

AII

Dario Zucchello

Sapienti a Mileto

Il modello milesio di indagine della natura





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVIII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1903-7

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: ottobre 2018

Indice

7 *Premessa*

9 *Capitolo I*

Ricostruire le origini (a partire da Aristotele)

1.1. La tradizione della sapienza in Aristotele, 10 – 1.2. La sapienza come scienza, 17 – 1.3. Filosofare intorno alla verità, 23 – 1.4. Sapienza e *περὶ φύσεως ἱστορία*, 26 – 1.5. Leggere le origini, 32.

37 *Capitolo II*

La sapienza di Talete

2.1. La sapienza attribuita a Talete, 41 – 2.2. Talete tra oralità e scrittura, 51 – 2.3. Talete astronomo, 54 – 2.3.1. *Prevedere solstizi*, 58 – 2.3.2. *Prevedere eclissi*, 62 – 2.3.3. *Misurare Sole e Luna*, 66 – 2.4. Esperienze e intuizioni matematiche, 69 – 2.4.1. *Proposizioni e dimostrazioni matematiche*, 72 – 2.5. Talete e la *περὶ φύσεως ἱστορία*, 78 – 2.5.1. *La speculazione sulla natura originaria*, 81 – 2.5.2. *Φύσις e ψυχή*, 84 – 2.5.3. *Tracce di una cosmologia*, 88 – 2.6. Conclusioni: Talete: una sapienza al condizionale, 94.

99 *Capitolo III*

L'audacia di Anassimandro

3.1. Una creativa attività scientifica, 101 – 3.2. Anassimandro e il principio, 107 – 3.2.1. *Che cos'è τὸ ἄπειρον? Le difficoltà della tradizione*, 112 – 3.3. Cosmogonia e cosmologia in Anassimandro, 124 – 3.3.1. *Le tappe cosmogoniche*, 125 – 3.3.2. *Infiniti mondi?*, 133 – 3.4. Il cosmo di Anassimandro, 143 – 3.4.1. *La posizione della Terra*, 148 – 3.4.2. *I fenomeni meteorologici*, 151 – 3.4.3. *La vita*, 156 – 3.5. Il frammento di Anassimandro, 158 – 3.5.1. *La prima parte della citazione*, 162 – 3.5.2. *La seconda parte della citazione*, 165 – 3.6. Conclusione: la *polymathia* di Anassimandro, 170.

175	Capitolo IV <i>Anassimene: un modello di περὶ φύσεως ἱστορία</i> 4.1. Sul principio, 177 – 4.1.1. <i>I fattori cosmogonici</i> , 185 – 4.2. Il pre- sunto frammento di Anassimene, 190 – 4.3. La cosmologia, 194.
207	<i>Conclusioni</i>
213	<i>Bibliografia essenziale</i>

Premessa

I testi qui raccolti documentano una ricerca sulla sapienza alle origini di quella che sarebbe poi stata indicata come filosofia. Essa è stata condotta, quasi parallelamente nel corso degli anni, a partire da alcune figure centrali: Eraclito¹, Parmenide² e infine i tre pensatori di Mileto qui in esame. L'interesse per questo tema ha radici lontane, risalendo alla seconda metà degli anni Settanta, ai corsi universitari di Giorgio Colli dedicati all'argomento, ma è stato negli ultimi anni risvegliato dalla produzione di Livio Rossetti, dall'acuta rilettura della cultura presocratica proposta in molti suoi saggi.

All'esempio di Colli devo lo scetticismo nei confronti della lezione consolidatasi sin dall'antichità, e soprattutto la cautela nel trattare le notizie che a essa hanno contribuito, insieme all'attenzione per la ricostruzione della tradizione testuale (a dispetto della mia formazione non filologica): sebbene questa edizione, per ragioni di economia, abbia per lo più rinunciato a presentare i testi greci, ho cercato di raccogliere e discutere — provvedendo alla versione italiana — il materiale testimoniale più significativo per la ricostruzione delle figure dei Milesi, nel tentativo di restituirne la personalità (*ein Stück Persönlichkeit*, come avrebbe voluto Nietzsche) e l'indole “polifonica”.

1. *Approssimazione alla sapienza di Eraclito*, in *L'oscurità di Eraclito d'Efeso. Frammenti e «leggenda»*, a cura di I. Pozzoni, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2014; *Lo scritto e la scrittura di Eraclito*, in *Schegge di filosofia antica*, a cura di I. Pozzoni, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2015.

