

4578

~~sub~~

(U)

537. DANDOLO G., *L'anima nelle tre prime scuole filosofiche della Grecia*: RFS 10 1891 257-282.

Les premières Écoles de pensée, i.e. les Ioniens, les Pythagoriciens et les Éléates, posent le problème de l'âme en termes cosmologiques, ignorant tout des questions proprement psychologiques.

C7

Soul

3

Rivista di FILOSOFIA
SCIENTIFICA
(TORINO, MILANO)

~~418~~

ADAM

X 791

specie si comprendono undici famiglie: l'indogermanica, la semitica, l'uraliana, la bantù, la dravidica, la polinesio-malese, la turca, l'algouchina, la mandè, la maya, la camitica. — Passando poi a considerare le lingue senza riguardo alla loro parentela, l'A. esamina minutissimamente i diversi criteri di classificazione, e soprattutto si ferma sul morfologico, — che mette di continuo in rapporto cogli altri due, col fonetico e con lo psicologico. — La conclusione definitiva del lungo studio è che la comune distinzione delle lingue in *isolanti*, *agglutinative* e a *flessione*, oltre ad altri molti inconvenienti, ha altresì quello di dimenticare del tutto il criterio psicologico (lingue astratte, concrete, astratte-concrete, ecc.), e di limitarsi a guardare le lingue come composte di *vuote parole*. Anche lo Steintal, nell'ultimo suo saggio linguistico, ha finito coll'abbandonare quasi del tutto il punto di vista morfologico e coll'adottare quello psicologico; però, avendo egli mescolato nel suo sistema agli elementi psichici anche qualche elemento morfologico, ad esempio l'agglutinazione e la flessione, ci ha dato in sostanza un saggio tassonomico delle lingue umane alquanto confuso e non naturale. Così la pensa il De la Grasserie, al quale sembra, come si intende bene, che il suo sistema sia migliore dei precedenti].

KRUSZEWSKI N., *Principii dello sviluppo del linguaggio*. — [Continuazione e fine dell'articolo, che noi abbiamo in parte riassunto nella « Rivista » vol. VIII, 1889, pag. 755. Eccone le conclusioni:

1° La lingua si trasforma mediante la combinazione (o combinabilità?) e l'indeterminazione dei suoi elementi: articolazioni, voci, membri morfologici, e parole;

2° Il carattere *indefinito* di questa mutabilità si capisce, dato il valore *simbolico* della parola;

3° Gli elementi della lingua: articolazioni, voci, parti morfologiche e parole, si trasformano non solo, ma anche scompaiono del tutto. Perciò la scienza delle lingue offre un materiale eterno e inesauribile di studi, grazie ai suoi rapporti colle epoche antiche;

4° Le leggi di associazione sono altrettanto valide per la intelligibilità delle manifestazioni psichiche, quanto di quelle linguistiche. — a) Queste leggi trasformano l'indefinito numero delle parole in un tutto armonico. Grazie all'associazione di analogia, le parole formano una quantità di sistemi coordinati o di famiglie; le associazioni di contiguità le dispongono poi in serie. — b) Solo queste leggi rendono possibile l'esistenza del linguaggio. Senza associazione di analogia non è possibile la produzione della parola; e senza quella di contiguità la sua riproduzione. — c) L'associazione di analogia dà luogo alla genesi della parola, e quella di contiguità le fornisce il suo significato;

5° Mentre il linguaggio si svolge, tende anche ad una correlazione completa, generale e particolare, fra il mondo delle parole e il mondo delle rappresentazioni].

E. M.

Prof. E. MORSELLI, *Direttore* — E. TANZI e G. TAROZZI, *Redattori*.

Torino, 1891 — Tipografia L. Roux e C.

L'ANIMA

NELLE TRE PRIME SCUOLE FILOSOFICHE DELLA GRECIA

SOMMARIO — Un cenno sull'anima, prima di Talete — Scuola Jonica — Scuola Pitagorica — Scuola Eleatica — Conclusione.

I.

Sebbene in Grecia la speculazione schiettamente filosofica sia nata assai tardi, tuttavia bisogna ricercare i principali motivi di essa in quella congerie multiforme d'idee e di credenze mitiche, religiose e tradizionali che costituiscono il centro più vivo della vita spirituale del popolo greco. Così facendo si potrà dare, io credo, nuova ed efficace conferma a quel principio conquistato oramai alla scienza positiva, secondo il quale lo svolgimento storico dello spirito umano procede sotto il magistero delle stesse leggi che regolano tutta quanta la natura. Chè anche lo spirito è natura, per quanto sublime e incomparabile e ineffabile natura: nè si può rettamente giudicare una delle varie forme nelle quali esso va manifestandosi attraverso l'istoria umana, se prima non si abbia sottoposto a sapiente criterio l'altra che l'ha preceduto nel rapporto immediato di causa ad effetto. Da questa concatenazione inviolabile delle cause e degli effetti, promette la naturalità dell'essere e de' suoi svolgimenti, vuoi come realtà esteriore, vuoi come pensiero.

