

Pitagora e i pitagorici: l'anima

Per quel che riguarda la filosofia 'presocratica', gli storici della filosofia antica fanno una distinzione tra tradizione ionica e tradizione italiana. Noi abbiamo iniziato a vedere la *tradizione ionica* con Talete, Anassimandro e Anassimene. Adesso ci rivolgiamo alla *tradizione italiana* che, sebbene emigrata dalla Ionia (Pitagora infatti nacque a Samo, isola greca dell'Egeo poco distante dalle coste della Turchia, appunto l'antica Ionia), presenta delle caratteristiche proprie: mentre infatti la 'scuola ionica' è caratterizzata dalle speculazioni cosmologiche che iniziano con Talete, la 'scuola italiana' è interessata alle ricerche psicologiche e riguardanti la natura dell'uomo.

Il principe della scuola italiana fu Pitagora, nato nell'ultimo quarto del VI secolo a.C. a Samo. Verso i trent'anni, emigrò verso il sud Italia, dove praticò la filosofia e la politica, prima a Crotone, poi a Metaponto.

Ciò che colpisce è che la dossografia su Pitagora è particolarmente ricca: possediamo molte più testimonianze sulla vita e la dottrina di Pitagora, che sugli altri presocratici. Aggiungiamo che Pitagora fu uno dei pochi presocratici il cui nome fu associato a una scuola o setta filosofico-religiosa.

Sembra che Pitagora non abbia scritto nulla (vedi DL VIII, 6.8, **14 A 19**; Giamblico, **A 17**; Galeno, **A 18**). Quello che successe in seguito è che gli affiliati della sua setta gli attribuiscono una grande quantità di punti di vista e teorie: alcuni giunsero a scrivere opere a suo nome. Da tutti questi suoi cultori emerse una figura impressionante: in particolare, attribuirono a Pitagora una conoscenza e una pratica approfondita delle scienze matematiche: un teorema (che porta il suo nome), grandi progressi in astronomia e armonia, elaborate concezioni, fisiche e metafisiche, basate sull'aritmetica. Tutto ciò, però, è pura fantasia, frutto di un culto del filosofo successivo. Abbiamo così due problemi con Pitagora: (1) l'attribuzione anacronistica di dottrine e scoperte matematiche (il teorema non fu scoperto da lui); (2) una totale mancanza di affidabilità della maggior parte delle fonti che riportano le sue dottrine, persone come Giamblico e Porfirio, appartenenti alla scuola platonica.

Qui, infatti, si presenta il problema per una considerazione del pitagorismo: e cioè, il fatto che si è verificato un *sincretismo* (cioè, un assemblamento più o meno unificato) *tra pitagorismo e platonismo* o, se si vuole, una *platonizzazione del pitagorismo*. Platone e i suoi seguaci furono influenzati dalle speculazioni pitagoriche in scienza e metafisica. I loro

interessi provocarono appunto un sincretismo, che finì per attribuire al pitagorismo delle dottrine che erano frutto di questa unificazione-contaminazione. Ne risultò un Pitagora sistematico, che però non risale a prima di Speusippo, allievo e successore di Platone. Ci fu un altro episodio, su cui non mi soffermo, ma che contribuì a complicare le cose: uno scisma all'interno dei seguaci di Pitagora, che rivendicarono rispettivamente un'accentuazione dell'aspetto matematico (*matematici*; come vedremo tra poco, però, nella tradizione non c'è alcuna evidenza che sostiene un Pitagora matematico), o di quello aforistico religioso (*acousmatici*, da *acousma*, precetto?). La nostra ignoranza, però, non è totale.

Per prima cosa, possediamo una testimonianza di Eraclito, suo quasi contemporaneo. Pur ritenendo la sapienza di Pitagora erudita ma fraudolenta (*kakotechnie*), Eraclito ci assicura che «Pitagora praticò la ricerca più di tutti gli altri uomini» (22 B 129 DK, p. 373 tr. it.). Eraclito non spiega in che cosa consistesse la ricerca di Pitagora; troviamo però in Porfirio, filosofo vissuto molti secoli dopo e, a dir la verità, responsabile della platonizzazione di Pitagora, un bilancio che sembra plausibile e alquanto prudente degli interessi e delle dottrine di Pitagora. Tale bilancio è tratto da Dicearco, allievo di Aristotele (che quindi scrive due secoli dopo Pitagora).