2. *Parmenide e la tradizione del pensiero greco arcaico (ovvero della sua eccentricità)*, in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, a cura di S. Giombini e F. Marcacci, Aguaplano, Perugia 2010; *Parmenide e la περί φύσεως ιστορία*, in *Elementi eleatici*, a cura di I. Pozzoni, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2012; *Parmenide, Poema sulla natura*, introduzione, traduzione, note e commento a cura di D. Zucchetto, Limina Mentis, Villasanta (MB), 2015.

Risulterà in ogni caso evidente l'apertura di credito nei confronti della testimonianza aristotelica, che rimane a mio avviso irrinunciabile non solo per la "scoperta" di Anassimandro e Anassimene (prima di Aristotele praticamente ignoti), ma anche per la comprensione dello sfondo entro cui tale recupero è avvenuto (l'"invenzione" della filosofia). Per questo ho puntato all'analisi puntuale dei testi di Aristotele e dei frammenti di Teofrasto, segnalandone incongruenze e ambiguità specifiche, e cercando di individuare le torsioni e distorsioni che essi subirono nella tradizione dossografica successiva.

All'interno di questo orizzonte, l'esempio di Rossetti, cui devo per altro lo stimolo alla recensione di opere sull'argomento, è stato importante perché ha contribuito a richiamare (e "sostanziare") l'attenzione sulla *polymathia* come chiave di comprensione della sapienza, delineando dei pensatori tra VI e V secolo fisionomie irriducibili agli schemi della ricezione corrente, con la valorizzazione della multilateralità negli interessi e nelle espressioni comunicative e della loro posizione all'interno della vita della comunità.

Dedico queste pagine ai miei genitori: a mia madre, che c'è ancora, e a mio padre, che non c'è più.

Como, luglio 2018

Ricostruire le origini

(a partire da Aristotele)

La ricostruzione più antica delle origini dell'indagine filosofica è per noi costituita dal libro I (A) della *Metafisica* aristotelica, «il primo scritto di storiografia filosofica, la prima ricostruzione di una storia della filosofia»¹: narrazione imprescindibile, ancorché viziata dall'intenzione dell'autore di legittimare la propria impresa teorica. Essa stabilisce un "canone", destinato a condizionare la tradizione successiva, sia per le sue classificazioni, sia, soprattutto, per «il metodo di ricerca»², l'accostamento "dialettico" alle opinioni dei predecessori: la collezione e selezione dei punti di vista pertinenti e rilevanti, la loro organizzazione ordinata e la loro conseguente discussione³. L'oggetto della sua trattazione è esplicitamente rappresentato dalla «sapienza» (σοφία), che, per la posizione (e funzione) introduttiva del libro all'interno della raccolta, appare «a prima vista»⁴ come il tema della *Metafisica*.

1. CARDULLO R.L., *Alla ricerca della "filosofia prima" tra storiografia, dialettica e indagine teoretica*, in ARISTOTELE, *Metafisica. Libri A, α, B*, CARDULLO R.L. (introduzione, traduzione e commento di), Carocci, Roma 2013, p. 31.

2. BONAZZI M., *Fonti, trasmissioni e critica dei testi*, in BONAZZI M. (a cura di), *Storia della filosofia antica I. Dalle origini a Socrate*, Carocci, Roma 2016, p. 25.

3. Per un'analisi sintetica dell'impostazione della «dossografia» di Aristotele e della sua scuola si può consultare MANSFELD J., "Physikai doxai et Problemata physica d'Aristotele à Aétius (et au-delà)", «Revue de Métaphysique et de Morale», 97^e Année, N. 3, La doxographie antique (Juillet-Septembre 1992), pp. 327-363.

4. L'osservazione è di Viano nella sua introduzione a ARISTOTELE, *La Metafisica*, VIANO C.A. (a cura di), Utet, Torino 1974, p. 9.

