ciclo delle costituzioni in modo compiuto; almeno stando alla critica che gli rivolge Aristotele nella *Politica*³² dove lo accusa di non aver chiarito come avvengano i mutamenti, né come si attuino le successioni di governo. La critica aristotelica è, secondo von Fritz, estremamente indicativa e utile a dimostrare che la dottrina dell'anaclosi, lasciata in certo senso incompiuta da Platone, poteva essere senza difficoltà portata alle sue conclusioni da Polibio. Secondo alcuni studiosi, invece, Polibio non avrebbe ricavato la sua teoria delle successioni politiche direttamente da Platone, ma da un intermediario, giudicato a volte stoico o peripatetico, a volte pitagorico, che avrebbe compiuto quell'elaborazione delle teorie platoniche di cui Polibio non è ritenuto capace.

²⁸ op. cit., p. 195.

²⁹ Il ciclo delle costituzioni viene negato in Platone da MAX POHLENZ, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Leipzig 1923, p. 91. Secondo POHLENZ « Platone non vuole significare (andenken) un ciclo delle costituzioni ».

³⁰ *Resp.*, VIII, 545-546 ss.

³¹ *Polit.*, 291 D-E.

³² ARIST., *Polit.*, 1316 a.

Tra queste ipotesi una, in modo particolare, quella del Ryffel, mi sembra che meriti di essere ricordata per la sua acuta indagine sulla determinazione della fonte d'origine di questa speculazione, sfociata nella dottrina dell'anaclosi, che stabilisce il ciclo anche come norma dell'accadere politico.

Secondo Ryffel³³ a Polibio non è da attribuire nessuna « sostanziale parte nella creazione della ἀνακύκλωσις ». Egli è considerato piuttosto « il mediatore di una dottrina della ἀνακύκλωσις per noi perduta ». Da Polibio l'ἀνακύκλωσις « è stata applicata come una cornice fissa, in cui viene inquadrato il mondo degli stati greci »³⁴.

Per ricercare la fonte o, almeno, l'ambiente di pensiero, da cui trasse ispirazione Polibio, il Ryffel fissa la sua attenzione sul Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως dello pseudo Ocello Lucano³⁵, la cui epoca coincide con quella di Polibio (II sec. a. C.) secondo il Ryffel, che segue la cronologia dello Harder³⁶. Probabilmente la dottrina di ps. Ocello dipende da una fonte peripatetica con colorito stoico. Per ps. Ocello il cosmo è indistruttibile e non divenuto, cioè eterno, sempre uguale a se stesso e in se stesso compiuto³⁷. « La sua figura è l'immagine di questa perfezione: la sfera e il suo movimento è il moto circolare chiuso in se stesso senza inizio e senza fine, che egli percorre senza uscire dalla sua essenza e senza modificarsi nella sua qualità »³⁸. Per dimostrare l'eternità del mondo, ps. Ocello ne considera la struttura totale. Esso viene diviso in quattro gradi dell'essere, ciascuno dei quali si trova « in un movimento ciclico, e precisamente in un κύκλος di differente natura »³⁹. Del moto circolare delle cose chiuso in se stesso, che costituisce il primo grado — il ciclo nello spazio (κατὰ τόπον: § 15) — si è già parlato.

³³ RYFFEL, *Met.*, p. 202.

³⁴ Cfr.: POL., VI, 3, 1 e 57, 2 ss.

³⁵ L'opera tramandata sotto il nome di Ocello Lucano non può essere dell'antico pitagorico così chiamato; ma, poiché non è ricordata da autori anteriori al 150 a. C., ma solo dopo, da Varrone (CENS., *De die natali*, 4, 3) e da Filone (*De aet. mundi*, 12) si deve pensare che l'autore del testo pseudoepigrafo l'abbia composta dopo questa data. Il Beutler, inoltre (*Okellos*, RE, XVII, 2, 2362-2380) nota, attraverso paralleli con Filone, che Ocello dipende dal peripatetico Critolao.

³⁶ RYFFEL, *Met.*, pp. 203 e 219, segue lo HARDER, *Oc. Luc.*, pp. 31 e 153, che colloca ps. Ocello nel II sec. prima di Cristo.

³⁷ §§ 2, 4, 11, 13.

³⁸ § 17.

³⁹ RYFFEL, *Met.*, p. 205.

« Questa pura forma per la connessione (συνέχεια) mostrata dalle prime cose, viene imitata dagli altri gradi della φύσις »⁴⁰. Le cose della natura sottoposte alla legge del divenire e del perire percorrono tre fasi: γένεσις - ἀκμή - τελευτή. « I cicli che vengono percorsi sotto questo comune aspetto dalle cose dei tre gradi inferiori dell'essere, sono i seguenti »: le cose del secondo stadio (i classici quattro elementi) « compiono un ciclo connesso col mutamento delle qualità — il ciclo κατὰ μεταβολήν, nel quale si risolvono secondo una determinata successione »⁴¹. Ciò è definito con ἀντιπερίστασις, alternanza.

Nel terzo stadio stanno le piante che di nuovo attuano un'altra specie di ciclo: « è l'evoluzione dal seme al frutto, che a sua volta trova di nuovo il suo compimento nel seme, cosicché la natura ha compiuto il suo corso circolare (Umlauf) dal medesimo al medesimo »⁴².

Abbiamo già osservato come questo motivo costituisca una radicalizzazione dell'antico principio del « simile al simile » proprio del pensiero greco fino dalle sue origini e, a quanto pare, sottinteso da Aristotele nella sua dottrina della circolarità della specie sintetizzata nella formula famosa: « l'uomo genera l'uomo ». Pseudo Ocello riprende la forma aristotelizzante del ragionamento e, con essa, la validità del principio che domina il ciclo della vita umana.