14 A 8a DK (Porfirio, *Vita di Pitagora*, 19), pp. 225-227 tr. it. (Porfirio riporta quello che dice Dicearco):

«ciò che Pitagora diceva a quanti giungevano per ascoltarlo, non può essere formulato con certezza: in effetti, regnava tra loro un silenzio eccezionale. Tuttavia, i punti ammessi sono i seguenti: prima di tutto, che *l'anima è immortale*; inoltre, che *essa trasmigra in altre specie di animali*; inoltre, che in periodi determinati, *ciò che è stato rinasce*, che nulla è assolutamente nuovo; e che *bisogna riconoscere la stessa specie a tutti gli esseri* che ricevono la vita. In effetti sono questi, secondo la tradizione, le dottrine che Pitagora per primo introdusse in Grecia».

Si noterà prima di tutto che Porfirio non attribuisce a Pitagora alcun interesse per la natura: in questo senso Pitagora non era un *physikos*. Porfirio non attribuisce neppure un interesse di Pitagora per le scienze matematiche, sebbene la tradizione pitagorica si sia in seguito precisata come matematica (si pensi al teorema che porta il suo nome, e che non è stato da lui scoperto).

In compenso, Porfirio insiste sul fatto che Pitagora si sia interessato all'anima. *Immortalità dell'anima, metempsicosi* (o dottrina della trasmigrazione delle anime, che si incarnano in una serie di corpi, umani e non umani): queste le dottrine principali di Pitagora, a cui si aggiunge quella *dell'eterno ritorno*.

(1) *Metempsicosi*

Dicearco scrive due secoli dopo Pitagora. Ci sono segni evidenti dell'attribuzione di tale dottrina a Pitagora prima di Dicearco?

Aristotele (*de anima* 407b20 = **58 B 39 DK**, p. 955 tr. it.) si riferisce alla metempsicosi come a un 'mito' pitagorico; Platone, che sostiene a più riprese la dottrina della trasmigrazione delle anime (vedi *Menone*, 81 AD; *Fedone*, 70 A, ecc.), curiosamente non menziona mai Pitagora come padre di tale dottrina (però menziona dei pitagorici successivi, come Filolao: cf. *Fedone*, 61b).

Abbiamo però un' allusione a Pitagora e alla dottrina della metempsicosi in alcuni versi di Senofane (altro filosofo di cui ci occuperemo prossimamente):

21 B 7 DK (Diogene Laerzio, VIII, 36, pp. 301-303 tr. it.):

«si dice che un giorno, passando vicino a qualcuno che maltrattava un cane, [Pitagora], colmo di compassione, pronunciò queste parole:

smettila di colpirlo! La sua *anima* la sento, è quella di un amico che ho riconosciuto dal timbro della voce ».

Sebbene i versi di Senofane non costituiscano un passo dossografico, non c'è ragione di dubitare che Diogene Laerzio stia riportando una dottrina di Pitagora.

Purtroppo non sappiamo nulla di più: né per quali ragioni Pitagora abbia adottato la dottrina della metempsicosi, né come l'abbia articolata. Ma quello che qui interessa è il nocciolo della teoria, che ha una sua importanza filosofica: e cioè che, alla morte, l'anima di un uomo può abbandonare il suo corpo e animarne un altro.

Ciò che ora segue è una spiegazione, plausibile ma congetturale (e basata su fonti un po' dubbie perché riportano delle leggende), della dottrina di Pitagora sulla metempsicosi. Probabilmente non c'è una novità concettuale: si tratta di vecchie credenze. La novità consiste piuttosto nell'aver unito due vecchie credenze:

- 1- gli uomini sopravvivono alla loro morte grazie alla *psyche*;
- 2- essi assumono una nuova forma, o aspetto, o corpo.

La domanda che allora possiamo porci è la seguente:

- che tipo di *psyche* presuppone la dottrina della metempsicosi?

Un'*anima personale*, che sopravvive alla morte del corpo. Pitagora, nella storia narrata da Senofane, riconosce il cane come suo amico: quando l'anima si muove, trasmigra, *io mi muovo con essa*, e se si incarna in *a*, diventa *a* (e io *divento a*). Il che implica che io non mi identifico con il

corpo o le sue parti (perché posso trasmigrare), ma con la mia *psyche*, che rimane la stessa nella trasmigrazione, e che quindi è individuale.

La storia delle origini della concezione dell'anima è oscura. Non si vuole sostenere che Pitagora abbia chiaramente articolato il concetto di *psyche*, o che nella filosofia antica *più antica* vi sia una concezione uniforme della *psyche* (abbiamo già visto due passi, in Talete e in Anassimene, che mostrano due idee di *psyche* un po' diverse: una è l'idea dell'anima come animatore, l'altra come soffio o aria, certamente non personali). Quello che però si può dire a proposito di Pitagora è che se egli sostiene la metempsicosi, allora sostiene la teoria della sopravvivenza personale. La sopravvivenza ha il modo della trasmigrazione. Quindi, l'anima di Pitagora ha qualcosa di più di quella di Talete o di Anassimene: essa è la sede della coscienza e della personalità.

