

L'INDAGINE SULLA NATURA

1 GLI IONICI

Secondo Aristotele «la maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i soli principi di tutte le cose fossero quelli di tipo materiale», perché considerarono principio (*archè*) delle cose ciò di cui le cose sono composte, da cui derivano come realtà prima ed in cui si risolvono come realtà ultima, ossia la sostanza che permane al di sotto dei mutamenti, mutando solo di qualità, il che – dal suo punto di vista – è appunto la causa materiale. L'iniziatore di tale filosofia, prosegue Aristotele, fu **Talete**.

Talete

Talete visse tra il VII e il VI secolo a.C. (forse tra il 640 e il 550) a Mileto, città di mare sulla costa della Ionia (regione dell'Asia Minore colonizzata dai Greci di stirpe ionica), allora fiorente per commerci e, come tutte le città greche, dotata di indipendenza politica. Benché fosse di origine fenicia, Talete godette di grande considerazione presso i suoi concittadini, i quali spesso ricorsero ai suoi consigli nel decidere la politica della città, per esempio rifiutando di allearsi col potente Creso, re della Lidia, ed evitando in tal modo di essere puniti da Ciro, re dei Persiani e conquistatore della Lidia.

Talete fu anche un vero e proprio scienziato, segnalandosi per alcune scoperte nel campo della geometria e dell'astronomia, che probabilmente aveva iniziato a coltivare in seguito ai suoi contatti con gli Egiziani (andò in Egitto, dove misurò l'altezza delle piramidi in base alla loro ombra) e con i Caldei. A lui furono infatti attribuiti alcuni teoremi sulle proprietà dei triangoli, delle parallele e della circonferenza, nonché la scoperta dei solstizi e degli equinozi e soprattutto la previsione di un'eclisse di sole, che si verificò puntualmente, fra lo stupore generale, nel 585 a.C., durante una battaglia tra Lidii e Medi.

Egli tuttavia coltivava la scienza anche per il puro desiderio di sapere, come attesta l'aneddoto secondo cui, mentre camminava osservando le stelle, cadde in un pozzo suscitando in tal modo la derisione di una servetta tracia, la quale gli avrebbe rimproverato di occuparsi troppo delle cose del cielo e di non accorgersi di quelle che aveva davanti ai piedi. A coloro, però, che gli rinfacciavano l'inutilità della filosofia, Talete oppose un'efficace smentita, accaparrandosi a poco prezzo, dopo aver previsto in base ai suoi calcoli astronomici un'abbondante raccolto di olive, tutti i frantoi di Mileto e noleggiandoli poi, al momento del raccolto, a prezzo altissimo. Il primo filosofo fu dunque uomo di grandi risorse sia intellettuali che pratiche, esperto in varie scienze e tecniche, il che dimostra come la filosofia sia nata da una cultura ormai avanzata e matura. Di Talete però non si conserva nessuno scritto, anche se non si può escludere che ne abbia composti.

L'unica dottrina filosofica – nel senso platonico-aristotelico del termine, cioè concernente il principio di tutte le cose – attribuibile con certezza a Talete è che il principio di tutte le cose, da lui probabilmente chiamato «natura» (*phýsis*), nel senso di origine, è l'acqua. Si capisce che, dal punto di vista di Aristotele, il quale aveva già distinto i quattro tipi di causa, l'acqua dovesse apparire come un principio materiale. Ma certamente per Talete essa era, sì, principio nel senso materiale, in quanto componente di tutte le cose, ma anche principio in molti altri sensi, anzi in tutti i sensi possibili, senza distinzione alcuna. Il carattere materiale dell'acqua è confermato dal fatto che Talete concepiva la terra come un corpo galleggiante sull'acqua e perciò circondato da questa in senso fisico. Ma il suo carattere di principio in senso globale è provato da un'altra affermazione attribuita a Talete, per cui «tutte le cose sono piene di dèi», cioè sono tutte animate, come risulterebbe anche dal fatto che la calamita ha la capacità di muovere il ferro. L'acqua, dunque, non è solo materia, ma anche anima di tutto e divinità, cioè «natura» nel senso più completo del termine.

Il discorso di Talete non era, tuttavia, un mito, come quelli dei poeti «teologi»: lo stesso Aristotele, infatti, osserva che anche Omero aveva fatto derivare tutte le cose da Oceano e Tetide, divinità che rappresentavano l'acqua, ma che la filosofia di Talete si distingue da questa visione ancora «teologica», perché si fonda su argomenti ben precisi, frutto di osservazione e di ragionamento, cioè il fatto che il nutrimento di tutte le cose è umido (l'acqua, dunque, è nutrimento, cioè principio di vita) e il fatto che i semi di tutte le cose hanno ugualmente natura umida (l'acqua, dunque, è seme, cioè principio della generazione).

Anassimandro

Colui che viene comunemente considerato il secondo filosofo, subito dopo Talete, è **Anassimandro**, anch'egli di Mileto, che di Talete fu scolaro.

Anassimandro visse dal 610 al 545 circa e di lui si sa con certezza che scrisse un libro intitolato *Sulla natura (perì phýseos)*. Di questo ci è pervenuta una citazione riproducente anche un frammento originale, il quale è per noi la più antica parola scritta da un filosofo. Anch'egli, come Talete, fu scienziato di multiforme ingegno e inventore di nuove tecniche.

Nel campo dell'astronomia Anassimandro sostenne che la terra ha la forma di un tronco di colonna (cioè di un cilindro) immobile in mezzo all'universo e che il sole gira intorno ad essa, essendo dotato di un corpo simile alla ruota di un carro, il quale lascia vedere il fuoco di cui è pieno attraverso un'apertura simile a quelle che stanno sulla canna del flauto. Questa può sembrare una rappresentazione fantastica, ma è in realtà il primo modello scientifico dell'universo, capace di fornire una spiegazione al fenomeno del moto apparente del sole e in qualche modo preannunciante il famoso sistema astronomico di Tolomeo.

Anassimandro costruì, inoltre, uno gnomone (strumento che serve a misurare i tempi dell'apparente rivoluzione annuale del sole, cioè le stagioni, gli equinozi ed i solstizi) e un orologio solare, che serve a misurare i tempi dell'apparente moto diurno del sole (cioè le ore), e disegnò per primo una carta geografica, con i contorni della terra e del mare. Infine formulò una specie di ipotesi evolucionistica, sostenendo che dall'umido nacquero i primi esseri viventi, simili a dei pesci, dai quali si generarono in seguito gli uomini.

Anche Anassimandro, come Talete, cercò il principio di tutte le cose, anzi pare che sia stato il primo a introdurre il termine «principio» (*archè*), pur continuando ad usare anche quello di «natura», come appare dal titolo del suo libro. A lui è attribuibile

con certezza la dottrina secondo cui principio di tutte le cose non è l'acqua, come voleva Talete, né alcuno degli altri elementi, cioè l'aria, il fuoco e la terra, ma qualcosa di intermedio tra l'aria e il fuoco, più sottile dell'aria e più denso del fuoco, da lui chiamato **àpeiron**, che vuol dire tanto «indeterminato» quanto «infinito» o «illimitato».

Si capisce come un simile principio, essendo più denso del fuoco e più sottile dell'aria, venisse considerato da Aristotele un principio materiale, al pari dell'acqua di Talete. Ma tale non doveva essere per Anassimandro, il quale lo considerava, sempre secondo Aristotele, «ingenerato e incorruttibile», «immortale e indistruttibile», tale da «abbracciare tutte le cose e governarle tutte» e perciò «divino». L'indeterminatezza del principio affermato da Anassimandro sta infatti a dimostrare che egli non voleva identificarlo con nessuno degli elementi materiali. La sua infinitezza, inoltre, è proprio la conseguenza del suo essere principio. Aristotele infatti attribuisce ad Anassimandro il seguente ragionamento, degno più di un metafisico che di un fisico: «ogni cosa o è principio o deriva da un principio; ma dell'infinito non c'è principio, perché questo sarebbe un suo limite»; dunque l'infinito non può che essere principio.

Nell'unico frammento rimastoci, poi, Anassimandro dice: «principio degli esseri è l'infinito... da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità; poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo». Ciò significa che dall'infinito si generano, in successione temporale, realtà fra loro contrarie, le quali si alternano nell'esistenza, usurpando l'una il posto dell'altra ed essendo pertanto destinate tutte a perire (ecco l'«espiazione dell'ingiustizia»). Queste realtà sono probabilmente i quattro elementi di cui, secondo un'opinione comune a tutti i primi filosofi, sono composte tutte le cose, cioè la terra, l'acqua, l'aria ed il fuoco, dotati di proprietà contrarie, come il caldo e il freddo, il secco e l'umido. I processi attraverso cui gli elementi si generano sono concepiti anch'essi da Anassimandro come processi contrari, rispettivamente di **rarefazione** (dall'*àpeiron* al fuoco) o di **condensazione** (dall'*àpeiron* all'aria, all'acqua ed alla terra).

Siamo qui in presenza di una spiegazione grandiosa non solo dell'universo, ma anche delle vicende umane: anche i rapporti tra gli uomini, infatti, sono caratterizzati da contrasti (per esempio le lotte civili), che portano alla nascita di nuove realtà (per esempio le nuove costituzioni politiche) e alla morte di altre, secondo un ordine costituito essenzialmente dal tempo. Unica realtà immortale, e quindi divina, è per Anassimandro l'*àpeiron*, che si sottrae alla lotta e quindi al ciclo della nascita e della morte.