Al quarto posto ps. Ocello pone infatti il ciclo della vita umana e degli altri esseri viventi, conforme al mutarsi delle età. Ritornando a Polibio, il Ryffel rileva i paralleli tra la dottrina da noi conosciuta attraverso l'opera di pseudo Ocello e quella dell'anaciclosi esposta da Polibio. Come riconferma della derivazione della ἀνακύκλωσις delle costituzioni da ps. Ocello, Ryffel osserva che questa dottrina è concepita secondo modelli di pensiero tratti dalla cosmologia o dalla filosofia della natura, cioè: « l'ἀνακύκλωσις non è un prodotto del pensiero empirico-scientifico, ma di un platoneggiante e genuinamente greco impulso verso la conoscenza della struttura del modello originario dell'accadere »⁴³. Per il razionalista Polibio dovette essere particolarmente accetto questo movimento ciclico che, « conforme a una concezione greca molto antica, possiede una somma logicità (maximale Logizität) »⁴⁴.

⁴⁰ op. cit., p. 205.

⁴¹ op. cit., p. 205.

⁴² op. cit., p. 206.

⁴³ op. cit., p. 202.

⁴⁴ op. cit., p. 213.

Si suppone anche, tra le fonti dalle quali Polibio può aver tratto ispirazione per il suo VI libro ⁴⁵, il *Περὶ πολιτείας* di pseudo Ippodamo « pitagorico » ⁴⁶, di cui Stobeo ⁴⁷ ci ha tramandato due frammenti. Il *Περὶ πολιτείας*, è stato detto, sembra dipendere immediatamente dalla medesima fonte da cui deriva nel VI di Polibio la sezione sul ciclo delle costituzioni, cioè dallo scritto politico di Panezio ⁴⁸: così si è inclini ad assegnare queste falsificazioni ancora all'epoca precristiana. « Tuttavia la dimostrazione che si è tentata per questa affermazione non è riuscita cogente » ⁴⁹. Secondo ps. Ippodamo: « le costituzioni come opere mortali, sono soggette al divenire e perire, *al ciclo di tutto ciò che è transeunte*, conforme al principio strutturale che è identico per lo stato e per il cosmo » ⁵⁰.

Il von Fritz è invece contrario all'ipotesi di una fonte intermedia tra Platone e Polibio attraverso cui lo Storico avrebbe attinto la teoria dell'anaciclosi già profondamente rielaborata. Dice infatti: « quanto facilmente si può derivare una teoria ciclica da Platone è provato da Aristotele; e che la semplificazione della teoria è opera propria di Polibio e non quella di qualcun altro, è attestato dalle sue proprie inequivocabili parole, che, in questo caso, non abbiamo la più piccola ragione di disconoscere » ⁵¹.

In ogni caso, anche se la cosa ci è nota in modo ancor più frammentario, di una evoluzione delle forme di governo parlò anche Teofrasto, come sappiamo da una testimonianza di Cicerone ⁵². Un'eco di

⁴⁵ Polibio dice che per il VI libro sue fonti furono Platone e alcuni altri autori (VI, 5, 1), ma chi essi siano è un problema difficile da risolvere. Cfr.: K. ZIEGLER, *Polybios*, RE XXI, 4, 1498 ss.

⁴⁶ Non si sa bene per quale ragione i neopitagorici abbiano considerato ps. Ippodamo uno dei loro. Si tratta di falsificazioni neopitagoriche. (FABRICIUS, *Hippodamos* (3) RE, VIII, 2, 1734).

⁴⁷ STOBEO, *Anthologium*, IV, pp. 28, 12-36, 12; 846, 15-849, 16 (HENSE).

⁴⁸ Ma si vedano le aporie di K. ZIEGLER, *Polybios* (1), RE XXI, 2, 1498-1499.

⁴⁹ F. SUSEMIHL, *Geschichte der Griechischen Literatur in des Alexandrinerzeit*, II, Leipzig 1892, p. 337. Vedasi anche: HOLGER THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961, p. 14.

⁵⁰ RYFFEL, *Met.*, p. 80. Si veda per questo aspetto della dottrina di ps. Ippodamo: STOB., IV, 846, 16-847, 10, ove si parla appunto di un *κύκλος* (847, 6) delle cose umane, come delle costituzioni.

⁵¹ VON FRITZ, *Mix. Const.*, p. 68.

⁵² CIC., *De Finibus*, V, 4, 11. Cfr. O. REGENBOGEN, *Theophrastus*, RE, Suppl. VII, 1519, 11 e ss.

questa teoria si sente anche nel I libro della *Repubblica* di Cicerone⁵³. « *Miri sunt orbes et quasi circuitus in rebus publicis commutationum et vicissitudinum* ».

Dunque non solo Polibio afferma la dottrina dell'anaciclosi giacché è espressa anche da Tacito, il quale, se pure ammette la stabilità di un governo, ne esclude comunque l'eternità: « *cunctas nationes et orbes populus aut primores aut singuli regunt; delecta ex iis et consociata rei publicae forma laudari facilius quam evenire, vel si eventit, haud diuturna esse potest* »⁵⁴. Questa concezione delle variazioni dei governi che, pur potendo trovare un regime equilibrato e quindi una relativa tranquillità, non possono tuttavia sottrarsi alla legge del divenire ciclico che ne governa i mutamenti, è notevolmente diffusa e facilmente rintracciabile nel pensiero politico dell'antichità greco-romana, e risale, come abbiamo visto, fino a Platone e Aristotele.

Quello che mi è parso indicativo e interessante mostrare nell'opera di Polibio, è che pur nelle oscillazioni del suo pensiero tra l'irrevocabilità della legge ciclica e la sua cristallizzazione in una delle forme apparentemente più perfette di regime politico, e anzi, nonostante queste oscillazioni, la categoria del ciclo è radicata nel suo pensiero al punto che si può definire una vera e propria *forma mentis*. Come bene dice il Roveri: « non si può in nessun modo prescindere dalla chiusa circolarità del pensiero polibiano, impostato su una visione naturalistica di fondo che predetermina l'evento come espressione di una legge alla quale è soggetto e che esso stesso produce quale significazione logica e motivazione causale di storia »⁵⁵.

⁵³ CIC., *De Rep.*, I, 44.

⁵⁴ TAC., *Ann.*, IV, 33.

⁵⁵ ROVERI, *Pol.*, p. 171.

CAPITOLO XIV

MOTIVI TEORETICI NELL'IDEA DI CICLO

Dall'esame fin qui condotto dell'idea di ciclo nel suo sviluppo storico fino ad Aristotele, mi sembra che si possano trarre alcune conclusioni riguardo le implicazioni teoretiche che questo concetto comporta, riguardo quei principii logici e filosofici cioè che costituiscono alcuni dei fondamenti e dei problemi principali nella storia del pensiero occidentale.