Un'altra domanda fondamentale è la seguente:

- la metempsicosi, così com'è formulata da Pitagora, è un dogma religioso o una tesi filosofica?

Molto dell'interesse dipende dalla possibilità di legare questa teoria alla propria esperienza personale (consapevole) e alla memoria (come farà Platone, che collegherà la teoria della metempsicosi alla reminiscenza).

Esperienza personale

Vi sono molte antiche testimonianze che presentano varie liste delle incarnazioni di Pitagora, che sembrano derivare da lui. Una versione fornita da Eraclide Pontico, allievo di Platone, presenta le varie incarnazioni di Pitagora come *consapevoli e da lui ricordate*: di queste esperienze, si dice, Pitagora conservava una memoria oltre-tombale.

Diogene Laerzio VIII, 4-5 = **14 A 8 DK** (p. 225 tr. it.)

«Riferisce Eraclide Pontico...s'è detto serbava il ricordo»

Pitagora *dice* di se stesso che si è incarnato molte volte (in Etalide, Euforbo, che viene ucciso da Menelao; poi in Ermotimo; poi in Pirro, poi in Pitagora).

Memoria

Pitagora *si ricorda* di tutto ciò che gli è successo in vita e , *una volta morto*, conserva la stessa memoria. Nel passo si insiste sul fatto *che Pitagora si ricorda ogni cosa della sua vita*, e delle sue vite precedenti: questa insistenza non è casuale. Inoltre, i pitagorici più tardi erano devoti alla *mnemotecnica*: secondo Giamblico (**58 D 1 DK**, *Sentenze pitagoriche*

e *Vita pitagorica* di Aristosseno, p. 967 tr. it.), «un pitagorico non scende dal letto se prima non ricorda tutto ciò che è successo il giorno precedente». E' plausibile connettere questi discorsi con la metempsirosi: una memoria acuta e ben esercitata può far ricordare la tua vita, senza limiti di spazio e di tempo...

L'argomento che Eraclide Pontico sembra attribuire a Pitagora si basa su una memoria esperienziale, su un contenuto mentale-pittorico (ho fatto questo; mi è successo quell'altro). L'argomento è il seguente:

- (1) Pitagora ricorda di essere stato ucciso da Menelao a Troia durante la sera del 1 Aprile 1084 a.C.
- (2) Euforbo fu ucciso da Menelao a Troia durante la sera del 1 aprile 1084 a. C.
- (3) Quindi: Pitagora è identico a Euforbo.

Ovviamente tale argomento è sospetto, e Pitagora può essere preso come ciarlatano, dal momento che risulta francamente inusuale ricordarsi di essere stato ucciso (vedi per esempio Eraclito, fr. 129 in Diogene Laerzio VIII, 6 = **22 B 129 DK**, p. 373 tr. it.) che sbeffeggia il sapere fraudolento di Pitagora).

Al di là di questo, però, vi sono due condizioni interessanti che rendono almeno possibile la metempsirosi:

- (i) che io mi possa ricordare di una esperienza personale in una vita precedente
- (ii) che sia consapevole del contenuto di questa esperienza personale.

L'ultima osservazione da fare è la seguente: Pitagora era consapevole del fatto che lo si potesse prendere per un ciarlatano. Un'ennesima testimonianza (Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica*, X, 6, 2), che riprende la storia di Euforbo ucciso da Menelao, dice la cosa seguente:

alcuni testimoni si trovano con Pitagora ad Argo. Egli vede uno scudo inchiodato che fa parte del bottino di Troia, e scoppia in lacrime. Gli domandano la ragione, ed egli risponde che quello scudo era suo quando era Euforbo. Di fronte allo scetticismo dei presenti, egli dice: vi mostrerò un segno della verità di ciò che dico. E in effetti, all'interno dello scudo si trova un'iscrizione che dice 'di Euforbo'. Gli argivi quindi finiscono per credergli.

Se questa testimonianza è un falso, tuttavia è ben trovata, perché effettivamente esibisce un segno sicuro che può plausibilmente derivare da un'esperienza passata.

Capita spesso con la memoria: se dico: “sono stata a mangiare da Gualtiero Marchesi”, e il mio interlocutore non ci crede, posso descrivere il ristorante, dire cos'ho mangiato, raccontare della conversazione che ho

avuto con lo chef. Similmente, Pitagora ha potuto esibire dei segni chiari e comprensibili della sua esperienza. Più o meno convincenti, ovviamente. Non si dimostra nulla: ma il punto non è questo. Il punto è che Pitagora fornisce alcuni segni evidenti della sua passata esperienza.