Anche la dottrina di Anassimandro, più che una semplice fisica, sembra essere una visione globale della realtà, cioè una metafisica, ma, al tempo stesso, essa è anche fonte di scoperte scientifiche fondamentali, quali la ciclicità, la periodicità, la regolarità dei processi a cui si riconducono tutti i fenomeni, come risulta, per esempio, dall'ipotesi astronomica da lui formulata.

Anassimene

Dopo Talete e Anassimandro ebbe patria a Mileto anche il terzo filosofo ionico, **Anassimene**, scolaro di Anassimandro.

Anassimene «fiori» nel 548 a.C., dunque dovette essere nato intorno al 588 (poiché la «fioritura» o «acme» di un filosofo era posta in genere sui quarant'anni), e morì nel 528. Si sa che scrisse in dialetto ionico, ma si ignora il titolo delle sue opere, delle quali peraltro si so-

no conservati due frammenti (sempre compresi in citazioni fatte da altri autori). Come il suo maestro, anche Anassimene si occupò di astronomia, ma concepì la terra come un corpo di forma piatta sospeso nell'aria e il cielo come una mola di mulino ruotante intorno alla terra. Inoltre considerò le stelle come corpi di fuoco infissi nel cielo e con esso quindi ruotanti intorno alla terra. Infine indagò vari fenomeni meteorologici, quali le nuvole, la pioggia, la grandine, il vento e l'arcobaleno.

La filosofia, ovvero la concezione del principio, sviluppata da Anassimene è costituita dalla tesi che principio di tutte le cose è l'aria, la quale è determinata, a differenza dell'*apeiron* di Anassimandro, ma, al pari di questo, è anche infinita. Dall'aria derivano, sempre attraverso i due processi di rarefazione e di condensazione già ammessi da Anassimandro, tutti gli altri elementi, cioè il fuoco, che è più rarefatto, e l'acqua e la terra, che sono via via più dense. Questi elementi hanno anche per Anassimene, come per il suo maestro, qualità contrarie, cioè caldo e freddo, secco ed umido. Un'efficace immagine a cui Anassimene ricorre per spiegare la generazione dei vari elementi è la seguente: l'aria che l'uomo emette dalla bocca stretta, cioè l'aria compressa e densa, è fredda, mentre quella emessa dalla bocca aperta, cioè l'aria più rarefatta, è calda.

Inoltre Anassimene afferma che l'aria è divina, o addirittura è Dio, e che da questo Dio si generano gli altri dèi: ciò prova ancora una volta che si tratta di un principio che, dal punto di vista della posteriore distinzione aristotelica, non può che essere considerato materiale, ma che per Anassimene è ben di più, è principio in senso globale. La conferma viene dal fatto che anche la nostra anima, per Anassimene, è fatta di aria; dunque l'aria è principio di vita (tale è, infatti, il significato della parola greca che indica l'anima, *psychè*), e aria è anche il «soffio» che abbraccia tutto il mondo. Si noti che, per indicare questo «soffio», Anassimene usa lo stesso termine (*pnèuma*) che sarà adoperato in seguito per indicare lo spirito (del resto anche il termine latino *animus* deriva dal greco *ànemos*, che significa vento, cioè aria).

2 ERACLITO

Sempre nella Ionia, come i filosofi di Mileto, ma senza tuttavia essere loro scolaro, visse qualche decennio più tardi **Eraclito**, troppo importante per essere semplicemente raggruppato fra gli ionici.

Eraclito nacque ad Efeso, importante città dell'Asia Minore, vicina a Mileto, intorno al 540 a.C., ed ivi morì intorno al 476. Di famiglia aristocratica, fu in polemica con i suoi concittadini di tendenze democratiche, anche per il fatto che questi avevano esiliato un suo amico di nome Ermodoro, e si ritirò pertanto a vivere in solitudine. Si vantò di non avere avuto maestri, cioè di avere appreso tutto da solo. Pare che fosse solito contrapporre all'ignoranza dei molti, cioè del volgo, della massa, la sapienza dei pochi, cioè dei «filosofi», e anzi a lui appartiene il più antico testo in cui troviamo usato questo termine col significato di «sapienza» (solo in seguito il termine «filosofia» sarà usato col significato di amore, *philia*, della sapienza, *sophia*). Poiché Eraclito attribuiva la qualifica di filosofo soprattutto a se stesso, fu considerato altero e superbo dai suoi contemporanei.

Scrisse anch'egli, come Anassimandro, un libro *Sulla natura*, del quale si sono conservati oltre un centinaio di frammenti. Pare tuttavia che esso risultasse alquanto oscuro alla lettura, soprattutto perché, come riferisce Aristotele, mancava della punteggiatura, cosicché non

si capiva se certe parole dovevano essere unite alle precedenti o alle successive. Oltre che di argomenti scientifici (problemi astronomici e fenomeni meteorologici), Eraclito si interessò anche di argomenti morali e politici, cioè riguardanti ciò che è bene e male per il singolo uomo e per la società.

Eraclito richiama i filosofi di Mileto per il fatto di avere posto come principio di tutte le cose uno dei quattro elementi materiali, il **fuoco**, e perciò è stato considerato anch'egli da Aristotele un «fisico». Ma questo sembra essere solo un aspetto del suo pensiero, e neppure, come vedremo, interpretabile in un senso puramente fisico. L'importanza di Eraclito consiste anzitutto nell'aver affermato che, al di sopra delle diverse impressioni prodotte dai sensi (cioè dalla vista, dall'udito, dall'olfatto, ecc.), nonché al di sopra delle diverse opinioni professate dagli individui e anche al di sopra dei miti narrati dai poeti, esiste un punto di vista unico e valido per tutti, cioè universale, o «comune», che è il *lògos*. Questo termine, in greco, significa anzitutto «parola», cioè discorso, linguaggio, ma poi anche «pensiero», cioè discorso interiore, e «ragione», cioè conoscenza razionale, superiore a quella sensibile. Il *lògos*, dunque, è ciò che accomuna tutti gli uomini, nel senso che permette loro di considerare le cose da un punto di vista comune, valido per tutti, e pertanto è anche ciò che permette loro di comunicare. Tuttavia, secondo Eraclito, in genere gli uomini non lo intendono, non se ne curano, seguono le impressioni dei sensi, cioè si basano su punti di vista particolari, diversi l'uno dall'altro.

Egli inizia, infatti, il suo libro con la seguente affermazione: «di questo *lògos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato, sia dopo averlo ascoltato», dalla quale appare anzitutto che egli considera *lògos* il suo stesso discorso, cioè il libro da lui scritto. Ma poi prosegue: «bisogna dunque seguire ciò che è comune; ma, pur essendo questo *lògos* comune, la maggior parte degli uomini vive come se avessero una loro propria e particolare saggezza». Dunque il *lògos* è anche la ragione che tutti accomuna, che stabilisce un punto di vista universale, superiore alla «saggezza (in senso ironico) particolare», cioè alle singole opinioni.

Coloro che seguono il *lògos*, la ragione, sono paragonati da Eraclito a quelli che sono desti, per i quali «unico e comune è il mondo», cioè le cose appaiono a ciascuno nello stesso modo, mentre coloro che seguono i sensi, o le opinioni, o le credenze irrazionali, sono paragonati a quelli che dormono, perché nel sonno, cioè nel sogno, ciascuno vive in un suo mondo particolare, diverso da quello degli altri. Eraclito ha espressioni di disprezzo per i punti di vista particolari, basati sulle sensazioni, e osserva che «la vista inganna» e che, «se tutte le cose diventassero fumo, sarebbero i nasi a discernerele», e infine che «per gli asini lo strame vale più dell'oro»; ma egli disprezza anche le opinioni, dichiarando che «l'opinione è caduca», e disprezza persino i poeti, affermando che «Omero è degno di essere scacciato dagli agoni e di essere frustato», «Esiodo non sapeva neppure cosa fossero il giorno e la notte», come disprezza le credenze religiose popolari, affermando che è assurdo credere di purificarsi contaminandosi col sangue, come avviene nei sacrifici, o pregare le immagini degli dèi, ignorando chi sono i veri dèi.

Ma in che consiste la vera sapienza, contenuta nel *lògos*? Nel comprendere che tutte le cose sono governate dalla stessa legge, la quale viene anch'essa chiamata da Eraclito con il termine *lògos*, inteso però, questa volta, non soltanto come pensiero dell'uomo, bensì anche come struttura della realtà, e quindi come legge divina. E in che

consiste questa legge? Nell'universale opposizione, anzi, nell'unità degli opposti, ossia nel fatto che ciascuna cosa è strettamente congiunta al suo opposto e non può esistere senza di esso. Perciò, afferma Eraclito, come nella musica l'armonia risulta dall'accostamento di suoni discordi, così la realtà è una bellissima armonia di cose fra loro discordi. I «congiungimenti» di opposti da lui menzionati sono «intero e non intero», «concorde e discorde», «armonico e disarmonico», «uno e tutto».