Attraverso lo studio della concezione ciclica nella filosofia greca si può osservare come tale idea si sia venuta trasformando lungo il tempo dalla sua prima arcaica formulazione, fino all'età classica, e nel corso del suo sviluppo abbia compiuto alcuni importanti passaggi che ricorderò ora brevemente.

Innanzitutto l'idea di ciclo, che trae le sue lontane origini dal sentimento religioso indo-mediterraneo oltreché dall'osservazione empirica degli eventi naturali, acquista, a contatto col pensiero greco, un carattere eminentemente razionale e si configura subito come un primo tentativo di *c o m p r e n s i o n e* del divenire, come espressione della legge meccanica e necessaria a cui sono sottoposti l'universo e l'uomo senza possibilità di scelta. In questa fase iniziale della dottrina, che si esprime in modo compiuto nella setta mistica degli « orfici », la divinità è posta di fronte e fuori dal ciclo e intesa come aspirazione dell'uomo a sottrarsi ad un destino che non può essere modificato né dalle sue proprie forze, né dall'intercessione divina, in quanto Dio è posto, come ho detto, al di là della struttura cosmica dominata dalla legge del ciclo.

Questa legge comporta il mito dell'« eterno ritorno », espresso nella diffusa dottrina del « Grande Anno », che assume il significato di un supremo tentativo di annullamento dell'irreversibilità del tempo, reso possibile dalla sua direzione circolare. Questo sottintende che non si produce nulla di nuovo nel mondo, e il concetto di ciclo si collega così

strettamente al principio, proprio del pensiero greco, dell'impossibilità della creazione *ex nihilo*, e dell'annientamento *in nihilum*¹.

La prima formulazione piú coscientemente filosofica dell'idea di ciclo compiuta, per quanto sappiamo, da Anassimandro, comporta, oltre al « principio di conservazione della materia », anche un secondo elemento e cioè il « principio d'indifferenza », che non è altro che l'applicazione del « principio di ragion sufficiente ». Basandosi su questo, Anassimandro nega che avvengano scelte privilegiate nello spazio e nel tempo senza una ragione sufficiente. La necessità logica, quindi, spiega l'idea dell'« eterno ritorno » e assicura l'eternità del mondo e l'infinito ripetersi del destino umano. Nella filosofia di Anassimandro il ciclo, in quanto norma razionale del divenire cosmico, si configura come legge meccanica immanente al mondo.

Questa prima fase dell'evoluzione del concetto di ciclo si compie nella specifica formulazione pitagorica della dottrina dell'« eterno ritorno » rigidamente dedotta dall'osservazione della regolarità e della matematica armonia delle rivoluzioni celesti. È evidente che la concezione della ripetizione identica del divenire nelle fasi successive del mondo non è che la logica conseguenza del postulato che tutte le cose sono numeri e che i periodi del divenire celeste e terrestre sono commensurabili tra loro. La definizione pitagorica di « Grande Anno » si spezza con la scoperta del numero irrazionale e l'idea di ciclo, che permane tuttavia come caratteristica del pensiero greco, compie alcune notevoli variazioni.

Dai frammenti eraclitei questa evoluzione si può osservare in modo particolarmente evidente: in Eraclito infatti, il mutamento perenne e l'identità degli opposti consentono di definire il mondo come un ciclo incessante di metamorfosi delle cose in fuoco e del fuoco nelle cose. In

¹ È per altro da notare che l'idea di ciclo, almeno per una volta, a quanto mi risulta, si è attuata anche ammettendo la teoria opposta nel sofista Seniade di Corinto. Sappiamo infatti da una testimonianza di SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, VII, 53 (= DK 81) che: « tutto quello che si crea, nasce dal non essere e nel non essere si distrugge tutto quello che si distrugge » (trad. UNTERSTEINER).

In questo caso, per altro, non si ha un ciclo implicante il ritorno delle medesime cose, ma solo la rappresentazione di un modo del divenire che è ciclico in quanto si ritorna eternamente a un punto di partenza che questa volta è il non essere. Questa è una concezione evidentemente anomala nel pensiero greco, che non ammette la nascita dal nulla, pur rimanendo greca secondo una struttura ontologica a schema ciclico. Cfr. a questo proposito: M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1967², II, p. 253.

questo modo il movimento circolare cessa di essere la legge che governa il divenire in senso storico, per acquistare significato di movimento proprio della via del Logos, significato questo ampiamente ripreso e approfondito da Platone e da Aristotele. Dopo la momentanea negazione eleatica, la legge ciclica si afferma nella dottrina di Empedocle come norma da cui dipendono tanto il macrocosmo quanto il microcosmo, sottoposti entrambi ad una perenne alternanza di colpa e di purificazione, di nascita e di morte. In questa fase l'azione dell'Amore e dell'Odio è governata dall'Ananke, espressione appunto dell'essenza del ciclo che, come forza immanente, regola il divenire.

Con Anassagora si verifica quella netta distinzione tra principio spirituale concepito come un *altr o* e mondo fisico sottoposto all'alternanza ciclica degli eventi, che prova ancora una volta l'impossibilità della coesistenza tra la divinità trascendente e la materia caratterizzata da una sua legge propria, il ciclo.

L'ultima fase con cui si conclude, nell'età classica, la parabola del concetto in esame consiste nella trasformazione del ciclo meccanico nel ciclo divino. Nella concezione platonica l'aspirazione dell'uomo ad uscire dal ciclo, cioè dalla legge intesa ancora come espressione dell'ineluttabilità del destino, che era stata portata alla massima esasperazione nei versi incisi sulle laminette auree, è soddisfatta divinizzando quello stesso ciclo, e facendone espressione della *φρόνησις*. L'uomo cioè attua pienamente il proprio essere, non sottraendosi alla legge che lo sovrasta, ma, anzi, con l'entrare a farne parte muovendosi in cerchio nella contemplazione dell'intelligibile che si manifesta nella perfezione del moto circolare percorso dagli astri, gli dèi visibili.