(2) immortalità dell'anima (Alcmeone di Crotona)

Secondo Dicaarco (vedi *supra*, **14 A 8a DK**, p. 225 tr.it.), Pitagora ha creduto nell'immortalità dell'anima. Ora, la metempsicosi di per sé non implica l'immortalità: infatti, un gatto ha nove vite, può cioè trasmigrare in nove corpi di gatto, e poi basta. Ora quindi bisogna chiedersi come Pitagora giustificasse l'immortalità. Purtroppo non abbiamo nessuna risposta. Né va meglio con gli altri presocratici: alcuni di loro (per esempio Talete, o Eraclito) pare abbiano sostenuto l'immortalità dell'anima, ma in modo dogmatico, senza cioè un argomento (o comunque, le fonti non riportano alcun argomento).

L'unica eccezione è rappresentata da Alcmeone di Crotona, eminente fisico, filosofo, attivo probabilmente all'inizio del V secolo a.C., e quindi contemporaneo più giovane di Pitagora. Filosofeggia a Crotona, dove si trova Pitagora, e fu suo discepolo, come ci dice Diogene Laerzio (**24 A 1 DK**, p. 435 tr.it.). Alcmeone aveva vari interessi, che spaziavano dalla medicina alla filosofia della natura: ma pare che i suoi interessi principali riguardassero la filosofia dell'uomo. Alcmeone presenta un argomento a favore dell'immortalità dell'anima, che verrà adottato da Platone nel *Fedro*. Possiamo quindi considerare questo argomento in quanto derivante dalla scuola pitagorica, se non da Pitagora in persona.

Possediamo tale argomento per testimonianza, non per citazione diretta. Siccome le fonti che riportano l'argomento, attribuendolo espressamente a Alcmeone, sono almeno tre, il primo problema che si pone è quello di ricostruire l'argomento.

(1) Aristotele, *de anima* 405a29-b1 (**A 12 DK**, p. 437 tr. it.):
«un'opinione affine...e tutto quanto il cielo».

(2) Diogene Laerzio, VIII, 83 (**A 1 DK**, p. 431 tr. it.):
«Affermava poi...come il sole».

(3) Aezio, *De placitis reliquiae*, V, 3, 3 (**A 12 DK**, p. 437 tr. it.):
«Alcmeone...affine alle cose divine».

Consideriamo allora Aristotele e i dossografi per la ricostruzione dell'argomento di Alcmeone.

Ciò che le tre versioni riportano si può esprimere in tre proposizioni:

- (1) le *psychai* si muovono sempre
- (2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini
- (3) le *psychai* sono immortali.
- (4)

Diogene:

presenta le tre proposizioni senza nessun legame inferenziale chiaro: egli dice infatti che Alcmeone affermava che l'anima è immortale (3) e che si muove continuamente (1) *come* il sole (2). Invece, Aristotele e Aezio sembrano presentare un argomento che va da (1) a (3).

Aristotele:

l'anima è immortale *perché* assomiglia alle cose immortali; e assomiglia alle cose immortali *in quanto* si muove sempre (perché le cose divine come luna, sole e stelle si muovono ininterrottamente)

Aristotele quindi pensa che da

(1) le *psychai* si muovono sempre
deriva

(2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini
e che da (2) derivi

(3) le *psychai* sono immortali.

L'argomento di Aristotele è quindi una debole analogia: le *psychai* sono simili ai corpi celesti sotto un rispetto (cioè si muovono continuamente); quindi, sono simili ai corpi celesti anche sotto un altro rispetto: esse sono immortali. Ovviamente l'argomento non è valido: a questa stregua, infatti, potremmo inferire che le *psychai* sono dischi piatti: infatti Aezio riporta l'opinione di Alcmeone secondo cui il sole è piatto (A 4 DK, p. 432 tr. it.).

Aezio:

Alcmeone pensa che l'anima sia una natura se-movente, in eterno movimento, e *perciò* immortale e affine alle cose divine.

Secondo Aezio, dunque, Alcmeone inferisce da

(1) le *psychai* si muovono sempre
sia

(2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini
sia

(3) le *psychai* sono immortali.

In particolare, (3) non richiede la mediazione analogica di (2), ma deriva direttamente da (1). Platone, nella sua ripresa dell'argomento di Alcmeone nel *Fedro* (vedi *infra*), supporta l'interpretazione di Aezio.

Secondo questa interpretazione, Alcmeone deve aver detto qualcosa del genere:

«le *psychai* (intese come ‘animatori’, come entità che muovono, nel senso già visto a proposito di Talete), come i corpi celesti, si muovono continuamente; quindi, come quelle cose divine, sono immortali». A differenza di Aristotele, che usa la comparazione con i corpi celesti come una premessa analogica (e quindi, di scarso valore argomentativo), Aezio (e Platone con lui) preserva il carattere deduttivo dell’argomento.