1.1. La tradizione della sapienza in Aristotele

Che i suoi capitoli introduttivi — dedicati appunto alla determinazione della nozione di σοφία — non costituissero solo un orpello, un artificio d'occasione, è stato rivelato, negli ultimi due secoli, dal parziale, frammentario recupero delle “opere perdute” di Aristotele, in particolare delle due più conosciute nell'antichità: *Sulla filosofia* (Περὶ φιλοσοφίας)⁵ e *Protrettico* o *Esortazione alla filosofia* (Προτρεπτικός)⁶, risalenti all'ultimo decennio (357–347 a.C.) del soggiorno accademico dell'autore⁷, di cui le pagine iniziali della *Metafisica* sono sintetica rielaborazione⁸. Anche nel dialogo *Sulla filosofia* – una sorta di manifesto, di «scritto programmatico» (*Programmschrift*)⁹, ovvero di «programma della vita speculativa di Aristotele»¹⁰ —, probabilmente intervenendo in una discussione sulla natura della filosofia che lo stesso Platone aveva aperto nell'ultima fase della propria produzione (in particolare con il *Sofista*)¹¹, Aristotele aveva tratteggiato una tradizione della sapienza, tra Medio Oriente e

5. ARISTOTELE, *Della filosofia*, UNTERSTEINER M. (introduzione, testo, traduzione e commento esegetico a cura di), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963, pp. 14–17. Da questa edizione citeremo.

6. Utilizzeremo l'aggiornatissima edizione (2017) a cura di HUTCHINSON D.S. e RANSOME JOHNSON M., disponibile presso www.protrepticus.info.

7. Berti suggerisce per il primo una datazione intorno al 355 a.C. (per le evidenti affinità del dialogo con i platonici *Filebo* e *Timeo*, e «la sua chiara anteriorità nei confronti delle *Leggi*»); il secondo sarebbe di poco posteriore, probabilmente del 353–351 a.C. ARISTOTELE, *Protrettico. Esortazione alla filosofia*, BERTI E. (a cura di), Utet, Torino 2000, p. XXI e p. XXV.

8. Su questo aspetto è ancora di grande interesse l'introduzione di Viano a ARISTOTELE, *La Metafisica*, cit., pp. 9–20.

9. JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923, p. 125; traduzione italiana a cura di G. CALOGERO: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 161.

10. BIGNONE E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Bompiani, Milano 2007 (edizione originale 1936), p. 672.

11. A tale discussione rinviano analoghe prove περὶ φιλοσοφίας da parte di altri accademici: Speusippo, Senocrate, Filippo di Opunte. BIGNONE E., *L'Aristotele perduto...* cit., p. 674 nota 10.

mondo greco, all'interno della quale, in ogni epoca, il termine σοφία aveva designato la forma più alta di sapere¹². La centralità della nozione è confermata anche nel *Protreptico*:

Non si deve dunque fuggire la filosofia, giacché la filosofia è, come crediamo, possesso e uso della sapienza, e la sapienza è il massimo dei beni. (ARISTOTELE, *Protreptico*, fr. 5 Ross (Giamblico, *Protrepticus* p. 40, 27–30 Pistelli))¹³.

L'uso della prima persona plurale (οἰόμεθα) rivela come la definizione di «filosofia» proposta fosse patrimonio comune all'Accademia: dal momento che essa implicava l'«acquisizione» (κτῆσις) della «sapienza», stabilire che cosa questa rappresentasse diventava cruciale per fissare l'oggetto della φιλοσοφία¹⁴. A tale scopo, dunque, nel primo libro del dialogo *Sulla filosofia*, Aristotele esaminava le attribuzioni più comuni del termine σοφός, per stabilire e delucidare il significato di σοφία. I frammenti superstiti (fr. 1–7) di questa parte dell'opera ci consentono di ricostruire almeno sommariamente alcuni momenti della disamina aristotelica, che investiva i capisaldi dell'antica sapienza, greca (Delfi, i Sette Sapienti, Orfeo) e medio-orientale (Magi, Caldei, Egizi). È possibile che già entro questo sfondo sapienziale Aristotele si riferisse ad alcuni autori presocratici¹⁵, tracciando forse, per la prima volta, come intende qualcuno¹⁶, lo sviluppo storico della filosofia precedente, oppure, come altri crede¹⁷, limitandosi «a giustificare le variazioni semantiche» della nozione di σοφία:

12. Berti nella sua introduzione a ARISTOTELE, *Metafisica*, BERTI E. (traduzione, introduzione e note di), Laterza, Bari–Roma 2017, p. xxv.

13. Le traduzioni, quando non diversamente indicato, sono nostre. Per le edizioni greche, quando non diversamente specificato, abbiamo consultato il Thesaurus Linguae Graecae (TLG) Project at the University of California, Irvine.