Il processo di divinizzazione del ciclo è ripreso e sviluppato da Aristotele che, attribuendo ad ogni sfera un motore immobile, dotato di un corpo della massima perfezione, compie la materializzazione del divino rendendo il movimento ciclico autonomo rispetto al primo motore immobile, trascendente il mondo e la sua legge che, per definizione, non crea e non conosce.

Dall'altra parte però il moto circolare acquista con Aristotele il valore di norma nella quale si esprime l'eternità dell'uomo. È all'interno della ininterrotta catena della generazione che si realizza l'immortalità della stirpe: « l'uomo genera l'uomo ».

In questo senso si può dire che il movimento circolare esprime ciò che vi è di più simile alla forma, alla misura razionale, a ciò che permane. Così nel moto ciclico divinizzato, diventato

cioè espressione dell'aspirazione umana a realizzarsi, l'uomo vede l'eternità di se stesso.

La storia del ciclo nel pensiero greco avrà vari sviluppi e alterne vicende. Quello che interessa qui rilevare è il carattere eminentemente greco della concezione. Tanto è vero che la ritroviamo ancora varie volte fino alla conclusione del mondo antico.

Richiamandoci a quanto abbiamo detto sulla dottrina ciclica degli stoici antichi, non stupirà di ritrovarla inserita nel sistema cosmico di Posidonio. Anche secondo questo autore la trasformazione degli elementi l'uno nell'altro è sottoposta a un processo di carattere ciclico². La condensazione dell'etere produce l'aria; la terra si trasforma in acqua e questa in aria per poi volatilizzarsi di nuovo nell'etere. « Quando questo mutarsi degli elementi l'uno nell'altro è quasi perfettamente uguale, allora la trasformazione ascendente supera quella discendente per una frazione certo solo molto piccola, cosicché tutti gli elementi si risolvono di nuovo nel fuoco per ricostituire quindi il mondo nel medesimo modo di prima »³.

Dimostrata la tenacia di questa dottrina nell'età antica e in quella ellenistica, non sarà altro che la conseguenza naturale di un'idea tante volte ripresa nella storia del pensiero greco, il ritrovarla nel neoplatonismo a cominciare da Plotino. Questo filosofo, che ha molto sentito l'influenza del pensiero stoico, ne riecheggia la dottrina del ritorno ciclico del mondo al medesimo punto di partenza: *εἰς τὸ αὐτὸ καθίσταμενον*⁴, opponendosi alla concezione dell'inizio e della fine del mondo⁵. « In verità l'universo... è già sufficiente a se stesso e lo sarà sempre, poiché si svolge in periodi secondo proporzioni perennemente fisse e periodicamente si ristabilisce allo stesso stato secondo misure di presta-

² La durata di questo processo non può essere determinata con precisione: cfr. CIC., *De nat. deor.*, II, 20, 51; CIC., *De div.*, I, 19, 36.

³ A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*, Berlin 1892, pp. 241-242; cfr. CIC., *De nat. deor.*, II, 46, 118; DIOG. LAERT., VII, 142. Cfr. anche: K. REINHARDT, *Poseidonios*, RE, XXII, 1, 625-626; WERNER JAEGER, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914, pp. 70 ss.; PAUL SCHUBERT, *Die Eschatologie des Poseidonios*, Leipzig 1927, pp. 46-49; MARIE LAFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, Paris 1964, p. 303.

⁴ PLOT., *Enn.*, IV, 3, 15. Cfr.: R. BEUTLER e W. THEILER, *Plotins Schriften übersetzt von R. Harder mit griech. Lesetext.*, Anmerkungen, II b; Hamburg 1962, p. 487, 12. Cfr.: SVF, II, 625.

⁵ PLOT., *Enn.*, V, 7, 1. Cfr.: ZELLER, III, 2, p. 606, n. 3.

biliti cicli vitali, e adduce ad armonia il terrestre e il supremo e lo fa corrispondere a quello... »⁶.

Anche la concezione del tempo di Plotino è, dunque, come già per i pitagorici e gli stoici, reversibile e ciclica; il mondo in quanto immagine di un'idea eterna, deve essere eterno. « Il tempo dell'universo presenta dunque quel movimento di andata e ritorno, che è come lo schema plotiniano di tutta l'esistenza; esso non è, non piú dell'universo, la produzione di una realtà originale »⁷.

La stessa idea ricompare, sotto la forma della processione circolare dell'Essere, nel neoplatonico Proclo che riecheggia ancora a distanza di molti secoli le espressioni di Alcmeone: *συνάπτει τῆ ἀρχῆ τὸ τέλος* dice Proclo⁸, riaffermando che la conversione è la garanzia dell'immortalità: « ogni essere che procede da un altro e vi ritorna ha una attività circolare *κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν*. Che se ritorna là donde procede, congiunge col principio il fine, ed è uno e continuo il suo movimento: nascendo da una parte da ciò che permane, dall'altra dal ritorno ad esso »⁹.

Il riferimento alla circolarità come sinonimo di immortalità è presente anche in Damascio, l'ultimo scolarca dell'Accademia di Atene, nel suo commento al *Filebo*¹⁰. Ma, va rilevato in Proclo un altro punto par-

⁶ PLOT., *Enn.*, IV, 3, 12. Traduz. CILENTO.

⁷ E. BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, nuova ediz. Paris 1961, p. 194. Cfr. anche per la concezione della ciclicità del tempo in Plotino: JEAN GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1959, pp. 45 ss. Notevole è la dottrina di Severo (II sec. d. C.) il quale ritiene che sebbene il mondo non abbia un'origine temporale, è tuttavia periodicamente distrutto e rinnovato (PROCL., *In Timaeum*, I, 289, 7-13; II, 95, 25; 96, 1) in altre parole, Severo tentò una mediazione fra l'interpretazione aristotelica e quella dell'antico platonismo del *Timeo* utilizzando il *Politico* (270 B). Plotino accettò l'idea della distruzione periodica nella sua discussione dell'idea degli individui singoli. PHILIP MERLAN, *The Cambridge History of later greek and early Medieval Philosophy*, edited by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, pp. 78-79.