Per spiegare questa dottrina Eraclito porta gli esempi seguenti: «la malattia rende piacevole e buona la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo». O questi altri: «una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù», perché effettivamente una stessa via può essere percorsa sia in salita che in discesa; «una e la stessa è la via dritta e quella curva per la vite nella gualchiera», perché la vite avanza girando in circolo; «il mare è l'acqua più pura e più impura: per i pesci essa è potabile e conserva la vita, per gli uomini essa è imbevibile e esiziale». Perciò Eraclito può concludere che «*Pòlemos* (che in greco significa guerra) è padre di tutte le cose, di tutte re» e che «tutto accade secondo contesa». Pare che alcuni, probabilmente seguaci di Eraclito, interpretassero questa dottrina come un'affermazione della verità della contraddizione, cioè come un'affermazione che ciascuna cosa è identica al suo opposto; in realtà Eraclito dice solo che ciascuna cosa è unita al suo opposto (malattia-salute, fame-sazietà, ecc.), e quando sembra essere identica a questo, lo è da punti di vista diversi (per chi sale e per chi scende, per i pesci e per gli uomini), il che esclude una vera e propria contraddizione.

Questa opposizione universale, che è legge della realtà, fa sì che tutte le cose siano in **continuo mutamento**, in perenne divenire, ossia passino continuamente da una condizione a quella ad essa opposta: «le cose fredde si scaldano – dice Eraclito –, il caldo si fredda, l'umido si secca, ciò che è arido si inumidisce». Riconosciamo qui le proprietà contrarie, di cui avevano parlato anche i filosofi di Mileto, viste come tramutanti l'una nell'altra. Che il mutamento sia l'espressione dell'opposizione risulta poi da questa affermazione: «la stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando questi». Questo destino di continuo mutamento coinvolge gli stessi elementi, per cui «il fuoco vive la morte della terra (cioè la terra si tramuta in fuoco) e l'aria vive la morte del fuoco; l'acqua vive la morte dell'aria e la terra la morte dell'acqua».

Perciò, secondo Platone, Eraclito paragonò l'intera realtà a un fiume, dicendo che «tutto scorre», anzi per Platone, il quale pare avere frequentato uno scolaro di Eraclito, un certo Cratilo, questo universale fluire era l'aspetto più importante della filosofia eraclitea. Alludendo alla continua mutevolezza che è propria del fiume, Eraclito disse che «nello stesso fiume non è possibile scendere due volte», perché la seconda volta esso è già mutato, non è più lo stesso; anzi «negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo», perché a rigore un fiume non è mai lo stesso, quindi, come dirà il già menzionato **Cratilo** (vissuto ad Atene nella seconda metà del V secolo a.C.), «non è possibile scendere nello stesso fiume nemmeno una volta».

Si comprende allora come Eraclito avesse indicato nel fuoco, cioè nel più mobile di tutti gli elementi, il principio di tutte le cose. «Quest'ordine universale – egli afferma infatti –, che è lo stesso per tutti (cioè il *lògos* come legge), non lo fece alcuno tra gli dèi e tra gli uomini, ma sempre era, e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura». Tutto deriva dal fuoco e tutto si tramuta nuovamente in fuoco: dal fuoco deriva, per condensazione, l'aria, dall'aria sempre per condensazione l'acqua e dall'acqua la terra; questa poi si liquefa e torna ad essere acqua;

l'acqua evapora e torna ad essere aria; l'aria si riscalda sempre più e torna ad essere fuoco. Il primo processo è la «via all'in giù» ed il secondo la «via all'in su».

Attraverso questo stesso processo si formano, secondo Eraclito, anche le anime degli uomini, che sono fatte di aria e differiscono tra loro a seconda che siano ancora prossime all'acqua, cioè fredde e umide, o già prossime al fuoco, cioè calde e secche. Le prime sono le anime degli uomini che non sanno nulla, cioè di coloro che dormono, del volgo, mentre le seconde sono le anime dei sapienti, di coloro che sono desti, cioè dei filosofi. Il *lògos*, dunque, finisce per identificarsi col fuoco, il quale viene così ad essere principio divino, e l'anima dell'uomo diviene sapiente in quanto, per così dire, assorbe dal di fuori questo *lògos* divino divenendone in tal modo partecipe. È una visione, come si vede, grandiosa ed insieme ingenua, che tuttavia rivela come una filosofia pur primitiva avesse ormai raggiunto la piena consapevolezza del proprio valore.

3 I PITAGORICI

Quasi contemporaneamente al fiorire della filosofia nella Ionia, cioè nell'estremità orientale del mondo greco, un fenomeno analogo si ebbe nell'estremità opposta, cioè a Occidente, nelle colonie greche dell'Italia meridionale (la «Magna Grecia»), per opera dei **pitagorici**.

I pitagorici costituirono una vera e propria scuola, accomunata non solo da una stessa dottrina, ma anche da un medesimo stile di vita, che prese il nome dal suo fondatore, **Pitagora**, nato a Samo (isola del mar Egeo, di fronte a Mileto e a Efeso) intorno al 580 a.C. Dopo avere compiuto viaggi in Egitto, dove apprese alcuni elementi di geometria, e forse a Babilonia, Pitagora lasciò definitivamente la sua città natale, non sopportando la tirannide di Policrate, e si recò a Crotona, colonia dorica sulla costa orientale della Calabria. Quivi fondò una comunità, dedita soprattutto allo studio delle matematiche (aritmetica, geometria e teoria musicale), presso la quale ebbe fama di uomo divino, autore di miracoli, dotato di grande autorità (pare che i suoi discepoli non lo indicassero per nome, ma solo col pronome «lui»). È perciò inverosimile la notizia, alquanto tarda, che Pitagora fosse l'inventore del termine «filosofo» nel senso di «amante della sapienza» e quindi non ancora sapiente.

Pitagora condusse una vita ascetica, cioè caratterizzata da varie forme di astinenza (per esempio dalle carni e, tra i vegetali, dalle fave), imitato in questo dai discepoli, i quali vivevano in regime di comunanza delle proprietà. La comunità dei pitagorici, di orientamento aristocratico, dovette acquisire un grande potere politico nella città di Crotona, per cui a un certo punto fu vittima di un complotto ad opera del partito democratico (un incendio bruciò quasi tutti i suoi membri riuniti in una stessa casa), e Pitagora decise di lasciare Crotona, per recarsi a Metaponto, dove morì intorno al 490 a.C. Gli sono stati attribuiti tre scritti: *Sulla natura*, *Sul governo delle città* e *Sull'educazione*, messi però in circolazione dal discepolo Filolao.

I discepoli di Pitagora si dividevano in «matematici» (cioè «addottrinati», perché in greco *mathèmata* sono le discipline, o dottrine, in genere) e «acusmatici» (cioè semplici uditori, dal greco *akùo*, ascoltare): i primi conoscevano la parte più approfondita della sua dottrina e la mantenevano segreta, mentre i secondi ne conoscevano solo gli aspetti più superficiali e noti a tutti. Pare che uno tra i primi, **Ippaso** di Metaponto (menzionato da Aristotele per avere posto come principio, al pari di Eraclito, il fuoco), avesse divulgato uno dei segreti della scuola, cioè la scoperta del numero irrazionale (probabilmente la radice quadrata di 2, espressione dell'incommensurabilità fra la diagonale e il lato del quadrato), e perciò fu cacciato dalla scuola e considerato dai membri di questa come morto.

Un altro discepolo di Pitagora fu **Alcmeone** di Crotone, medico famoso, noto per avere indicato nel cervello l'organo guida dell'intero corpo umano. Ma la dottrina di Pitagora fu ripresa soprattutto da **Filolao** (di Crotone per alcuni, di Taranto per altri), uno dei due sopravvissuti alla strage della comunità, divulgatore, o autore lui stesso, dei libri attribuiti a Pitagora. Un'altra figura di spicco tra i numerosi pitagorici è infine **Archita** di Taranto, posteriore di qualche generazione a Pitagora ed a Filolao, vissuto al tempo di Platone, del quale, come vedremo, ottenne la liberazione dalla prigionia in cui lo teneva il tiranno di Siracusa, Dionisio il Giovane. Archita fu infatti stratego e signore di Taranto: la comunità pitagorica da lui diretta, detentrica del potere politico in questa città, servì da modello a Platone, che la visitò, per la sua repubblica ideale retta dai filosofi.

Le varie generazioni di pitagorici diedero un contributo enorme allo sviluppo della geometria, che arricchirono di vari teoremi – tra cui quello famoso, attribuito appunto a Pitagora, sull'equivalenza del quadrato dell'ipotenusa alla somma dei quadrati dei cateti, e quello con cui si dimostra che la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a due angoli retti – e di scoperte come le tre medie proporzionali (media aritmetica, media geometrica e media armonica).

Il principale contributo filosofico dei pitagorici consistette, secondo Aristotele – che è la maggiore fonte di notizie al riguardo –, nell'elaborazione di una teoria dei principi di tutte le cose, la quale riconduceva queste ai **numeri** ed i numeri a due principi supremi, opposti fra loro, cioè il Limite (*pèras*) e l'Illimitato (*àpeiron*, stesso termine usato da Anassimandro). La riduzione delle cose a numeri si fondava sull'osservazione di una serie di «somiglianze», o corrispondenze, tra certe realtà, per esempio gli accordi musicali, ed i numeri, cioè i rapporti tra corde della lira di diversa grandezza, o tra dischi di bronzo di diversa spessore, o tra vasi di bronzo riempiti in diversa misura. Queste somiglianze condussero i pitagorici a concludere che le cose sono numeri e che dunque ciascuna cosa corrisponde ad un numero: un numero, ad esempio, è per essi la giustizia, un altro la mente, un altro ancora il tempo opportuno. Secondo Aristotele, i pitagorici avevano una concezione alquanto materiale dei numeri, considerandoli infatti materia delle cose. Ma sappiamo che il concetto di materia deriva dalla dottrina aristotelica dei quattro tipi di causa. Lo stesso Aristotele, del resto, dice che i numeri, in quanto corrispondenti alle figure geometriche (l'unità al punto, il due alla linea, il tre alla superficie, il quattro al solido), costituivano per i pitagorici i «limiti» dei corpi ed in ciò si avvicinavano al suo concetto di forma.