14. ZANATTA M., *Sapienza e filosofia in Aristotele*, Unicopli, Milano 2010, pp. 62–63.

15. Così ZANATTA M., *Sapienza e filosofia in Aristotele*, cit., p. 64.

16. JAEGER W., *Aristotele*... cit., pp. 168–169.

17. BERTI E., *La filosofia del primo Aristotele*, Olshki, Firenze 1962, pp. 333–334.

<Senofane>, contemplando l'insieme del cielo [dell'universo], afferma che l'uno è il dio. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 8a (Aristotele, *Metafisica* I, 5 986 b24–25))

Alcuni affermano che esista movimento, altri che non esista. . . Che esso non esista affermano i seguaci di Parmenide e Melisso, che Aristotele ha chiamato «immobilizzatori della natura» e «afisici [negatori della natura]»: «immobilizzatori» da immobilità; «afisici» perché la natura è principio del movimento che essi esclusero, sostenendo che niente si muova. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 9 (Sesto Empirico))

In ogni caso, delineato lo scenario, l'autore ne ricavava un'indicazione generale relativamente alla natura della sapienza:

Fu chiamata dunque sapienza come fosse una certa chiarezza, in quanto fa chiarezza su ogni cosa. E così è stata chiamata questa chiarezza, in quanto è qualcosa di luminoso, dal chiarore e dalla luce, poiché porta alla luce le cose nascoste. Dal momento, dunque, che le realtà intelligibili e divine, come dice Aristotele, anche se sono chiarissime nella propria essenza, a causa dell'offuscamento del corpo gravante su di noi, ci appaiono tenebrose e oscure, <gli uomini> chiamarono a ragione «sapienza» la scienza che porta per noi alla luce queste realtà. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 8 (Filopono))

Si può cogliere in modo trasparente il condizionamento platonico del testo nel parallelismo tra le due opposizioni: «realità intelligibili» (τὰ νοητά) e «corpo» (τὸ σῶμα); «chiarezza» (σάφεια) e «offuscamento» (ἀχλύς). Platone aveva sottolineato come, in vista dell'«acquisizione della sapienza» (τῆς φρονήσεως κτησίς), il corpo rappresentasse un ostacolo (ἐμπόδιον τὸ σῶμα), dalla cui «comunione» (ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας) «il filosofo» (ὁ φιλόσοφος) era impegnato a «sciogliere l'anima» (ἀπολύων τὴν ψυχὴν)¹⁸. Aristotele riconosce in effetti il

18. I riferimenti sono a *Fedone* 65 a–c: «E dunque, per prima cosa, non è chiaro che in tali cose [prendersi cura dei piaceri] il filosofo cerca di sciogliere l'anima dalla comunione del corpo, a differenza degli altri uomini? [. . .] E che cosa <dici> dell'acquisizione stessa della sapienza [saggezza]? È o non è il corpo di ostacolo, qualora lo si prenda per compagno nella ricerca? [. . .] <Dimmi>, quindi, quando l'anima coglie la verità? Quando infatti essa cerca di indagare qualcosa con l'aiuto del

vincolo tra intelligenza e sapienza, marcando palesemente quello tra illusione e annebbiamento sensibile (caligine corporea): la luce della sapienza sulle realtà intelligibili è illuminazione dell'intelligenza, con implicito richiamo al precedente platonico¹⁹. Riconducendo etimologicamente «sapienza» (σοφία) a «chiarezza» (σάφεια), Aristotele ne discerne il tratto essenziale: l'intrinseca "luminosità" (φάεξ τι), l'attività specifica: «illuminare le cose nascoste» (τὸ εἰς φῶς ἄγειν τὰ κεκρυμμένα), e la direzione ultima: «le realtà intelligibili e divine» (τὰ νοητὰ καὶ θεῖα). In questo senso sul piano storico i suoi oggetti, pur in sé evidenti, si erano rivelati all'esperienza umana difficili da cogliere, «oscuri e indefinibili» (σκοτεινὰ καὶ ἀμυδρά). Insomma, la disamina culturale aristotelica concludeva indicando nella σοφία la «scienza» (ἐπιστήμη) di ciò che è, di per sé, sommo, individuato, in epoche diverse, in cose diverse:

Poiché usiamo i termini «sapienza» e «sapiente» in generale, si deve sapere che le parole «sapienza e «sapiente» sono omonimi: essi, in effetti, furono intesi dagli antichi in cinque sensi, di cui anche Aristotele riferisce nei dieci libri *Intorno alla filosofia*. Si deve sapere, infatti, che gli uomini sono distrutti da flagelli vari: pestilenze, carestie, terremoti, guerre, malattie di ogni genere e per altre cause e, soprattutto, per inondazioni troppo impetuose [...] I pastori e gli abitanti delle montagne o delle elevazioni si salvano, mentre le pianure e i loro abitanti sono sommersi. [...] Questi superstiti, dunque, non avendo di che nutrirsi, escogitarono, per necessità, quanto utile alle loro esigenze: macinare il grano con la mola o seminare o

corpo, è evidente che da esso è tratta in inganno. [...] E dunque non è nel ragionare, se mai in altro modo, che a essa diventa manifesto qualcosa degli enti?»

19. Esempiare in questo senso un altro passo del *Fedone* (79 c–d): «E non sostenevamo prima anche questo, che l'anima, quando si serve del corpo per indagare qualcosa o attraverso la vista o attraverso l'udito o attraverso qualche altro senso – indagare qualcosa attraverso il corpo significa in effetti questo: indagare attraverso i sensi – è trascinata dal corpo verso quelle cose che mai sono identiche, e, a contatto con cose di tal genere, essa stessa va errando, scossa e barcollante come ubriaca? [...] Qualora invece essa indaghi da sé, si dirige verso ciò che è puro, ciò che è sempre, immortale e identico a sé stesso, e in quanto a esso congenere, a esso sempre si accompagna, ogni volta che le sia possibile raccogliersi in sé stessa, e, a contatto con cose di tal genere, cessa l'errare, rimanendo presso quelle cose sempre identiche a sé stesse».

qualcos'altro del genere, e chiamarono «sapienza» tale inventiva, che trovava ciò che era utile per le necessità della vita, e «sapiente» chi aveva fatto l'invenzione. Successivamente escogitarono le arti [...]: costituite non solo per le necessità della vita, ma capaci di pervenire fino a ciò che è bello e civile. Chiamarono queste cose ancor una volta «sapienza» e chi le inventò «sapiente» [...]. A causa dell'eccellenza delle scoperte, essi attribuivano agli dèi quelle invenzioni. In seguito, prestarono attenzione all'attività politica e inventarono leggi e tutte quelle cose che tengono insieme le città, e ancora una volta chiamarono «sapienza» questa invenzione: tali erano i Sette Sapienti, inventori di alcune virtù politiche. Poi, procedendo con metodo, si volsero ai corpi stessi e alla natura che li ha creati, e ciò chiamarono più specificamente «indagine della natura»: anche noi chiamiamo sapienti coloro che studiano la natura. In un quinto tempo, infine, giunsero alle stesse realtà divine, sopramondane e assolutamente immutabili e diedero alla conoscenza di queste realtà il nome di sapienza suprema. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 8 (Filopono))²⁰

All'interno di questa storia, scandita da ricorrenti cicli di civiltà interrotti da cataclismi e distruzioni, la costante è rappresentata dal fatto che le conquiste più importanti via via raggiunte siano state riconosciute come «escogitazioni» (ἐπινοηχότα) di un'inventiva intelligenza (ἐπίνοια), indicata come «sapienza». Essa si presentò dapprima come risorsa “pratica”, rivolta alla soddisfazione di urgenze vitali, quindi alla produzione ispirata da «bellezza e eleganza» (μέγρις τοῦ καλοῦ καὶ ἀστείου), poi ancora alla soluzione di questioni politiche (τὰ πολιτικὰ πράγματα). Stabilite le condizioni della civiltà, tale sapienza si

20. Negli ultimi passaggi di questa storia della sapienza è stata avvertita (Untersteiner nel suo commento, pp. 130–131) nuovamente la probabile impronta platonica: un riflesso della «gigantomachia» (γίγαντομαχία), la grande «contesa intorno all'essere» (ἀμφισβήτησις περὶ τῆς οὐσίας) ricostruita nel *Sofista* (246 a–c): «Gli uni dal cielo e dalle regioni dell'invisibile tirano giù tutte le cose verso la terra, afferrando a mani nude pietre e querce. Attaccandosi infatti a cose tutte di tal genere, insistono che esista solo ciò che si può toccare e afferrare, definendo identici corpo e essere. E se qualcuno afferma vi sia qualche altra cosa che non ha corpo, lo disprezzano senza riserve e non vogliono sentirne parlare. [...] I loro avversari, pertanto, con grande circospezione si difendono dall'alto, da qualche regione dell'invisibile, costringendoli ad ammettere che certe forme intelleggibili e incorporee sono il vero essere. E facendo a pezzi con i loro ragionamenti i corpi di cui gli altri parlano e ciò che quelli chiamano verità, proclamano non trattarsi di essere ma di mutevole divenire».