⁸ PROCL., *Inst. Theol.*, 33, richiama, come osserva DODDS nella sua edizione degli *Elementi di Teologia*, Oxford 1963², p. 219, il famoso frammento di ALCMEONE, DK 24 B 2.

⁹ PROCL., *Inst. Theol.*, 33, traduz. MONDOLFO. Per l'interpretazione di *κυκλικὴ ἐνέργεια*, cfr. L. J. ROSÀN, *The Philosophy of Proclus. The final Phase of ancient thought*, New York 1949, p. 74: « dapprima noi abbiamo l'apprendimento dell'effetto; esso ha sempre solo una facoltà potenziale di esistere; rimane sempre nell'attività della sua causa ». Si veda anche: R. BEUTLER, *Proklos* (4) *RE*, XXIII, 1, 214-215.

¹⁰ DAMASCIUS (vulgo *Olympiodorus*), *In Platonis Philebum*, Text, Translation, Notes and Indices by L. G. WESTERINK, Amsterdam 1959. Damascio riprende anche

ticolarmente degno di attenzione. Egli afferma che il « movimento ciclico » trova la sua forza motrice nella « somiglianza », che determina la συναφή del causato con la causa: συνδεῖ δὲ πάντα ἡ ὁμοιότης (*Inst. Theol.*, XXXII). Questo passo può confermare quanto si è avuto occasione di precisare nel corso della presente ricerca, che uno dei principi, più o meno implicito, nell'idea di ciclo è appunto quello del rapporto ontologico del « simile al simile ». Proclo, che ammette, sulle orme di Aristotele, l'eternità del mondo, come logica conseguenza della sua dottrina fondata sulla circolarità del processo dell'Essere, accusa i Cristiani di aver accettata l'idea, a suo avviso assurda, della creazione dal nulla¹¹. L'idea ciclica dai Cristiani può essere accettata, infatti, solo nella forma che vediamo chiaramente espressa da Dante nel rappresentare Dio: « e' si distende in circular figura... »¹², che rappresenta la trasposizione del ciclo platonico-aristotelico da una forma politeistica ad una realtà monoteistica, che nella perfezione del ciclo trova appunto la sua perfezione.

La concezione ciclica è invece rifiutata dal cristianesimo, sia sotto il rispetto teoretico, sia sotto il rispetto storico. Per quanto riguarda il primo, possiamo ricordare l'acuta osservazione del Windelband¹³: « la caratteristica della filosofia cristiana consiste essenzialmente in questo: che nella concezione del rapporto di Dio col mondo, essa ha cercato di far valere il punto di vista etico del libero atto creativo. Attenendosi, per la sua convinzione religiosa, al concetto della personalità dell'Essere originario, concepì la derivazione del mondo da Dio non come necessità fisica o logica dello sviluppo dell'essere, ma come un atto di volontà, e quindi la creazione del mondo non fu per essa un processo eterno, ma un fatto isolato, temporaneo ».

Inoltre, e soprattutto, il cristianesimo non poteva accettare l'idea di

la dottrina classica del movimento circolare come imitazione della ragione: « διὸ ταύτη τὸν νοῦν μιμεῖται ἡ κίνησις φορὰ ». DAMASCIUS, *Dubitaciones et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem*. C. AEM. RUELLE, Paris 1889 (rist. Amsterdam 1966), vol. I, pp. 264-265.

¹¹ A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1960, I, p. 577.

¹² *Parad.*, XXX, 103. Per l'interpretazione e i rapporti del passo con la filosofia medievale vedasi: B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967², pp. 208, 213. Il medesimo concetto torna anche in: *Parad.*, XXXIII, 127-128. Si noti che in Dante il motivo del ciclo riappare anche nella fisica, cfr. *Conviv.*, III, 2, 5 e NARDI, op. cit., p. 165.

¹³ WILHELM WINDELBAND, *Storia della Filosofia*, trad. ital. ZANIBONI, Palermo s. a., I, p. 323.

ciclo sotto il rispetto storico, come dimostra la polemica condotta da diversi autori cristiani contro tale dottrina, ancora presente in quell'epoca specialmente sotto la forma stoica, e dunque piú rigorosa. Tale dottrina è in contraddizione con quella del libero arbitrio umano: « il peccato commesso da Adamo in questo mondo è stata una colpa volontaria, compiuta liberamente; se un secondo mondo, simile al nostro, succedesse a questo, il nuovo Adamo, libero come il primo, non potrebbe essere costretto a commettere lo stesso peccato; sarebbe libero di non peccare, di fare in modo, dunque, che la vita del secondo mondo non fosse affatto la ripetizione esatta della vita del primo »¹⁴.

Anche Agostino riferendosi alla dottrina del « Grande Anno » lo esclude con queste parole: « una sola volta il Cristo è morto per i nostri peccati; una sola volta è risuscitato dalla morte e non morrà mai piú »¹⁵.

¹⁴ DUHEM, *Système du Monde*, II, p. 450.

¹⁵ *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XIII.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, *Rel. Teachers* — JAMES ADAM, *The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908.
- ADAM, *Resp.* — Plato, *The Republic*, edited with critical Notes, Commentary and Appendices by JAMES ADAM, 2 voll., Cambridge 1902.
- ALFIERI, *Atomisti* — *Gli Atomisti*. Frammenti e Testimonianze, trad. e note di VITTORIO ENZO ALFIERI, Bari 1936.
- ALLAN, *Aristote* — DONALD J. ALLAN, *Aristote le Philosophe*, trad. franc., Louvain-Paris 1962.
- ARCHER-HIND, *Timaeus* — *The Timaeus of Plato*, edited with Introduction and Notes by R. D. ARCHER-HIND, London 1888.
- ARCHER-HIND, *Phaedo* — *The Phaedo of Plato*, edited by R. D. ARCHER-HIND, London 1894.
- BAILEY, *De rer. nat.* — Titi Lucreti Cari *De Rerum Natura libri sex*, edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation, and Commentary by CYRIL BAILEY, Oxford 1947.
- BAILEY, *Atomists* — CYRIL BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928.
- BAUMANN, *Argumentation* — ADOLF BAUMANN, *Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen*. Beilage zum Jahresbericht der k. Alten Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1905/1906, Würzburg 1906.
- BIGNONE, *Ar. perd.* — ETTORE BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936.
- BIGNONE, *Emp.* — ETTORE BIGNONE, *Empedocle*, Torino 1916.
- BLUCK, *Phaedo* — R. S. BLUCK, *Plato's Phaedo*, London 1955.
- BOISACQ — ÉMILE BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1923.
- BOLLACK, *Emp.* — JEAN BOLLACK, *Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris 1965.
- BUCHWALD, *Phaidros* — W. BUCHWALD, *Platon Phaidros*, herausgegeben und übersetzt, München 1964.
- BURKERT, *W. u. W.* — WALTER BURCKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962.
- BURNET, *Early Greek Phil.* — JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, London 1948⁴.