È difficile, pertanto, farsi un'idea esatta di che cosa fossero veramente i numeri per i pitagorici: sempre Aristotele racconta che un membro della scuola, **Eurito di Crotona** (discepolo di Filolao), si serviva di sassolini per raffigurare non solo le figure più semplici, quali il triangolo e il quadrato, ma anche le figure degli animali e delle piante. Probabilmente il triangolo era raffigurato con tre sassolini (\therefore) e il quadrato con quattro (\therefore); ma il resto? È certo che i pitagorici attribuivano ai numeri proprietà non solo matematiche: ad esempio consideravano perfetta la tetradè (il quattro), in quanto espressione del solido geometrico, che sta alla base di tutti i corpi; o la decade (cioè il dieci), in quanto somma dei primi quattro numeri. Essi inoltre ritenevano che i quattro elementi (fuoco, acqua, terra e aria) avessero come «limite», cioè come struttura, i quattro solidi geometrici regolari (tetraedro, cubo, ottaedro e icosaedro), e l'universo intero avesse come struttura la sfera.

I numeri, a loro volta, venivano ricondotti ai due principi supremi, il **Limite** e l'**Illimitato**, probabilmente perché ciascun numero è l'espressione determinata, cioè limitata, del rapporto tra due grandezze, che altrimenti (cioè se non è calcolato) re-

sta indeterminato, o illimitato. Da questi due principi supremi i pitagorici facevano derivare una serie di coppie di opposti: dispari e pari (che sono i due generi in cui rientrano tutti i numeri, essendo caratterizzati il primo come perfetto, perché limitato, nel senso che, se viene diviso per due, dà sempre un'unità di resto, ed il secondo come imperfetto, perché illimitato, in quanto, se viene diviso per due, non dà alcun resto), uno e molteplice (dove l'uno è «parimpari», cioè né pari né dispari, perché non divisibile), destro e sinistro, maschio e femmina, fermo e mosso, retto e curvo, luce e tenebra, buono e cattivo, quadrato e rettangolo. In ciascuna coppia il primo termine ha valore positivo, anche dal punto di vista morale, mentre il secondo ha un valore negativo, per cui ad esempio l'uno è bene, il molteplice è male, ecc.

I pitagorici applicavano questa loro visione matematica della realtà alla struttura stessa dell'universo, concependo quest'ultimo, come abbiamo visto, a forma di sfera e retto da un perfetto ordine. Perciò Pitagora fu considerato l'inventore del termine «cosmo», che in greco significa «ordine», per indicare l'universo. Essi, in particolare Filolao, concepirono per primi l'idea che la terra non stia al centro dell'universo, ma ruoti insieme con il sole, la luna e gli altri pianeti intorno ad un fuoco centrale: poiché questi corpi non raggiungevano complessivamente il numero perfetto di dieci, i pitagorici immaginarono che nell'orbita della terra girasse anche, in posizione ad essa opposta, la cosiddetta «Antiterra». L'attribuzione di un moto di rivoluzione alla terra, sino ad allora considerata ferma al centro dell'universo, fa sì che questo modello sia non molto dissimile da quello che sarebbe stato il sistema astronomico di Copernico.

Già a Pitagora, del resto, veniva attribuita la scoperta che la stella del mattino (Lucifero o Fosforo) e la stella della sera (Vespere) sono lo stesso pianeta (cioè Venere). Sembra addirittura che un altro pitagorico, **Iceta di Siracusa**, attribuisse alla terra anche un moto rotatorio sul proprio asse come causa del succedersi del giorno e della notte. Non c'è da stupirsi, pertanto, se Copernico considererà i pitagorici come suoi precursori. Questi tuttavia passavano facilmente dalla matematica e dall'astronomia al mito, supponendo ad esempio che il moto degli astri producesse un suono meraviglioso (l'«armonia dei cieli»), a noi impercettibile a causa della sua continuità.

Un'altra importante dottrina, intessuta di aspetti filosofici e di aspetti mitici, è la concezione pitagorica dell'anima. Già Erodoto attribuiva a Pitagora la credenza nella **reincarnazione delle anime** («metempsicosi»), cioè il mito di origine orfica (dal poeta Orfeo, vissuto in Tracia in epoca non precisabile e mitizzato dai suoi seguaci) professato nei misteri dionisiaci (cioè nei riti appartenenti al culto del dio Dioniso), secondo il quale l'anima era originariamente un dio, che si sarebbe incarnato successivamente in vari corpi di uomini e di animali, per cui essa sopravviverebbe al corpo alla morte di questo, e andrebbe incontro a un destino, cioè a una reincarnazione, migliore o peggiore a seconda di come si è comportato l'individuo di cui ha fatto parte.

L'accoglimento di questa credenza implica la concezione dell'uomo come composto di due realtà, l'anima e il corpo, separabili fra loro, e quindi la convinzione dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima. L'immaterialità dell'anima, del resto, è attestata anche da testimonianze aristoteliche, secondo cui i pitagorici avrebbero concepito l'anima come un numero in movimento, o come armonia del corpo. Certamente essi ammettevano non solo una distinzione, ma anche un contrasto fra anima e corpo. Pare, infatti, che Filolao considerasse il corpo come una «tomba» per l'anima, o come un «carcere» dal quale l'anima aspira a liberarsi.

e di volere: infatti non esita a dichiarare che esso è «sferico», probabilmente perché omogeneo, e a identificarlo con l'intero universo, dando origine in tal modo ad una forma di panteismo (dottrina secondo cui tutto, in greco *pan*, è Dio, in greco *theòs*).

Questa divinizzazione dell'universo – preso però nella sua interezza, non nelle sue parti – riavvicina Senofane agli ionicisti: pare, infatti, che anch'egli indicasse il principio di tutte le cose in un elemento, in particolare la **terra**, da cui «tutto viene» ed a cui «tutto ritorna», o piuttosto in una mescolanza di terra ed acqua, una specie di fango primitivo, di cui egli vede le tracce nelle impronte delle conchiglie fossili rimaste sui monti. Dall'acqua, per evaporazione, si formano le nuvole, le quali poi, divenute incandescenti, danno origine, secondo Senofane, agli astri (sole, luna e stelle), che si accendono di giorno e si spengono di notte (egli probabilmente aveva assistito all'accendersi del vulcano delle isole Lipari).

Senofane era anche consapevole dei limiti delle capacità umane – solo Dio, a suo avviso, ha vera conoscenza, mentre gli uomini hanno solo opinioni – ed era un convinto sostenitore della superiorità della saggezza sulla forza fisica (quindi dei filosofi sugli atleti, che pure nell'antica Grecia erano molto onorati).

Parmenide

Il vero fondatore della scuola eleatica e il suo maggiore rappresentante è **Parmenide**.

Parmenide nacque ad Elea, l'odierna Velia, in Campania, intorno al 540 a.C., ed ivi morì, non si sa bene quando, dopo avervi trascorso la vita intera ed avere acquisito benemerenze presso i concittadini, preparando per la città ottime leggi. Recentemente proprio a Velia è stato trovato un busto che lo ritrae: segno che era molto onorato. Secondo Platone e Aristotele, Parmenide fu scolaro di Senofane, secondo altri di un pitagorico, un certo Aminia: entrambe le notizie sono probabili anche se Parmenide manifestò un'originalità ed una potenza di pensiero indubbiamente superiori a quelle di tutti i suoi predecessori. Platone, che gli ha intitolato uno dei suoi più importanti dialoghi e parla spesso di lui, lo ha chiamato «venerando e insieme terribile», e Aristotele, che pure ne parla a lungo, pur dissentendo radicalmente da lui, gli ha riconosciuto una grande capacità di penetrazione. Parmenide scrisse in versi, come Senofane, un solo poema, intitolato tradizionalmente *Sulla natura*, che aveva fama di essere oscuro e del quale ci è pervenuto un centinaio di esametri.

Il poema di Parmenide ha inizio con un proemio, in cui l'autore narra di essere stato portato su di un cocchio, tirato da sagge cavalle e guidato da fanciulle divine (le «figlie del sole»), al cospetto di una dea, la quale lo avrebbe accolto benevolmente e gli avrebbe fatto una duplice rivelazione: da un lato «l'animo inconcusso della ben rotonda verità», ovvero il «sentiero del giorno», cioè il modo in cui stanno realmente le cose, e dall'altro le «opinioni dei mortali», ovvero il «sentiero della notte», cioè il modo in cui gli uomini credono che le cose stiano. Questa distinzione sarà interpretata da Aristotele come contrapposizione fra il ragionamento, che non inganna, e le sensazioni, o le apparenze sensibili, che invece ingannano. Parmenide tuttavia ritiene necessario conoscere entrambi i «sentieri», o «vie», infatti nel suo poema espone prima quella che egli ritiene essere la verità e poi quelle che ritiene essere le opinioni dei mortali, evidentemente in quanto è convinto che anche tra queste una sia preferibile alle altre.