Però, per rendere l’argomento interamente esplicito, occorre aggiungere un’ulteriore premessa:

- (1) le *psychai* si muovono sempre
- (2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini
- (4) (premessa aggiunta) ciò che è *sempre* in movimento è immortale
- (3) quindi: le *psychai* sono immortali.

Da (1) e (4) segue (3). Si noterà che in questo argomento (2), coè l’analogia con i corpi celesti, non ci interessa più. Non è infatti necessaria per ‘dedurre’ l’immortalità dell’anima.

La premessa (4), che afferma che ciò che è sempre in movimento è immortale, è una verità necessaria. Secondo Aezio, le *psychai* sono sempre in movimento. L’idea è che tutti gli esseri viventi—uomini, animali, corpi celesti—si auto-muovono, cioè, si muovono senza niente di esterno che intervenga a farli muovere. Tutte le cose che hanno il potere di causare il movimento, sono vive, e quindi lo sono anche le cose che si muovono da sé. Ora, se una cosa si muove continuamente, è eternamente viva.

Più difficile è giustificare la premessa (1).

A) in che senso le *psychai* si muovono?

B) perché supporre che esse si muovano?

C) e perché accordare che esse si muovono sempre?

A) In che senso le *psychai* si muovono?

Chiamiamo in aiuto Platone che, nel *Timeo*, fornisce una spiegazione della ‘locomozione psichica’ che ha molte caratteristiche che si trovano anche in Alcmeone; la presenza di queste caratteristiche ci conduce a pensare che l’intera teoria poteva essere a lui attribuita.

Secondo Platone (*Timeo*, 44d3-6), gli dei minori, a cui il Demiurgo dà il compito di creare gli uomini

«imitarono la forma dell’universo, che è rotonda, e hanno confinato le

due rivoluzioni divine nel corpo sferico, che ora chiamiamo testa, e che è la nostra parte più divina».

Queste due divine rivoluzioni, sui cui non mi attarderò (dirò solo che sono i circoli dell'Identico e del Diverso), costituiscono la nostra *psyché*. Il cranio, quindi, rappresenta il corpo celeste: e l'anima, che si muove in esso, imita le rivoluzioni dei corpi celesti. Quindi, il movimento di cui si parla nella premessa (1) è, letteralmente, una locomozione, cioè, un movimento circolare nello spazio del cranio.

B) perché Alcmeone ha elaborato questa strana ipotesi?

Aristotele (*de anima*, 403b28-31) ci dice che alcuni credono che ciò che muove le altre cose (*l'animatore*), per muovere le altre cose, deve essere sé movente: quindi l'animatore, essendo un motore per le altre cose, è in movimento. Questo argomento è un caso particolare di un principio molto noto nella filosofia antica (tematizzato in maniera esplicita da Platone e Aristotele): quello secondo cui una cosa, per trasmettere una proprietà a un'altra cosa, deve possedere essa stessa tale proprietà. Il caso tipico è quello del fuoco: il fuoco riscalda perché possiede esso stesso la proprietà di essere caldo. Allo stesso modo, un corpo trasmette il movimento a un altro corpo perché esso stesso possiede questo movimento.

Per l'anima (o animatore) vale lo stesso principio: una *psyché* causa la locomozione: quindi essa deve muovere se stessa.

C) perché supporre che le *psychai* si muovono sempre?

Platone nel *Fedro* (245C-246A) riprende la prova di Alcmeone, e suggerisce una risposta a questa domanda:

«Ogni *animatore (psyché)* è immortale. Infatti, ciò che sempre si muove è immortale. E ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando ha cessazione di movimento ha cessazione di vita. Dunque, solamente ciò che muove se stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non abbandona mai se stesso...ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno, è inanimato (*apsychos*), e ogni corpo il cui movimento proviene dall'interno è animato (*empsychos*), perché questa è la natura dell'animatore (*psyché*). Ma se è così, e se ciò che muove se stesso non può essere altro se non un animatore (*psyché*), allora, di necessità, l'*animatore (psyché)* sarà ingenerato e immortale».

Nel passo, Platone osserva che 'ciò che muove se stesso, in quanto non abbandona se stesso, non cessa mai di muoversi'. L'affermazione è oscura, ma forse Platone vuol dire che le entità se moventi sono agenti autonomi,

il cui movimento non dipende da forze esterne; di conseguenza, le cose mosse da essi, e che si identificano con essi, si muoveranno sempre. L'argomento non funziona: il fatto che la mia *psyché* sia autonoma non implica che essa possa sopravvivere al mio cranio spezzato.