fece propriamente “teoretica”, intelligenza “speculativa”: in prima istanza rivolgendosi allo «studio della natura» (φυσικὴ θεωρία), da questa poi alla «conoscenza» (γνώσις) delle realtà divine, oltremondane e assolutamente immutabili» (τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς). Nella ricostruzione aristotelica, l’oggetto della sapienza risultava comunque, in ogni contesto, di massimo pregio, ed essa vi appariva come scienza di ciò che è primo, ovvero dei principi²¹.

Come segnalato da Jaeger²², Aristotele non si era limitato a citare reperti di una supposta antica sapienza, ma li aveva elaborati criticamente, disponendoli secondo un ordine preciso e discutendone gli elementi: aveva esaminato la questione dell’origine del motto delfico «conosci te stesso», anche rispetto alla presunta paternità tra i Sette Sapienti:

Delle iscrizioni delfiche la più divina sembrava il «Conosci te stesso», che invero diede a Socrate lo spunto per il dubbio e la ricerca, come ha affermato Aristotele nei suoi dialoghi «platonici». (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 1 (Plutarco))

Che mai significa e di chi è il sacro precetto di Pito, che prescrive a coloro che avanzano richieste al dio di conoscere sé stessi? [...] Come ha affermato Aristotele nei libri *Sulla filosofia*, ancora prima di Chilone esso si trovasse già iscritto nel tempio costruito dopo quello alato e quello bronzeo. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 3 (Porfirio))

Sofista: propriamente chi esercita la sapienza. Aristotele chiama «sofisti» i Sette Sapienti. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 5 (*Etymologicum magnum*))

Aveva anche dubitato della paternità dei versi attribuiti a Orfeo, distinguendo tra gli insegnamenti di Orfeo e i poemi trasmessi a suo nome, in realtà opera di Onomacrito:

Aristotele disse «cosiddetti», dal momento che non sembra che i versi fossero di Orfeo, come egli stesso dice nei libri *Sulla filosofia*; di

21. BERTI E., *La filosofia del primo Aristotele*, cit., p. 329.

22. JAEGER W., *Aristotele...* cit., pp. 169–170.

Orfeo sono le dottrine, ma dicono che Onomacrito le abbia messe in versi. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 7 (Filopono))

Soprattutto, Aristotele doveva essersi impegnato a collocare in prospettiva cronologica religione iranica e sapienza egiziana, evitando di esaltarne ingenuamente l'antichità:

Aristotele nel primo libro del suo *Intorno alla filosofia* afferma che i Magi erano anche più antichi degli Egizii. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 6 (Diogene Laerzio))

Senza dubbio (la scienza magica) ebbe origine in Persia a opera di Zoroastro, come si concorda tra gli storici, sebbene non si possa stabilire se vi fu un solo Zoroastro, oppure se ve ne fu poi anche un altro. Eudosso, che volle che tra le scuole filosofiche la più famosa e più utile fosse considerata quella dei Magi, ha tramandato che questo Zoroastro visse seimila anni prima della morte di Platone. La stessa cosa afferma anche Aristotele. (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 6 (Plinio))

Lo stesso interesse aristotelico per la saggezza dei proverbi e per la poesia gnomica era espressione della convinzione (condivisa in ambiente platonico) che costituissero, nel progresso ciclico della civiltà, sedimenti di un'originaria filosofia:

Se anche il proverbio è espressione di sapienza, come potrebbero non esserlo quelle che Aristotele dice tracce di una antica filosofia perduta nelle immani catastrofi dell'umanità, tracce che si sono conservate per la loro concisione e intelligenza? (ARISTOTELE, *Della filosofia*, fr. 8 (Sinesio))

Insomma, a dispetto delle variazioni semantiche delle espressioni «sapienza» e «sapiente» all'interno di ogni ciclo, la storia della sapienza ha per Aristotele un senso preciso: egli ne riconosce la direzione nel «condurre alla luce» (εἰς φῶς ἄγειν) una realtà che rimane celata alla vista sensibile.