- CARLO CORBATO, *Studi senofanei*, Trieste 1952.
- CARLO CORBATO, *Postilla senofanea, 1952-1962*. « Rivista critica di storia della Filosofia », II, 1963, pp. 229-247.
- CORNFORD, *Plato's Cosmol.* — F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, The Timaeus of Plato translated with a Running Commentary, London 1952.
- CUMONT, *Lux Perpetua* — FRANZ CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris 1949.
- DEGANI, *Aion* — ENZO DEGANI, *Aion, da Omero ad Aristotele*, Padova 1961.
- D. K. — Vedasi: DIELS, *Fragmente* etc.
- DES PLACES, *Epinomis*, in: Platon, *Oeuvres complètes*, Tome XII. *Les Lois* (XI-XII), texte établi et traduit par A. DIÈS, *Epinomis* par É. DES PLACES, Paris 1956.
- DIELS, *Dox.* — *Doxographi Graeci*. Collegit, recensuit, instruxit H. DIELS, Editio iterata, Berolini et Lipsiae 1929.
- DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. verbesserte Auflage von W. KRANZ, Berlin 1951-1952.
- DIÈS, *Politique* — Platon, *Oeuvres complètes. Le Politique*. Texte établi et traduit par A. DIÈS, Paris 1935.
- A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig 1925.
- DUHEM, *Système du Monde* — PIERRE DUHEM, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Tome I et II, Paris (nouveau tirage, s. a.).
- DÜRING, *Aristoteles* — INGEMAR DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- ÉLIADE, *Éternel retour* — MIRCEA ÉLIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949.
- ÉLIADE, *Aspects* — MIRCEA ÉLIADE, *Aspects du mythe*, Paris 1963.
- ERE, *Ages of the World — Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edited by James Hasting. 13 voll., Edinburgh 1908-1926. Kirby Flower Smith, *Ages of the World*, vol. I, pp. 192-200.
- FESTUGIÈRE, *Contemplation* — A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris 1950.
- FESTUGIÈRE, *Her. Tris.* — A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu Cosmique*, Paris 1949.
- FREUDENTHAL, *Averr. Alex.* — J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel. Estr. da « Abh. der k. Preuss. Akademie der Wiss. zu Berlin vom Jahre 1884 », Berlin 1885.
- FRUTIGER, *Mythes* — PERCEVAL FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris 1930.
- KONRAD GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- GAUSS, *Handkommentar* — HERMANN GAUSS, *Handkommentar zu den Dialogen Platos*, II, 2, Bern 1958.
- GEDDES, *Phaedo* — W. D. GEDDES, *The Phaedo of Plato*, London 1885.

- GIGON, *Grands Problèmes* — OLOF GIGON, *Les grands problèmes de la Philosophie Antique*. Trad. franc., Paris 1961.
- GIGON, *Ursprung* — OLOF GIGON, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*, Basel 1945.
- GOLDSCHMIDT, *Rel. de Pl.* — VICTOR GOLDSCHMIDT, *La Religion de Platon*, Paris 1949.
- GOMPERZ, *Pensatori Greci* — THEODOR GOMPERZ, *Pensatori Greci. Storia della Filosofia Antica*. Vol. I, *Dalle origini agli Stoici*. Trad. ital., Firenze 1950³ (rist. 1967).
- GOULD, *Development* — JOHN GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge 1955.
- GREENE, *Schol. Plat.* — *Scholia Platonica* contulerunt atque investigaverunt F. De Forest Allen, Jo. Burnet, Carolus Pomeroy Parker. Omnia recognita Praefatione Indicibusque instructa edidit G. Chase Greene, « Philological Monographs », VIII, Haverfordiae MDCCCXXXVIII.
- WILLIAM CHASE GREENE, *Maira*, Harvard 1948.
- GRUBE, *Plato's Thought* — G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, London 1953 (rist. 1958).
- GUNDEL, W. U. H. — W. GUNDEL - H. GUNDEL, *Planeten*, RE XX, 2, 2017-2185.
- GUTHRIE, *Orphée* — W. K. C. GUTHRIE, *Orphée et la Religion grecque*. Trad. franc., Paris 1956.
- W. K. C. GUTHRIE, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Mans*, Methuen 1957.
- GUTHRIE, *Hist. of Phil.* — W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. I-II, Cambridge 1962, 1965.
- R. HACKFORTH, *Plato's Phaedrus* translated with Introduction and Commentary, Cambridge 1952.
- R. HACKFORTH, *Plato's Phaedo*, Cambridge 1955.
- HARDER, *Oc. Luc.* — *Ocellus Lucanus*, Text und Kommentar von RICHARD HARDER, « Neue philologische Untersuchungen », I, Berlin 1926.
- JANE HARRISON, *Kouretes and Korybantes*, E.R.E., VII, 758 a-760 b.
- J. HARRISON, *Prolegomena* — JANE ELLEN HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1922.
- HARTMANN, *Platos Logik* — NICOLAI HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, Berlin 1965 (rist. dell'ediz. del 1909).
- HEATH, *Aristarchus* — THOMAS HEATH, *Aristarchus of Samos*, Oxford 1959 (rist. della I ediz. 1913).
- WERNER JAEGER, *Paideia*, trad. ital., Firenze, vol. I, 1953²; vol. II, 1954; vol. III, 1959 (rist. 1967).
- JAEGER, *Arist.* — WERNER JAEGER, *Aristotele, prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. ital., Firenze 1934 (rist. 1968).