Un altro passaggio alla fine del passo analizzato suggerisce una risposta diversa. Platone dice: è proprio della natura di un animatore muovere il corpo; ora, ciò che muove se stesso non è altro che un animatore; quindi, *per necessità*, gli animatori sono immortali. Parafrasi: un animatore è, per definizione, un motore; i motori, per necessità, muovono se stessi; quindi, di necessità, gli animatori muovono; quindi, un animatore non può, a un dato momento, non essere in movimento. Quindi, gli animatori sono sempre in movimento. In altre parole, il movimento psichico è materia di necessità logica.

L'argomento dell'immortalità di Alcmeone non può essere esposto con semplicità. Dalle testimonianze che abbiamo analizzato, e dall'argomento di Platone, che è una ripresa di quello di Alcmeone, possiamo fornire la seguente parafrasi:

“io sono animato, e quindi contengo un animatore. Il mio animatore è, per definizione, un motore: infatti è, tra le altre cose, la fonte di tutti i miei movimenti. L'analisi della causazione mostra che, di necessità, i motori si muovono. Quindi, il mio animatore, si muove di necessità. E quindi, si muove sempre e in continuazione. Ora, qualunque cosa che si muove autonomamente, è viva, cosicché ogni cosa che è in continuo movimento è continuamente viva, e quindi immortale. *Ergo*, il mio animatore è immortale.

Ritorno a Pitagora:

Abbiamo tentato di fornire una prova 'pitagorica' (o almeno, mutuata da ambiente pitagorico), alla teoria dell'immortalità dell'anima propugnata da Pitagora. Torniamo ora a Pitagora, e al passo di Porfirio in cui venivano presentate appunto le sue dottrine:

14 A 8a DK (Porfirio, *Vita di Pitagora*, 19, pp. 225-227 tr. it.):

«ciò che Pitagora diceva a quanti giungevano per ascoltarlo, non può essere formulato con certezza: in effetti, regnava tra loro un silenzio eccezionale. Tuttavia, i punti ammessi sono i seguenti: prima di tutto, che *l'anima è immortale*; inoltre, che *essa trasmigra in altre specie di animali*; inoltre, che in periodi determinati, *ciò che è stato rinasce*, che nulla è assolutamente nuovo; e che *bisogna riconoscere la stessa specie a tutti gli esseri* che ricevono la vita. In effetti sono questi, secondo la tradizione, le dottrine che Pitagora per primo introdusse in Grecia».

Abbiamo visto le teorie dell'immortalità dell'anima e della metempsirosi. Associata alla metempsirosi, nel passo di Porfirio si trova la teoria secondo cui **gli uomini e gli animali non costituiscono che un sol genere**: se infatti, l'anima di un amico morto può animare il corpo di un cane, sembrerebbe che le differenze tra un uomo e un cane siano superficiali. Da qui deriva certamente la dieta vegetariana che la tradizione pitagorica ha adottato.

(3) L'eterno ritorno

La terza dottrina che Porfirio attribuisce a Pitagora è quella dell'"eterno ritorno":

58 B 34 DK (Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 732, 30-37, che riporta Eudemo, allievo di Aristotele), p. 951 tr. it.:

«Se il medesimo tempo ritorni...ragionevolmente il medesimo».

Secondo Pitagora, esiste un ritorno individuale: le nevi di un tempo ricadono e sono le stesse; in questo momento sto dando un corso su Pitagora, e in un dato momento dell'avvenire io sarò di nuovo qui, a ridare lo stesso corso...Aggiungiamo che questo corso l'ho già dato più volte, e che questo si riprodurrà all'infinito.

La teoria dell'eterno ritorno è stata considerata con favore dai filosofi successivi, gli stoici. Ai loro occhi, essa aveva il valore di una teoria scientifica, fondata su una concezione della causalità e su una fisica precise. Gli stoici pensavano, infatti, che ci fosse un numero finito di eventi possibili, e che ogni evento dovesse avere una causa, che doveva sempre produrre un effetto simile. Gli stessi eventi, quindi, devono per forza ritornare, e questo all'infinito.

La teorie di Pitagora sembrano, in conclusione, costituire un insieme abbastanza coerente e integrato. L'immortalità dell'anima, concepita come individuale, si realizza attraverso la metempsirosi. Essa a sua volta suggerisce l'omogeneità di tutte le specie degli esseri viventi, e si integra in una teoria ancora più generale, la teoria dell'eterno ritorno. In compenso, nessuna testimonianza ci assicura che Pitagora abbia cercato di fondare le sue teorie su degli argomenti.