La via della verità consiste nel riconoscere la necessità di una certa affermazione e l'impossibilità dell'affermazione ad essa opposta; quella dell'opinione, o dell'errore,

consiste invece nell'identificare le due affermazioni tra loro opposte. Egli espone queste due «vie» nei termini seguenti: «l'una dice **che è** e che non è possibile che non sia, e questo è il sentiero di cui si deve essere persuasi, perché è conforme alla verità; l'altra dice **che non è** e che è necessario che non sia, e questo è un sentiero del tutto impercorribile, perché il non essere né lo puoi pensare né lo puoi esprimere».

La mancata indicazione del soggetto delle due affermazioni significa che esse possono essere riferite a qualunque soggetto: di qualunque cosa, pertanto, si deve dire non solo che è, ma che non è possibile che non sia, cioè che non può non essere, proprio perché non è possibile dire l'opposto, ossia che essa non è, in quanto – secondo Parmenide – dire che una cosa non è equivale a dire il non essere, il quale non può essere né pensato né detto. Mentre la prima via tiene ben distinti, anzi opposti, l'essere e il non essere, la seconda, dicendo che una cosa *non è*, identifica, e dunque confonde, l'essere e il non essere.

Questa dottrina, che sembra perfettamente accettabile, e che da molti è stata scambiata con il cosiddetto «principio di non contraddizione» – del quale ci occuperemo a proposito di Aristotele –, è in realtà fondata su un presupposto, dovuto al modo di pensare ancora arcaico di Parmenide (e, necessariamente, di tutti i primi filosofi), cioè che le parole «è» e «non è» abbiano un unico significato, e precisamente che esse significhino **essere** e **non essere** in senso assoluto, senza ulteriori specificazioni. Solo in questo caso, infatti, risulta impossibile dire che una cosa non è, perché ciò equivale a pensare e a dire il nulla, cioè a identificare l'essere col non essere, e solo in questo caso, di conseguenza, risulta necessario dire soltanto che essa è.

Ciò appare chiaro da altri versi del poema parmenideo, ad esempio da quello che dice: «il pensare e l'essere sono la stessa cosa», ossia si può pensare solo l'essere, oppure da quello che dice: «bisogna dire e pensare che l'ente è, infatti è possibile essere, mentre non è possibile il nulla», dove il dire che una cosa è equivale ad affermare l'identità dell'essere con se stesso, e il dire che una cosa non è equivale al tentativo di dire il nulla, cioè equivale ad attribuire una qualche realtà al puro e semplice non essere, a identificarlo con l'essere, il che è ovviamente impossibile.

Da questo presupposto, espresso peraltro in forma geniale, cioè mediante la scoperta che, in filosofia, si può ritenere verità solo ciò che si mostra dotato di necessità, ossia ciò il cui opposto è impossibile, Parmenide deduce rigorosamente tutta una serie di conseguenze, cioè di caratteri dell'essere (da lui chiamati «segni», nel senso di segnavia), che delineano una concezione della realtà molto simile a quella di Senofane (da ciò l'accostamento che è stato fatto tra i due filosofi).

Egli infatti afferma che solo l'essere è, perciò esso non può essersi mai generato né può mai perire, perché generarsi significa venire dal non essere, e perire significa ritornare nel non essere, ma nessuna di queste due cose è possibile, in quanto il non essere non è. Tutto ciò che è, dunque, è **eterno**: il divenire, ossia il mutamento, non può esistere, e, se a noi appare esistere, si tratta solo di una falsa apparenza, di un inganno dei sensi, di un'«opinione».

Ma non solo il divenire, bensì anche la molteplicità non può esistere, perché una cosa non può distinguersi dall'altra, in quanto ciò equivarrebbe a non essere l'altra, mentre per Parmenide non essere equivale ad essere nulla, cioè al nulla puro e semplice, dunque non è possibile. Pertanto l'essere è non solo eterno, ma anche **uno**, sia nel senso che è unico sia nel senso che è omogeneo, cioè senza differenza alcuna: la molteplicità, ossia le differenze, così come il divenire, ossia «il nascere e il morire, il

mutar di luogo e il mutar di colore», sono solo apparenza, inganno dei sensi, cioè – dice Parmenide – sono soltanto «nomi», parole convenzionali poste dagli uomini.

Questo essere tutto uguale, omogeneo, senza differenze, è concepito da Parmenide come **finito**, nel senso di «compiuto», perché «non manca di nulla», e quindi esso è limitato da ogni parte; perciò, come l'Uno di Senofane, è simile ad una «ben rotonda sfera».

Accanto alla dottrina della verità, tuttavia, Parmenide espone anche la dottrina dell'opinione, ossia quella che egli giudica l'opinione più valida. A dire il vero, le «opinioni dei mortali» rientrano nel «sentiero della notte», perché ammettono tanto la possibilità di dire «che è» quanto la possibilità di dire «che non è», il che equivale, secondo Parmenide, a identificare l'essere e il non essere. Solo in tal modo esse rendono possibili il divenire, la molteplicità, tutto ciò che appare ai sensi, vale a dire il mondo, la natura, di cui si erano occupati tutti i filosofi precedenti.

L'opinione sulla natura che, in ogni caso, Parmenide propone è che tutte le cose derivino da due principi opposti, la **luce** e le **tenebre**, ovvero il caldo e il freddo, il fuoco e la terra, dalla cui unione tutto nascerebbe, a cominciare dal dio Amore, secondo una generazione di tipo quasi sessuale. Si sarebbero formati così il sole, la luna e le stelle, e tutte le altre cose compresi gli animali. Parmenide si spinge fino a spiegare i dettagli della generazione di questi ultimi, sostenendo che i maschi nascono da un seme annidato nella parte destra dell'utero e le femmine da un seme annidato nella parte sinistra, oppure che da semi maschili e femminili ben mescolati nascono individui ben formati e da semi in lotta fra loro nascono individui sofferenti.

La dottrina dell'opinione sarà tuttavia lasciata cadere dai discepoli di Parmenide, i quali riprenderanno invece la dottrina della verità: questa, come vedremo, metterà in crisi tutti i filosofi successivi a Parmenide e sarà confutata, mediante la denuncia del suo presupposto, soltanto da Platone e da Aristotele.

Zenone

Discepolo e difensore di Parmenide fu **Zenone**.

Anche Zenone nacque ad Elea, dove visse fino a quando la sua città natale cadde sotto il dominio di un tiranno. Allora Zenone, avverso alla tirannide, cercò di rovesciarla, ma fu arrestato. Sottoposto a tortura perché rivelasse i nomi dei suoi complici, indicò come tali gli stessi amici del tiranno, così che questi vennero messi a morte. Poi disse che voleva rivelare un segreto all'orecchio del tiranno, e quando questi gli si avvicinò, Zenone gli addentò l'orecchio e non lasciò la presa finché non vi fu costretto con la forza. Infine pare che si sia mozzata la lingua con i denti per non parlare più e l'abbia sputata in faccia al tiranno. Per punizione fu stritolato in un mortaio. Questi racconti, veri o leggendari che siano, rivelano la grande fama del filosofo. Zenone scrisse un libro *Sulla natura*, ma non in versi, come Parmenide, bensì in prosa, nel quale erano esposti i suoi famosi «argomenti» (*logoi*).

Zenone fu considerato da Platone e da Aristotele l'inventore della **dialettica**, cioè del procedimento argomentativo consistente nel dimostrare la verità di una tesi mediante la confutazione, cioè la riduzione a contraddizione, della tesi ad essa opposta. Egli infatti applicò questo procedimento in difesa della tesi del suo maestro secondo cui l'essere è uno ed immobile. Poiché questa doveva essere stata contestata (per esempio dai pitagorici o da altri «fisici»), Zenone dimostrò che le tesi ad essa opposte, cioè quelle che sostenevano l'esistenza della molteplicità e del divenire, finivano col contraddi-

Crizia, ateniese, prozio di Platone, fu uno dei Trenta tiranni che governarono Atene nel 404 a.C. con l'appoggio degli Spartani dopo la sconfitta nella guerra del Peloponneso. Scrisse dei drammi, in uno dei quali, il *Sisifo*, sosteneva che gli dèi furono inventati da qualcuno particolarmente astuto e saggio per fare in modo che gli uomini obbedissero alle leggi anche quando non erano visti: gli dèi infatti sono ritenuti capaci di vedere ciò che gli uomini fanno in ogni momento e di punire i malvagi per le loro cattive azioni. «Così – conclude Crizia – in principio qualcuno persuase gli uomini a credere che gli dèi esistono».

Come si vede, con le loro dottrine relativistiche e agnostiche (Protagora), con la tesi che il giusto è solo l'utile del più forte (Trasimaco), con la contrapposizione tra legge e natura (Antifonte) ed infine con la negazione dell'esistenza degli dèi (Crizia), i sofisti, pur svolgendo un'utile critica del sapere tradizionale, fondato sul mito, e quindi contribuendo in tal modo alla diffusione di un atteggiamento razionale (per cui la sofistica è stata considerata da alcuni una sorta di illuminismo), minacciavano di far crollare i presupposti su cui si reggeva la *pòlis* (le leggi e la religione) e per questo dovettero essere visti con sospetto dall'opinione pubblica e dall'autorità politica, che nell'Atene democratica era espressione dell'opinione pubblica.