- JOACHIM, *De gen.* — HAROLD H. JOACHIM, Aristoteles, *De Generatione et corruptione*. Testo con introduzione e commento di H. H. JOACHIM, Oxford 1922.
- CHARLES H. KAHN, *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », Band 42, Heft 1, 1960.
- KAHN, *Anaximander* — C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.
- KERÉNYI, *Pyth. u. Orph.* — KARL KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus*, Amsterdam-Leipzig, Pantheon 1940.
- KERN, O. F. — *Orphicorum Fragmenta*, collegit OTTO KERN, Berlin 1922.
- OTTO KERN, *Die Religion der Griechen*, II, Berlin 1935.
- KERSCHENSTEINER, *Plato u. Orient* — JULA KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945.
- KERSCHENSTEINER, *Kosmos* — JULA KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, in « Zetemata », 30, München 1962.
- KIRK, *Cosmic Fragmentis* — G. S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
- KIRK-RAVEN, *Pres. Phil.* — G. S. KIRK e J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957.
- G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933 (rist. 1957 e ss.).
- KRANZ, *Kosmos* — WALTER KRANZ, *Kosmos*, in « Archiv für Begriffsgeschichte », Band 2, Teil 1, Bonn 1955.
- LANZA, *Pens. Anass.* — DIEGO LANZA, *Il pensiero di Anassagora*, « Memorie dell'Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere », vol. XXIX, fasc. 2, Milano 1965.
- LEISEGANG, *Denkformen* — HANS LEISEGANG, *Denkformen*, Berlin 1957².
- LEISEGANG, *Pal.* — HANS LEISEGANG, *Palingenesia*, RE XVIII, 3, pp. 139-148.
- LEISEGANG, *Physik* — HANS LEISEGANG, *Physik*, RE XX, 1, 1034.
- LINFORTH, *Arts of Orpheus* — IVAN M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, University of California Press 1941.
- MACCHIORO, *Eraclito* — VITTORIO MACCHIORO, *Eraclito. Nuovi Studi sull'orfismo*, Bari 1922.
- MASQUERAY, *Métr. gr.* — P. MASQUERAY, *Traité de métrique grecque*, Paris 1898.
- MAZON, *Travaux — Hésiode. Les travaux et les jours*, edition nouvelle par P. MAZON, Paris 1914.
- PHILIP MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960.
- MILHAUD, *Phil. géom.* — GASTON MILHAUD, *Les Philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris 1934.
- MIONI, *Pol.* — ELPIDIO MIONI, *Polibio*, Padova 1949.
- MONDOLFO, *Sogg. um.* — RODOLFO MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958.

- MONDOLFO, *Inf.* — RODOLFO MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.
- MORAUX, *Q. e.* — PAUL MORAUX, *Quinta essentia*, RE XXIV, 1171-1263.
- MOREAU, *Aristote* — JOSEPH MOREAU, *Aristote et son école*, Paris 1962.
- MOREAU, *Idéalisme* — JOSEPH MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris 1939.
- MOREAU, *Âme du Monde* — JOSEPH MOREAU, *L'Âme du Monde de Platon aux Stoiciens*, Paris 1939 (rist. Hildesheim, 1965).
- MOULINIER, *Orphée* — LOUIS MOULINIER, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.
- MUGLER, *Deux Thèmes* — CHARLES MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953.
- MUGLER, *Isonomie* — CHARLES MUGLER, *L'Isonomie des Atomistes*, in « Revue de Philosophie », 1956, pp. 231-234.
- MUGLER, *Phys. de Pl.* — CHARLES MUGLER, *La Physique de Platon*, Paris 1960.
- RENÉ MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris 1930.
- WILHELM NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940.
- MARTIN P. NILSSON, *Geschichte des griechischen Religion*, vol. I, München 1941.
- FRANCISCUS NOVOTNY, *Platonis Epinomis commentarius illustrata*, Pragae 1960.
- KLAUS OEHLER, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt am Main 1963.
- O. F. — Vedasi: KERN, O. F.
- OLERUD, *Macrocosmos* — ANDERS OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951.
- OLIVIERI, *Civiltà Greca* — ALESSANDRO OLIVIERI, *Civiltà Greca nell'Italia Meridionale*, Napoli 1931.
- RICHARD BROXTON ONIANS, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World Time, and Fate*. Cambridge 1951.
- PACI, *Pens. Pres.* — ENZO PACI, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957.
- JEAN PÉPIN, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, Paris 1964.
- PETTAZZONI, *Misteri* — RAFFAELE PETTAZZONI, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.
- PETZOLDT, *Weltproblem* — J. PETZOLDT, *Das Weltproblem*, Berlin 1921.
- MAX POHLENZ, *Stadtsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Leipzig 1923.
- PRZYLUKSKI, *Grande Déesse* — J. PRZYLUKSKI, *La Grande Déesse*, Paris 1950.
- RANDALL, *Aristotle* — JOHN HERMAN RANDALL, *Aristotle*, New York 1960.
- CH. D. RANKIN, *Plato and the Individual*, London 1964.
- RE — PAULY, WISSOWA, KROLL, MITTELHAUS, ZIEGLER, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894...
- REINHARDT, *Parmenides* — KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.