1.2. La sapienza come scienza

I frammenti dei dialoghi (*Protreptico* e *Sulla filosofia*) attestano dunque il rilievo che la storia e la tradizione della sapienza rivestivano, nella prospettiva della ricerca aristotelica: essi fanno intravedere, in particolare, l'idea di un progresso della cultura e della civiltà, in cui si incrociano attenzione per la crescita della conoscenza umana, riflessione sulla sua natura, e classificazione di arti e scienze. Nei primi due capitoli di *Metafisica A*, Aristotele, riprendendo e rielaborando la materia, si confronta con il tema della sapienza, in relazione all'esercizio delle facoltà cognitive e alla sua posizione storica²³.

La σοφία è così individuata come quella forma eminente di conoscenza che sola può dare soddisfazione al desiderio di sapere strutturale all'uomo («tutti gli uomini per natura bramano di sapere», πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), a quella tendenza naturale di cui è primo «segnale» (σημείον) la cura delle sensazioni: amate per sé stesse indipendentemente dalla loro utilità, in particolare quelle della vista, che permettono di conoscere di più, risultando più discriminanti rispetto ai loro oggetti. È appunto a partire dal discernimento percettivo che Aristotele delinea un processo gnoseologico graduale, scandito dall'integrazione gerarchica delle facoltà umane.

A un primo livello, «sensazione» (αἴσθησις), «immaginazione» (φαντασία) e «memoria» (μνήμη) concorrono a fissare le percezioni in immagini (rappresentazioni, φαντασῖαι) e ricordi (μνήμαι): l'«esperienza» (ἐμπειρία) è appunto, nell'uomo soprattutto, concentrazione di ricordi dello stesso oggetto. Ma ciò che contraddistingue «il genere umano» (τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος) è il fatto di «vivere anche di arte e ragionamenti» (καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς <ζῆν>): «arte» (τέχνη) e «scienza»

23. Su questo punto, oltre all'introduzione di Viano in precedenza citata, è illuminante il commento di Berti e Rossitto a ARISTOTELE, *Il primo libro della «Metafisica»*, BERTI E., ROSSITTO C. (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 60-61.

(ἐπιστήμη) costituiscono un livello effettivamente ulteriore, nella misura in cui il loro non è più un oggetto empirico:

L'arte si produce quando da molte nozioni di esperienza sia generata un'unica assunzione universale intorno a cose simili. (981 a5–6)

In questo senso, l'esperienza conosce individui, l'arte universali (ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἢ δὲ τέχνη τῶν καθόλου). È inoltre appropriato riconoscere all'arte (piuttosto che all'esperienza) il sapere e il comprendere (τό εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαίειν), in quanto «i competenti» (οἱ τεχνίται) conoscono «il perché e la causa» (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν), in altre parole sono in grado di dar ragione del loro oggetto (universale). Per questo essi sono considerati «più sapienti» degli «empirici» (οἱ ἔμπειροί), i quali sanno «il che» (τὸ ὅτι), ignorando «il perché» (τὸ διότι), fermandosi dunque alla mera constatazione empirica. La lezione, in questo caso è chiara: la sapienza (σοφία) è una conseguenza del sapere (τό εἰδέναι), ovvero della conoscenza delle cause, come conferma lo schizzo del suo sviluppo sinteticamente riproposto (981 b13–982 a3).

Aristotele ritiene plausibile che originariamente gli uomini ammirassero chi fosse capace di escogitare risorse utili alla vita, con l'implicito riconoscimento che l'inventore si era spinto a conoscerne i principi produttivi superando il livello della mera sensazione:

È verosimile, dunque, che chi per primo scoprì una qualunque arte al di là delle comuni percezioni, sia stato oggetto di ammirazione da parte degli uomini non solo per l'utilità di qualcuna delle <sue> scoperte, ma come sapiente e capace di distinguersi dagli altri. (*Metafisica* 981 b13–17)

Con la crescita delle conoscenze e delle capacità produttive, e la conseguente articolazione delle attività tecniche, le une rivolte alle necessità della vita (πρὸς τὰναγκαῖα), le altre al suo piacevole trascorrere (πρὸς διαγωγὴν), sarebbero state proprio

le conoscenze degli inventori di queste ultime a essere più apprezzate:

<essi> sono sempre stati considerati più sapienti perché le loro conoscenze non erano in vista dell'utile. (981 b18–19)

La superiorità riconosciuta alle «arti destinate al diletto» (τέχναι πρὸς διαγωγὴν) è dunque ricondotta alla loro natura “liberale”, all’assenza di vincoli immediati con le urgenze conservative: il prodotto del loro sforzo cognitivo non è sottoposto a una condizione ulteriore, a una necessità esterna, e in questo senso è fine a sé stesso e, non dipendendo da altro, di maggior pregio.