La maggior parte di essi, inoltre, era di orientamento antidemocratico, come nel caso di Trasimaco e di Crizia, e anche per questa ragione essi dovevano essere mal visti nell'Atene democratica. Anche quando, poi, erano di orientamento democratico, come Protagora, essi svelavano che la democrazia si fonda solo su un'opinione, l'opinione della maggioranza, la quale dal punto di vista della verità vale quanto la sua opposta. Persino una tesi egualitaria, come quella di Antifonte, secondo cui tutti gli uomini sono uguali, e quindi non c'è differenza fra Greci e barbari, doveva essere guardata con diffidenza dagli Ateniesi, i quali consideravano indiscutibilmente i Greci superiori ai barbari. Per tutte queste ragioni i sofisti furono spesso satireggiati e criticati, ad esempio dal commediografo Aristofane che in questo era fedele espressione dell'opinione pubblica ateniese; di questa ostilità generale doveva restare vittima, come vedremo tra poco, un uomo integerrimo quale Socrate, che agli occhi del popolo non doveva apparire molto diverso dai sofisti.

2 SOCRATE

Contemporaneo dei sofisti e, come questi, educatore di giovani ateniesi che si preparavano alla vita politica, fu **Socrate**.

La vita

Socrate nacque ad Atene nel 469 a.C. da padre scultore e madre levatrice. Forse fu scultore anche lui; si sposò con Santippe (secondo alcuni anche con Mirto) ed ebbe figli. In giovinezza frequentò forse Anassagora, ma più probabilmente il di lui discepolo Archelao, nell'intento di apprendere la filosofia della natura. Questa però non dovette soddisfarlo, perciò Socrate si dedicò alla discussione di problemi concernenti l'uomo e la città, cioè problemi etici e politici. Quale cittadino ateniese partecipò, da soldato, a varie battaglie della guerra del Peloponneso. Durante la campagna per Potidea (432-30 a.C.) fu visto restare immobile in piedi per quasi

ventiquattro ore: forse per stare di guardia, o perché immerso nelle sue riflessioni. Partecipò alla spedizione di Anfipoli e a Delio (424 a.C.), durante la ritirata, salvò la vita a Senofonte e si battè con coraggio contro i Beoti, riportando un premio al valore. Fu amico di personaggi molto noti: l'etera Aspasia, legata a Pericle, il tragediografo Euripide, il famoso Alcibiade, artefice della spedizione ateniese in Sicilia (per il quale provò anche un'attrazione di tipo omosessuale, come era ritenuto normale nella Grecia antica) e il sofista Crizia. Pur partecipando alla vita politica, seppe mantenere un atteggiamento indipendente sia dal partito democratico che da quello oligarchico. Non votò infatti, quando si trovò a essere pritano (giudice), la condanna a morte, voluta dal governo democratico, degli strateghi che avevano abbandonato i caduti nella battaglia delle isole Arginuse (406 a.C.); né eseguì l'ordine, impartitogli durante il governo dei Trenta tiranni, di arrestare Leonte di Salamina per condurlo a morte (404 a.C.).

Quando, dopo avere abbandonato gli interessi per la filosofia della natura, prese ad occuparsi di problemi etici, intrattenendosi in discussioni su di essi con chiunque gli accadeva di incontrare, specialmente nella piazza principale di Atene (l'*agorà*), fu ascoltato da molti discepoli, dai quali però, a differenza dei sofisti, non si faceva pagare: lo stesso Alcibiade, lo storico Senofonte, Critone, Platone, Antistene, Aristippo, Eschine, Euclide, Fedone e altri. La sua fama divenne così grande che fu invitato alla corte del re macedone Archelao, ma Socrate ne rifiutò l'ospitalità e il danaro. Probabilmente a causa dei suoi legami con esponenti del partito oligarchico (Alcibiade e Crizia), ad un certo punto Socrate divenne invisibile agli esponenti del partito democratico tornato al potere in Atene dopo la tirannide dei Trenta, e perciò fu oggetto di una pubblica denuncia, presentata dal politico Anito, dal poeta Meleto e dal retore Licone, i quali lo accusarono di corrompere i giovani, di non onorare gli dèi della città e di introdurre nuove divinità. Sottoposto a processo di fronte ad una giuria popolare, si rifiutò di leggere un discorso a sua difesa preparatogli dall'oratore Lisia, e preferì difendersi da solo, con la famosa apologia. I giudici, con una maggioranza di pochi voti, lo ritennero colpevole. Allora Socrate chiese come pena di essere mantenuto a spese pubbliche: questa volta i giudici, a grande maggioranza, lo condannarono a morte. Mentre era in attesa dell'esecuzione, gli venne offerta dal discepolo Critone, che aveva corrotto i guardiani, la possibilità di fuggire, ma Socrate, per non violare le leggi della sua città, si rifiutò. Fu così costretto a bere la cicuta e morì nel carcere di Atene l'anno 399 a.C.

La questione socratica

Socrate non scrisse nulla e il suo pensiero deve pertanto essere ricostruito sulla base di quanto ne riferiscono alcuni testimoni. I più antichi ed importanti

fra questi sono il commediografo Aristofane, che satirizzò Socrate nella commedia *Le Nuvole*, rappresentandolo sostanzialmente come un sofista; lo storico Senofonte, che nei suoi *Memorabili* riproduce alcuni dialoghi svoltisi tra Socrate e altri personaggi, presentando il maestro soprattutto come un moralista; il filosofo Platone, che fece di Socrate il protagonista di quasi tutti i suoi dialoghi, attribuendogli il proprio pensiero; infine Aristotele, che non ascoltò direttamente Socrate, ma si pose per primo il problema di quale fosse la differenza tra il suo autentico pensiero e quello di Platone. Da questi testimoni principali dipendono tutti gli altri, che si sono sussegu-

ti in gran numero, determinando l'immensa fortuna del filosofo ateniese, considerato, a buon diritto, un martire della filosofia.

Si pone pertanto il problema di stabilire quale tra le suddette testimonianze, a volte contrastanti fra loro, sia la più attendibile: è questa la cosiddetta «questione socratica». La soluzione che qui proponiamo non ha la pretesa di essere assolutamente conforme alla realtà storica, la quale, per quanto riguarda il pensiero effettivo di Socrate, rimane impossibile da accertare. Essa consiste invece nell'individuare qual è il pensiero che più probabilmente si può attribuire a Socrate e che di fatto rimase legato al suo nome, restando come tale nella storia della filosofia.

Questo si ricava, ancora una volta, dall'interpretazione congiunta di Platone e di Aristotele, ai quali risale, come abbiamo detto più volte, l'esposizione della filosofia greca cui tutta la storia successiva ha dovuto rifarsi. Mentre infatti Aristofane e Senofonte ci presentano, rispettivamente con gli occhi ostili di un avversario e gli occhi favorevoli di un discepolo, quello che Socrate dovette apparire all'opinione dei non filosofi, cioè sostanzialmente un sofista (nel senso buono e cattivo del termine), Platone ed Aristotele gli attribuiscono invece precise dottrine filosofiche.

Il pensiero filosofico di Socrate è tutto nei dialoghi di Platone: il problema è solo di sceverare fino a quale punto in essi è esposto il pensiero di Socrate e da quale punto in poi è invece esposto il pensiero di Platone. L'indicazione decisiva, a questo riguardo, è data da Aristotele, che ha fatto una precisa indagine sull'argomento, tenendo conto delle testimonianze di alcuni diretti ascoltatori di Socrate (per esempio Platone e Senofonte). Ciò che distingue il pensiero di Socrate da quello di Platone, afferma Aristotele, è l'assenza nel primo della cosiddetta «dottrina delle idee», presente invece nel secondo e della quale ci occuperemo in seguito. Ora, poiché questa dottrina è assente proprio nei dialoghi che, dal punto di vista della composizione, sono certamente i più antichi, cioè quelli scritti da Platone in età giovanile, è molto verosimile che Platone dapprima, quando ancora non aveva del tutto sviluppato un pensiero suo proprio, abbia esposto abbastanza fedelmente il pensiero del suo maestro, mentre in seguito, nei dialoghi della maturità, abbia attribuito a Socrate quella che ormai era la sua stessa filosofia. I primi dialoghi, perciò, sono chiamati anche «socratici», in quanto si presume che esponano il pensiero specifico di Socrate.

La virtù come scienza

Mentre l'indagine dei primi filosofi era rivolta soprattutto, come abbiamo visto, alla natura, però intesa in senso ampio, sino a comprendere in molti casi la stessa riflessione morale, con i sofisti l'attenzione era incentrata prevalentemente sulla vita della città, sviluppando le arti che permettevano di diventare dei buoni politici. Socrate spinse questa ricerca ancora più in profondità, occupandosi di ciò che rende l'uomo un valente cittadino, e prima ancora, di ciò che rende l'uomo valente in quanto tale, cioè in quanto uomo. Per questo Aristotele disse che egli si interessò soltanto a **problemi di etica**, cioè al problema della vita umana, di che cosa è bene per l'uomo, di che cosa lo rende felice. Nei dialoghi giovanili di Platone troviamo efficacemente illustrata questa indagine.