Senofane di Colofone e la teologia

Senofane di Colofone, che riporta come abbiamo visto l'aneddoto su Pitagora e il cane, facendosi così beffe della bizzarra teoria pitagorea della metempsicosi, è morto, quasi centenario, verso il 480 a. C. Nasce e viene allevato a Colofone, anch'essa in Ionia (l'odierna Turchia); presumibilmente, viene istruito in filosofia ionica (Talete, Anassimandro, Anassimene); secondo Diogene Laerzio (**21 A 1 DK**), viene bandito dalla sua patria, e inizia così le sue peregrinazioni in Sicilia, a Zancle (l'odierna Messina) e a Catania. Poeta e satirico (scrive in versi, e buon numero dei frammenti sono conservati), criticò le idee degli altri autori. Prima di tutto, Omero e Esiodo, per la loro rappresentazione degli dei; ma anche, come abbiamo visto, Pitagora. In compenso, è citato da Eraclito, e Parmenide passa per essere stato un suo discepolo.

Alcune teorie di Senofane, di cui possediamo alcuni frammenti, riguardano la natura. Ma non è in quanto *physikos* che Senofane si è guadagnato l'ammirazione dei filosofi successivi. Piuttosto, egli ha contribuito in maniera impressionante a due altri domini filosofici:

- (1) la teoria della conoscenza (altrimenti detta epistemologia);
- (2) la teologia.

(1) *La teoria della conoscenza:*

testi:

Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 49 (**21 B 34 DK**, p. 309 tr. it.): «La conoscenza...opinione».

Le pretese conoscitive dei primi *physikoi* hanno finito per suscitare probabilmente dei dubbi. Si pensava di aver acquisito la scienza, la natura del mondo, ma Senofane con questo frammento pone una questione cruciale, che sarà fondamentale per la filosofia successiva: l'uomo può davvero conoscere e comprendere le cose? La scienza è davvero afferrabile?

Senofane non è il primo ad aver sollevato tale dubbio. Già il nostro amico Alcmeone, all'inizio del suo libro, aveva opposto la conoscenza degli dei a ciò che gli uomini possono congetturare:

Diogene Laerzio, VIII 83 (**24 B 1 DK**, p. 441 tr. it.): «Alcmeone <dice>: delle cose invisibili, gli dei possiedono una conoscenza chiara, agli uomini spetta il congetturare».

Senofane, però, riflette in maniera più profonda alla questione. Egli infatti afferma:

- i) che nessun uomo può conoscere con certezza gli dei e tutte le

- altre cose di cui parlo;
- ii) che anche se capitasse a un uomo di dire qualcosa di compiuto, non lo saprebbe, cioè non ne sarebbe consapevole
 - iii) dappertutto infatti non vi è che opinione.

L'intenzione precisa di questi versi era già controversa nell'antichità. Il cuore dell'argomento sembra essere questo: l'uomo può arrivare alla verità sugli Dei e sulle 'cose di cui parlo', probabilmente la fisica. Tuttavia, egli non può arrivare alla verità in maniera scientifica, ma solo attraverso la congettura e l'opinione, quindi in maniera non consapevole e non veramente scientifica.

Cerchiamo di articolare meglio queste considerazioni, prendendo in esame la posizione di Senofane sulla teologia.

(2) *la teologia:*

testi:

Sesto Empirico, *contro i matematici IX*, 193 (**21 B 11 DK**, p. 303 tr.it)

Clemente Alessandrino, *Stromata V*, 110 (**21 B 15 DK**, p. 305 tr.it)

Clemente Alessandrino, *Stromata V*, 109 (**21 B 23 DK**, p. 307 tr.it)

Leggere anche **21 B 24-26** p. 307 tr. it. (Sesto, Simplicio, Simplicio, Aezio).

Il dubbio epistemologico di Senofane si spiega considerando più da vicino la sua teologia. Questa teologia comportava due aspetti, uno positivo, l'altro negativo.

Aspetto positivo:

21 B 23-26 DK (frammenti del suo poema, in versi, *sulla natura*)

Senofane presenta una serie di caratteristiche attribuibili al vero dio:

- è uno solo, il più grande tra gli uomini e gli dei, in nessun caso simile ai mortali, né per forma, né per pensiero (**B 23**)
- tutto intero vede, pensa, ode (**B 24**)
- **B 25+26** permane sempre nello stesso posto, non si muove, né gli si addice spostarsi da un luogo all'altro. Muove tutto *con la sola forza del pensiero* (non volontà, come traduce il nostro testo, perché nel greco non c'è il termine 'volontà').