Nello schema vi è infine un terzo grado di sviluppo del sapere: una volta acquisite le competenze tecniche essenziali alla vita e al suo godimento, ci si dedicò alle conoscenze (ἐπιστήμαι) non finalizzate ad altro che al conoscere: la condizione della loro scoperta è individuata da Aristotele nella «libertà da occupazioni pratiche e produttive» (σχολάζειν), nella disponibilità di tempo libero da impegni diversi dal puro ricercare. Un passo della *Fisica* illustra efficacemente l’esperienza intellettuale e la concentrazione secondo l’autore implicate in tale sapere:

L’acquisizione originaria della scienza non è generazione né alterazione: riteniamo infatti che la mente abbia scienza e pensi per il suo restare ferma e immobile [l’arrestarsi e lo stare ferma] (*Fisica* VII, 3 247 b10–12)

La libertà di ricercare sarebbe stata per la prima volta concessa alla casta sacerdotale in Egitto, dove appunto «le arti matematiche» (αἱ μαθηματικαὶ τέχναι) si sarebbero costituite. Pur rinviando ai suoi trattati di etica (ἐν τοῖς ἠθικοῖς) per la determinazione delle differenze tra «arte» (τέχνη) — «disposizione alla produzione accompagnata da ragionamento» (ἡ μετὰ λόγου ἔξις ποιητικῆ)²⁴ — e «scienza» (ἐπιστήμη) —

24. *Etica Nicomachea* VI, 4 1140 a4–5.

«disposizione alla spiegazione razionale [dimostrazione]» (ἔξις ἀποδεικτική)²⁵, l'autore introduce di fatto, con tale sapere “speculativo”, la dimensione puramente cognitiva del conoscere: conoscere per conoscere, ovvero in vista di sé e di nient'altro. Tale dunque la forma più alta e compiuta di sapienza: quella che si volge, secondo la lezione del dialogo *Sulla filosofia*, alle cose più alte e degne di essere conosciute.

Nel secondo capitolo di *Metafisica A*, Aristotele ne determina la «natura» (φύσις), individuando di quali cause e di quali principi essa sia conoscenza» (περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη). L'analisi, come nel primo libro del dialogo, è condotta “dialetticamente”, a partire dalle «comuni convinzioni intorno al sapiente» (ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ): che egli conosca tutte le cose (senza avere scienza di ciascuna di esse), e soprattutto le cose difficili; che sia rigoroso e capace di insegnare le cause, e dunque destinato a comandare, essendo il suo sapere sovraordinato e fine a sé stesso. L'esito del sondaggio fornisce un'indicazione fondamentale: il sapere al centro dell'indagine — la «scienza ricercata» (ζητούμενη ἐπιστήμη), cioè la sapienza — verte nello specifico «sulle cause prime e sui principi» (περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς).

In quanto radicato in un desiderio immanente alla φύσις umana, essa è coltivata autonomamente; dal momento che ha in vista esclusivamente la soddisfazione di un'esigenza cognitiva costitutiva dell'essere dell'uomo, essa è puramente contemplativa («teoretica»): la ὄρεξις τοῦ εἰδέναι può essere risolta solo risalendo alle cause prime nell'ordine (τὰ πρῶτα αἴτια), volgendosi alle cose che di per sé garantiscono la massima conoscenza, perché da esse dipendono tutte le altre. Nella misura in cui la sapienza è «scienza che conosce i principi primi e le cause» (ἐπιστήμη τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική), essa è «scienza al massimo grado» (ἡ μάλιστα ἐπιστήμη) e «scienza universale» (καθόλου ἐπιστήμη); d'altra parte, non ricercata per alcuna utilità ulteriore ma solo in vista di se stessa.

25. *Etica Nicomachea* VI, 3 1139 b31–32.