Nell'*Alcibiade I*, ad esempio, Socrate fa notare ad Alcibiade, il quale ritiene di essere un buon politico, come, per essere un buon politico, cioè per fare il bene della città, sia necessario essere anzitutto un uomo di valore, cioè fare il bene di se stessi e,

rendendosi migliori, realizzare la propria perfezione. Ma, per rendere migliori se stessi, prosegue Socrate, bisogna **conoscere se stessi**, come comanda la famosa iscrizione posta sul tempio di Apollo a Delfi («conosci te stesso»). Il «se stesso», in cui, secondo Socrate, consiste l'uomo, non è il suo corpo, il quale è piuttosto uno strumento che l'uomo possiede e di cui si serve per vivere, ma la sua **anima**, cioè la sua più profonda natura, principio stesso della sua vita. Forse il termine «anima» non è proprio quello storicamente usato da Socrate e potrebbe risalire piuttosto a Platone. Tuttavia il senso del pensiero di Socrate a questo proposito è chiaro: esso corrisponde a quanto noi intendiamo oggi quando distinguiamo ciò che l'uomo ha da ciò che l'uomo è, l'aver dall'essere. L'aver corrisponde a ciò che Socrate avrebbe chiamato i beni esteriori, la ricchezza, il potere, gli onori, oppure i beni del corpo, la salute, la bellezza, la forza, mentre l'essere corrisponde a ciò che Socrate, o Platone, avrebbe chiamato l'anima. Ora il bene dell'anima, analogo a quello che per il corpo è la salute, è per Socrate la **virtù**: bisogna dunque cercare la virtù, perché solo la virtù, infatti, ci può dare la felicità.

Lo stesso tema è sviluppato nell'*Eutidemo*, dove Socrate afferma che i beni esteriori non servono se non si sa farne il giusto uso, ovvero se non si possiede la virtù; nel *Protagora*, dove egli afferma che bisogna «salvare la propria vita», non sprecarla, non buttarla via, ma impiegarla per realizzare se stessi, il proprio fine, la propria perfezione; nel *Gorgia*, dove egli insiste sulla necessità di «aiutare se stessi», o di **prendersi cura di se stessi**, e sostiene che il bene dell'uomo è il bene della sua anima, cioè la virtù. Come il corpo, anche l'anima ha infatti una salute ed una malattia: la salute dell'anima è la virtù, in particolare la giustizia (sintesi di tutte le virtù), e la sua malattia è invece il vizio, l'ingiustizia. Perciò, conclude Socrate, **è meglio subire l'ingiustizia che commetterla**, in quanto chi commette ingiustizia rovina la propria anima, e dunque perde se stesso. Il vizio è per l'uomo il male peggiore che ci sia, mentre la virtù è il suo bene, la sua vera felicità. Perciò non c'è contrasto, in Socrate, tra l'utile ed il bene, nel senso che il vero **utile**, per l'uomo, è il suo **bene**, cioè la sua virtù: un utile che non fosse virtuoso sarebbe un danno per l'anima, e dunque non sarebbe nemmeno utile.

Si tenga presente che in greco il termine che designa la virtù, *aretè*, non ha un significato soltanto morale, ma significa valore, eccellenza, perfezione in genere: perciò cercare la virtù dell'uomo significa cercare la sua perfezione, la sua piena realizzazione. Mentre i sofisti si preoccupavano di insegnare la virtù di un particolare tipo di uomo, il politico, o l'oratore, o il tecnico, Socrate si preoccupa di trovare la virtù dell'uomo in quanto tale. Si può dire, pertanto, che i primi hanno inventato l'educazione tecnica, o professionale, mentre Socrate ha inventato l'educazione umanistica, cioè dell'uomo nella sua globalità. Questo significato ampio di virtù spiega perché Socrate identifichi la virtù con la **felicità** (in greco *eudaimonia*, per cui la posizione di Socrate è stata chiamata «eudemonismo»): quando l'uomo, infatti, ha raggiunto la sua virtù, cioè la sua perfezione, ha pienamente realizzato se stesso, perciò non può non provare quel senso di pienezza e di soddisfazione in cui consiste la felicità.

A questa prima dottrina, che identifica il bene e la felicità dell'uomo nella virtù, Socrate ne aggiunse un'altra, secondo cui ogni virtù consiste essenzialmente nel sapere, nella **scienza**. Non è possibile infatti, sostiene Socrate, realizzare la virtù se non si sa in che cosa essa consiste: per esempio non è possibile essere coraggiosi, se non si sa che cos'è il coraggio, né essere giusti, se non si sa che cos'è la giustizia. Tutte le virtù, dunque, si riducono sostanzialmente ad una, cioè al sapere, alla **conoscenza del**

bene. Questa dottrina, per Socrate, significa non solo che la virtù presuppone necessariamente il sapere, ma anche che la virtù è essenzialmente sapere, cioè che il sapere non è solo necessario, ma anche sufficiente, a produrre la virtù: perciò la virtù è scienza e il vizio è ignoranza.

La conseguenza di questa dottrina è che, chi conosce il bene, automaticamente è virtuoso, agisce bene, mentre chi agisce male, il vizioso, lo fa solo perché non conosce il bene. **Nessuno fa il male volontariamente**, cioè sapendo che quello che sta facendo è male. Chi agisse in tal modo, sostiene Socrate, sarebbe infatti insensato, perché non ha senso volere il proprio male. Evidentemente egli non tiene conto che nell'uomo c'è anche l'incontinenza, cioè l'incapacità di obbedire alla propria ragione e la tendenza ad agire in senso contrario a essa, antepoendo un piacere o un utile immediato a quello che pure si sa essere il proprio bene. Perciò la sua posizione è stata giudicata una forma di «intellettualismo etico» (sopravalutazione dell'intelletto, o della ragione, e sottovalutazione di altri fattori dell'agire umano).

In ogni caso per Socrate educare alla virtù significa insegnare a conoscere, e quindi la virtù è insegnabile: in questo la sua posizione si avvicina molto a quella dei sofisti e perciò anche Socrate, come i sofisti, si dedicò all'educazione dei giovani.

La scienza come conoscenza del «che cos'è»

Abbiamo visto che per acquisire una virtù, secondo Socrate, è necessario conoscere che cosa essa è: per esempio, per essere giusti, è necessario conoscere che cosa è la giustizia. Questa domanda, **che cos'è**, non mira a conoscere un caso particolare di giustizia, una singola azione giusta, per esempio restituire ciò che ci è stato prestato, ma vuole sapere che cos'è la giustizia in generale, ossia che cosa accomuna tutte le singole azioni giuste distinguendole da quelle che tali non sono, qual è il carattere unico e identico che è presente in tutte e che le rende tutte giuste. Questo carattere verrà chiamato da Platone «idea» e da Aristotele «universale», perciò si può dire che Socrate ha almeno posto il problema dell'**universale**, nel senso che lo ha ricercato. Noi potremmo chiamarlo «essenza», senza dare a questa parola un significato filosofico particolare, ma intendendo con essa precisamente ciò a cui si riferisce la domanda «che cos'è».

Quasi tutti i dialoghi giovanili di Platone ci presentano questa ricerca: nel *Carmide* Socrate domanda «che cos'è la saggezza», nel *Lachete* «che cos'è il coraggio», nel *Liside* «che cos'è l'amicizia», nell'*Ippia Maggiore* «che cos'è la bellezza», nell'*Eutifrone* «che cos'è la santità», e nel libro I della *Repubblica*, considerato più antico degli altri, «che cos'è la giustizia». Come si vede, si tratta sempre di virtù, cioè di perfezioni in senso morale, ma di esse si domanda sempre quella che Aristotele chiamerà una «definizione», ossia un discorso che ne esprima l'essenza, una risposta che valga in tutti i casi in cui la virtù è presente, insomma non una risposta particolare, ma una risposta universale.

Tale risposta è stata chiamata anche «concetto», ma il termine è del tutto estraneo a Socrate; ciò che conta, al di là dei termini usati, è che, mentre i casi particolari vengono conosciuti mediante la percezione sensibile (per esempio, a proposito della bellezza, un caso particolare di essa, citato da Socrate nell'*Ippia Maggiore*, è una bella ragazza, che è vista con gli occhi), il carattere universale che li accomuna tutti, senza identificarsi con nessuno di essi, può essere colto solo con la mente, ovvero con la ra-

gione, o con l'intelletto (per esempio, sempre nell'*Ippia Maggiore*, la bellezza in sé). Perciò si può dire che Socrate ha scoperto la necessità di salire dalla conoscenza sensibile alla **conoscenza razionale**, o meglio che la scienza, il sapere autentico, non è una conoscenza sensibile, ma razionale.

L'interesse che muove Socrate è sempre di tipo morale: rendere virtuosi gli uomini. Ma a questo interesse morale si aggiunge anche un interesse teoretico, cioè conoscitivo, suscitato dal fatto che molte azioni ispirate da una stessa virtù sono simili tra di loro, cioè hanno in comune uno stesso carattere, senza che nessuna di esse si identifichi con la virtù come tale, e costituendone ciascuna un caso particolare. Ci deve essere dunque, argomenta Socrate, qualcosa che è diverso da ciascuna singola azione e tuttavia è presente in tutte, qualcosa che le rende casi particolari di quella virtù, e a cui soltanto è appropriato il nome di quella virtù, cioè appunto il suo «che cos'è», la sua essenza.

Aristotele dirà che, con questo ragionamento, Socrate ha scoperto il **procedimento induttivo**, ossia il procedimento consistente nel risalire da molti casi particolari, simili tra loro, ad un unico carattere che tutti li accomuna, detto appunto «universale». In realtà il termine «induzione» (*epagoghè*) non è di Socrate e nemmeno di Platone, ma tuttavia non c'è dubbio che Socrate ha seguito un procedimento di questo tipo, anche se, pur ammettendo l'esistenza di un carattere unico e comune a molti casi particolari, non ha mai definito quest'ultimo, cioè non ha mai dato una risposta alla domanda «che cos'è»: tutti i dialoghi platonici, infatti, in cui viene descritta la ricerca del «che cos'è» compiuta da Socrate, restano senza conclusione, nel senso che non dicono mai in che cosa effettivamente consiste la virtù ricercata.