- KARL REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer*, «Hermes», 77, 1942, 1 ss., ora in: *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, pp. 41-71.
- REITZENSTEIN, *Antike u. Christentum* — RICHARD REITZENSTEIN, *Antike und Christentum. Vier religionsgeschichtliche Aufsätze*, Darmstadt 1963.
- ABEL REY, *La Jeunesse de la Science Grecque*, Paris 1933.
- RIVAUD, *Problème du devenir* — ALBERT RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière*, Paris 1906.
- LÉON ROBIN, *Storia del pensiero greco*, trad. ital., 1962.
- ROBIN, *Pensiero greco* — LÉON ROBIN, *Storia del pensiero greco*, trad. ital., 1962.
- ROBIN, *De rer. nat.* — Lucrèce, *De Rerum Natura*, commentaire exégétique et critique par ALFRED ERNOUT et LÉON ROBIN, Paris 1925.
- ROBIN, *Théorie de l'amour* — LÉON ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908.
- THOMAS G. ROSENMEYER, *Hesiod and Historiography*, in «Hermes», 85, 1957, pp. 275-276.
- ROSTAGNI, *Verbo Pit.* — AUGUSTO ROSTAGNI, *Il Verbo di Pitagora*, Torino 1924.
- ROVERI, *Pol.* — ATTILIO ROVERI, *Studi su Polibio*. «Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica», XVII, Bologna 1964.
- RYFFEL, *Met.* — HEINRICH RYFFEL, *ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ; der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949.
- SAMBURSKY, *Mondo fisico* — S. SAMBURSKY, *Il mondo fisico dei Greci*, trad. ital., Milano 1959.
- RUDOLF SCHOTTLAENDER, *Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen*, Berlin 1964.
- SCHRECKENBERG, *Ananke* — HEINZ SCHRECKENBERG, *Ananke Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München 1964.
- SCHUHL, *Essai* — PIERRE MAXIME SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949.
- SCHWABL, *Weltschöpfung* — HANS SCHWABL, *Weltschöpfung*, RE, Suppl. IX, 1433-1582.
- SELIGMAN, *Apeiron* — PAUL SELIGMAN, *The «Apeiron» of Anaximander*, London 1962.
- FRIEDRICH SOLMSEN, *Plato's Theology*, New York 1942.
- STALLMACH, *Dyn. und En.* — JOSEPH STALLMACH, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zum Problemgeschichte vom Möglichkeit*, Meisenheim am Glan 1959.
- D. STEINMETZ, *Xenophanesstudien*, «Rheinisches Museum», 109, 1966, pp. 13-73.
- STENZEL, *Pl. Educ.* — JULIUS STENZEL, *Platone Educatore*, trad. ital., Bari 1966³.
- STENZEL, ΖΩΙΟΝ u. ΚΙΝΗΣΙΣ — JULIUS STENZEL, *Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: ΖΩΙΟΝ und ΚΙΝΗΣΙΣ*, edito nel 1914, ora in «Kleine Schriften», Darmstadt 1956.

- STRAINGE-LONG, *A Study* — HERBERT STRAINGE-LONG, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton 1948.
- SUSEMIHL, *Pl.* — FRANZ SUSEMIHL, *Genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie*, 1855-1860, rist. Osnabrück 1967.
- LEONARDO TARÁN, *Parménides*, Princeton 1965.
- TAYLOR, *Timaeus* — *A Commentary on Plato's Timaeus* by A. E. TAYLOR, Oxford 1928.
- G. TEICHMÜLLER — *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Gotha 1876-1879 (rist. 1965).
- TEICHMÜLLER, *Studien* — GUSTAV TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin 1874 (rist. Hildesheim 1966).
- THOMPSON, *The Phaedrus of Plato* — W. H. THOMPSON, *The Phaedrus of Plato with English Notes and Dissertations*, London 1868.
- ERICH THUMMER, *Die Religiosität Pindars*, Innsbruck 1957.
- UEBERWEG-PRAECHTER — FRIEDRICH UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1. Teil: *Die Philosophie des Altertums*, herausgegeben von K. PRAECHTER, 13. Aufl., unveränderter photom. Nachdruck der 12. Aufl., Basel 1953.
- UNTERSTEINER, *Resp. X* — Platone, *Repubblica, libro X*. Studio introduttivo, testo greco e commento a cura di MARIO UNTERSTEINER, Napoli 1966.
- UNTERSTEINER, *Parmenide* — Parmenide, *Testimonianze e Frammenti* a cura di MARIO UNTERSTEINER, Firenze 1958.
- UNTERSTEINER, *Senofane* — Senofane, *Testimonianze e Frammenti*, a cura di MARIO UNTERSTEINER, Firenze 1955.
- UNTERSTEINER, *Fisiologia* — MARIO UNTERSTEINER, *La Fisiologia del mito*, Milano 1946.
- UNTERSTEINER, *Della Filos.* — MARIO UNTERSTEINER, Aristotele, *Della Filosofia*, introduzione, testo, traduzione, commento esegetico, Roma 1963.
- RICHARD VOLKMANN, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, Leipzig 1885 (rist. Hildesheim 1963).
- VAN DER WAERDEN, *Das grosse Jahr* — B. L. VAN DER WAERDEN, *Das grosse Jahr u. die ewige Wiederkehr*, «Hermes», 80, 1952, pp. 129-155.
- VAN GRONINGEN, *Comp. Litt.* — *La composition littéraire archaïque grecque* par B. A. VAN GRONINGEN, Amsterdam 1958.
- VON ARNIM, *Entstehung* — HANS VON ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien», Philos.-hist. Kl., 212. Bd., 5. Abh., Wien 1931.
- KURT VON FRITZ, *Philippos von Opus*, RE, XIX, 2, 2351-2366.
- VON FRITZ, *Mix. Const.* — KURT VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, New York 1954.
- ULRICH VON WILAMOWITZ — *Kleine Schriften*, V, 2: *Glaube und Sage*, Berlin 1937.

- WILAMOWITZ, *Glaube* — ULRICH VON WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, 2 Bd., Berlin 1931-1932.
- WALZER, *Eraclito* — RICARDUS WALZER, *Eraclito - Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Firenze 1939. Riproduzione fototipica, Hildesheim 1964.
- WEIL, *Archéologie* — RAYMOND WEIL, *L'« Archéologie » de Platon*, Paris 1959.
- EDUARD ZELLER — *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 2, Leipzig 1920.
- ZELLER-MONDOLFO, *Filosofia dei Greci* — EDUARD ZELLER, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze Parte I, vol. 1, 1932; 2, 1938; 4, 1961. Traduzione e aggiornamenti di RODOLFO MONDOLFO.
- ZAFIROPULO, *Anax.* — JEAN ZAFIROPULO, *Anaxagore de Clazomène. Théorie et Fragments*, Paris 1948.
- KONRAT ZIEGLER, *Orphische Dichtung*, RE, XVIII, 2, 1321-1417.
- ZIELINSKI, *Istoriosofia* — THADDAEUS ZIELINSKI, *L'Istoriosofia greca paragonata a quella degli Ebrei*, in: « Iresione », Tomus II, Leopoli 1936.

Stampato nel giugno 1968
presso la Tipografia Editoriale
Vittore Gualandi di Vicenza