In questo ultimo passo viene fornita una quasi spiegazione del perché il *dio non si muove*: perché non è appropriato che si muova. Mi domando se qui non vi sia un'eco del principio di ragion sufficiente di Anassimandro: vi ricorderete che Anassimandro presentava come ragione dell'immobilità della terra il fatto che essa non avesse alcun motivo di andare in una

direzione piuttosto che nell'altra. O allora, qui Senofane aderisce a un criterio greco ben stabilito, quello del 'ben comportarsi': il dio non si muove, perché il movimento non è corretto e adatto a lui, non gli si confa'.

B 23: *il più grande tra gli uomini e gli dei:* secondo gli interpreti non bisogna prendere troppo sul serio questa precisazione: nel senso che non si pensa che Senofane proponesse una gerarchia di dei, visto che insiste sul fatto che questo dio è uno solo. Forse si tratta di una concessione al linguaggio comune degli uomini, a cui però Senofane non crede ciecamente.

Questo dio non è simile agli uomini né per forma né per pensiero. Probabilmente è corporeo (in quanto vede, pensa, ode); ma non è provvisto di organi separati per vedere, pensare e udire: lo fa nella sua interezza, con tutto se stesso.

Infine: *muove tutto con la sola forza del pensiero.* Questa idea rappresenta uno sviluppo della concezione omerica, che concepiva il dio come agente sull'uomo per il solo fatto di suscitare in lui, per esempio, lo smarrimento (vedi a questo proposito le belle pagine di Dodds in *i greci e l'irrazionale*).

Senofane costruisce così una nuova idea di dio, molto differente dall'idea tradizionale degli dei dell'Olimpo. E' anche possibile—le fonti dossografiche ce lo assicurano—che egli abbia costruito tutto un sistema teologico, e in particolare che abbia collegato tutti questi tratti del dio ad argomenti astratti e rigorosi. Insomma, Senofane ha prodotto una teologia naturale, una sorta di 'analisi concettuale' del divino.

Aspetto negativo:

21 B 11 DK; 21 B 15 DK (p. 303; p. 305 tr. It.)

21 B 11: "attribuirono agli dei..."

21 B 15: "ma se i buoi e i cavalli...il proprio aspetto"

Leggere anche **21 B 16**, p. 305 tr. it. : "e gli etiopi...capelli rossi".

Le critiche di Senofane sono precise: prima di tutto, gli dei di Omero sono spesso immorali, e assomigliano nei loro comportamenti agli uomini; inoltre, non c'è ragione di pensare che gli dei siano di *natura antropomorfa*. Senofane ragiona in modo intelligente, affermando prima di tutto che ogni razza attribuisce le proprie caratteristiche agli dei (approccio antropologico, che inizia con Erodoto); inoltre egli, con una *riduzione all'assurdo*, coglie molto bene che se gli animali fossero capaci di esprimersi e di operare come gli uomini, anche loro forgerebbero gli dei a propria immagine e somiglianza.

Insomma, è perché noi possediamo dei tratti caratteristici, che li attribuiamo agli dei. La nostra concezione del divino deriva dalla nostra

natura, che noi attribuiamo loro, e non dalla vera natura del divino, che Senofane invece si sforza di concepire e analizzare. Non ne consegue che le nostre opinioni a proposito degli dei siano false (quelle dei suoi contemporanei, intendo dire), poiché per esempio è possibile che i Traci dicano l'esatta verità. Ma se i Traci hanno ragione, è assolutamente per caso: dicono la verità, ma senza un vero sapere, fondato e razionale.

Al di là dell'aspetto negativo della teologia di Senofane, possiamo individuare nelle sue critiche un principio conoscitivo (gnoseologico) che permette di spiegare l'aspetto scettico del suo pensiero. Ciò che manca alle opinioni sugli dei, per esempio a quelle dei Traci, è un'origine onesta, un fondamento chiaro. Questo significa che per fare in modo che le *nostre opinioni divengano un sapere*, una vera conoscenza (anche se non assoluta), non è sufficiente che esse siano vere; devono anche essere 'ben nate', cioè essere fondate sui fatti e le entità a cui esse si riferiscono. Per parlare del divino, non posso partire da me, dall'uomo, ma dal divino stesso. Invece noi costruiamo le nostre opinioni attraverso un cammino che non parte dagli oggetti appropriati alle opinioni. E' per questo che tutto è opinione, e non sapere.

Nel caso della teologia:

- 1) Senofane ha compreso che vi è una distinzione tra possedere (magari per caso...) la verità e sapere;
- 2) Si è servito di un principio gnoseologico, che sostiene che ciò che noi sappiamo deve avere una nuova base;
- 3) Servendosi di questo principio, Senofane è giunto a uno scetticismo più o meno radicale.

Egli si è quindi mostrato come l'iniziatore, il fondatore della teoria della conoscenza.