Il metodo socratico

Malgrado l'esito inconcludente, cioè negativo, della sua ricerca, il contributo di Socrate alla filosofia è enorme, sia perché egli ha posto l'esigenza di trovare l'universale, vale a dire il concetto, l'aspetto razionale della realtà, sia per il metodo che egli ha praticato nella ricerca. Questo metodo è costituito da vari elementi caratteristici.

Anzitutto esso suppone una situazione di **dialogo**: per sapere il «che cos'è», è necessario domandarlo a qualcuno e la domanda non può che collocarsi nell'ambito di un dialogo. In questo modo Socrate personalizza la sua ricerca, cioè coinvolge in essa direttamente la sua persona e quella del suo interlocutore. Poi è necessario che colui al quale la domanda viene rivolta sia disposto a rispondere, cioè presuma di sapere la risposta. In tutti i dialoghi socratici gli interlocutori di Socrate credono infatti, almeno all'inizio, di sapere già ciò che egli cerca. Anzi Socrate stesso finge di credere che essi lo sappiano, esercitando nei loro confronti la cosiddetta **ironia**, cioè una finta ammirazione, il cui carattere fittizio è peraltro trasparente e che serve da un lato a ridimensionare il presunto sapere dell'interlocutore e dall'altro a stimolarlo, a sfidarlo ad accettare il dialogo e quindi a sottoporsi alla prova che questo costituisce.

Il dialogo si configura quindi come un vero e proprio **esame** (*pèira*), in cui Socrate esamina, saggia, mette alla prova, il presunto sapere del suo interlocutore. Questi in genere risponde alla domanda del «che cos'è», concernente una determinata virtù, citando un caso particolare di essa, cioè una singola azione virtuosa. Socrate naturalmente non è soddisfatto della risposta e la demolisce mediante la **confutazione**

(*èlenchos*), cioè deducendo da essa conseguenze autocontraddittorie. Per esempio quando, alla domanda «che cos'è il coraggio», Lachete risponde che il coraggio è lo star fermi di fronte al nemico, Socrate osserva che in certi casi può essere più coraggioso chi indietreggia per poter meglio attaccare, cosicché una stessa azione verrebbe ad essere, secondo la risposta di Lachete, coraggiosa e non coraggiosa.

L'uso del dialogo e della confutazione mostrano che anche Socrate praticava la **dialettica**, differenziandosi da Zenone perché dialogava e da Protagora perché confutava (cioè riteneva inaccettabile la contraddizione). **La confutazione, in Socrate, serve a rivelare l'insufficienza delle risposte particolari e a mostrare la necessità dell'universale.**

In certi casi, Socrate dapprima accetta la risposta che gli viene data dal suo interlocutore, ma a un certo punto dichiara di sentire dentro di sé un «dèmone», cioè una specie di essere intermedio tra l'umano e il divino, il quale gli fa intuire l'insufficienza della risposta accettata e lo induce a rifiutarla. Molto si è discusso per stabilire il significato di questo dèmone, da alcuni considerato una sorta di voce della coscienza: quel che è certo, è che per Socrate esso ha una funzione sempre e soltanto negativa, quella di vietargli di accettare una determinata tesi e, per questo, è in qualche modo connesso con la confutazione. Si potrebbe dire che esso è il «dèmone della dialettica». Fu probabilmente un'interpretazione errata, o comunque capziosa, di esso che permise ad Anito, Meleto e Licone di accusare Socrate di volere introdurre nuove divinità al posto di quelle della città.

Un altro elemento fondamentale del metodo di Socrate è il riconoscimento della propria ignoranza: Socrate dichiara di non sapere, non solo all'inizio del dialogo, quando domanda ai suoi interlocutori che cos'è una determinata virtù, ma anche alla fine del dialogo, quando constata che nessuna delle risposte date è soddisfacente, e che d'altra parte nemmeno lui è in grado di dare la risposta cercata. La differenza sta nel fatto che all'inizio solo Socrate è consapevole della sua ignoranza, mentre alla fine anche i suoi interlocutori sono stati da lui resi consapevoli di essere ignoranti.

Tutti, insomma, sono ignoranti, solo che Socrate sa di esserlo e gli altri, almeno all'inizio, non lo sanno. In un punto, dunque, Socrate sa più degli altri, precisamente in quanto sa di non sapere. Il suo unico sapere, infatti, è, come egli stesso dichiara più volte, **il sapere di non sapere**, e questo è il risultato della sua ricerca. Perciò Socrate, nell'*Apologia* scritta da Platone (il discorso di autodifesa che egli avrebbe pronunciato al processo), dichiara di avere compreso il responso dato dall'oracolo di Delfi, secondo il quale egli sarebbe stato il più sapiente di tutti gli uomini, quando si accorse che in questo egli superava tutti, nel fatto appunto di essere l'unico a sapere di non sapere.

In questo senso, il risultato della ricerca socratica non è totalmente negativo: Socrate, infatti, dichiarando di non sapere, cioè di non essere in grado di dare lui la risposta cercata, paragona se stesso a una levatrice, ricordando che questo era anche il mestiere di sua madre; come la levatrice non partorisce essa stessa, ma aiuta le altre donne a partorire, così Socrate non trova lui stesso la risposta, cioè non partorisce il vero sapere, ma aiuta gli altri a trovarlo. Questo discorso significa che egli considerava il suo metodo come sterile per sé, ma fecondo per gli altri, nel senso che aiutava gli altri a scoprire la verità.

L'arte di aiutare a partorire era detta in greco «maieutica», così che anche il metodo socratico è stato chiamato maieutica: un'illustrazione esemplare di esso si ha nel *Menone*, dove Socrate aiuta uno schiavo, cioè un ignorante, a scoprire da solo nien-

temeno che il teorema di Pitagora. Esso è anche un'indicazione di come Socrate intendeva l'educazione: non, cioè, come introduzione di nozioni nella mente dell'allievo, secondo quanto facevano i sofisti, ma come processo consistente nello stimolare l'allievo a trar fuori dalla propria mente ciò che in essa è virtualmente contenuto.

3 | SOCRATICI

I discepoli di Socrate, a differenza del maestro, esposero il loro pensiero per iscritto in varie opere: queste però, ad eccezione di quelle di Platone, sono andate perdute e di esse si conservano solo frammenti o testimonianze. Per questo motivo, e forse anche per un'oggettiva maggiore importanza di Platone, tutti gli altri discepoli di Socrate vengono comunemente chiamati «socratici minori» e vengono considerati fondatori di una serie di scuole, analoghe a quella fondata da Platone. Non vedendo il motivo, tuttavia, di insistere su una simile comparazione, a causa appunto della perdita dei loro scritti, né di risolvere interamente la loro identità nelle rispettive scuole, la cui esistenza effettiva del resto è anche dubbia, li presenteremo semplicemente come «socratici», trattando di ciascuno individualmente.

Antistene

Il più anziano fra i discepoli di Socrate fu **Antistene**.

Antistene nacque ad Atene, da padre ateniese e madre trace, probabilmente intorno al 445 a.C. Secondo la tradizione fu discepolo di Gorgia prima che di Socrate, ma la notizia non è sicura e comunque è più probabile che egli abbia avuto genericamente dei rapporti con i sofisti, anche dopo avere incontrato Socrate. È certo che fu avversario di Platone, nel senso che non accettò, ma criticò, gli sviluppi che questi diede del socratismo, in particolare la dottrina delle idee. Secondo la consuetudine socratica, anche Antistene si circondò di un gruppo di discepoli, con i quali si intratteneva in un ginnasio (una specie di palestra) ateniese chiamato Cinosarge. Alcuni pensano che da questo abbia preso il nome la scuola «cinica», di cui si attribuisce la fondazione ad Antistene, ma probabilmente questo nome entrò nell'uso solo al tempo del suo scolaro Diogene di Sinope. Si calcola che Antistene sia morto ad Atene verso il 365 a.C. Gli si attribuiscono numerose opere, scritte in forma di dialogo, delle quali si sa quasi soltanto il titolo (*Protreptico*, *Ciro*, *Eraclé*, *Aspasia*, *Aiace*, *Ulisse*, ecc.).

Antistene sviluppò sia la riflessione propriamente morale di Socrate, sia la sua ricerca del «che cos'è». A proposito di quest'ultima, pare anzitutto che egli chiamasse col nome di *lógos* (discorso) la risposta alla domanda «che cos'è», e anzi introducesse la consuetudine, ripresa poi da Aristotele, di indicare il «che cos'è» usando il verbo al tempo imperfetto, cioè **che cos'era**, per chiarire che si trattava della domanda posta all'inizio della discussione, cui si doveva dare una risposta alla fine, come si usa fare nelle dimostrazioni dei teoremi di geometria, quando, giunti alla fine, si dichiara «questo è ciò che era da dimostrare».

Secondo Aristotele, poi, Antistene avrebbe ritenuto che di ciascuna cosa si potesse dire soltanto il suo **discorso proprio**, e quindi che il discorso esprimente il «che cos'è» di una cosa fosse uno solo, precisamente quello proprio ad essa e a nessun'altra. Non è chiaro se con ciò Antistene intendesse che di una cosa si può dire solo il semplice nome proprio o anche una definizione specifica.