Ora, toccando noi dei precedenti immediati della libera speculazione greca intorno all'anima, assumiamo una causa già determinata: ma questa è ben lunge dall'iniziare la serie reale delle cause, essendo anch'essa un prodotto di fattori diversi diramantisi da un fondo preesistente, che eccede il potere della indagine e della critica storica. E nella stessa guisa che non è un assolutamente primo il punto della nostra partenza, non sarà un assolutamente ultimo il punto del nostro arrivo: chè la natura sdegna ogni primo ed ogni ultimo, opponendo alla temporaneità delle sue attuazioni l'eternità delle sue potenze.

Da principio, in Grecia, l'idea dell'anima è intimamente connessa coll'idea religiosa. Come un sentimento misto insieme di timore e d'ignoranza ha creato gli Dei, così un sentimento,

il desiderio dell'immortalità, ha creato l'anima. E il desiderio dell'immortalità s'intravede, fra l'altro, nel mito di Persefone figlia di Demeter (1). Persefone, che nell'autunno di ogni anno, rapita allo splendido mondo, è addotta nel tetro Ade per fare poi ad ogni primavera ritorno, fresca di rinnovata gioventù e bellezza, non significa soltanto la vicenda delle stagioni e della vita vegetativa, ma ben anco una palingenesi per l'uomo, un rinnovamento della sua vita. E accanto al sentimento dell'immortalità, sorge anche il vago presentimento e la speranza di una giustizia al di là della vita, quasi a compenso degli oltraggi che quaggiù riceve la giustizia umana. Però è a notarsi che il sentimento intorno al criterio della giustizia divina, che può annoverarsi tra gli incentivi alla fede nella vita futura, subisce anche in periodi relativamente brevi di tempo, delle profonde trasformazioni; e sembra rispecchi il progressivo svolgersi, verso forme sempre più perfette, del criterio umano del giusto: chè anche la divinità non è mai fornita di attributi dei quali l'uomo non abbia fatto prima, in qualche modo, esperimento.

Noi non possiamo qui seguire tutte le vicende dell'animismo primitivo, nè indagare tutte le condizioni psicologiche che lo hanno originato: basterà che saggiamo qualche primissimo, ingenuo concepimento dell'anima.

Il dato sperimentale che salta immediatamente agli occhi, al sopravvenire della morte, è l'arrestarsi della respirazione: e siccome la respirazione introduce nel petto l'aria, e coll'aria la vita, l'anima è concepita come aria, soffio, spiro. Pare anzi abbia il potere d'insinuarsi per qualunque parte del corpo, da che all'occasione di mortale ferita, trasvola appunto da questa (2).

Omero ci offre un'idea interessantissima dell'anima separata dal corpo (3). Le anime dei trapassati vivono nell'Ade come ombre o vapori o fantasmi di un sogno (4), prive di coscienza, di forza, di parola, di memoria che acquistano soltanto per brevi istanti, allorchè bevono il sangue delle vittime sacrificate. Insomma, quello spiro che prima vivificava la sostanza umana corporea (il famoso *αἶς* contrapposto alla *ψυχή*), assunta una forma personale, rivive nell'Ade una vita che non parrebbe

(1) MÜLLER, *Letteratura Greca*, I 376. Trad. Müller e Ferrai.

(2) OMERO, *Iliade*, XVI, 505, 856; XXII, 362.

(3) OMERO, *Odissea*, Σ, 490 e segg.; XI, 34, 151 e pass.

(4) Nota che il fantasma del sogno non fu ultimo fattore psicologico della credenza nell'immortalità.

molto felice. Achille afferma la vita di un povero lavoratore valer bene l'impero sulle ombre.

Mancano esse di spontaneità e d'intelligenza, ma continuano a condurre un'esistenza non guari diversa dalla terrena: sicchè si direbbe esser l'anima un duplicato del corpo, corporea essa pure. Di qui, una ragione dei sacrifici. Perchè Achille sgozza sulla tomba di Patroclo e agnelli, e giovenchi, e i quattro corsieri dell'alta cervice, e i cani ben pasciuti alla mensa regale, e i dodici prigionieri troiani? Perchè servano coi duplicati loro l'estinto signore, come lo aveano servito in vita. E pare che il costume non fosse essenzialmente greco. « Le scoperte fatte presso le antichissime tombe elvetiche, i racconti degli antichi poeti e storici, le testimonianze di usi ancora perduranti presso i popoli selvaggi, stabiliscono la certezza che già, fin dagli ultimi tempi preistorici, la immaginazione animistica avea generato, con la leggenda dei duplicati animali, l'uso dei loro sacrificii » (1). Dove è da osservare che il problema intorno all'anima degli animali, e in che differisca da quella degli uomini, non tormenta, come in epoche posteriori, il pensiero, nè stimola alla ricerca. L'anima, anche nella finzione immaginativa del popolo greco, non è un privilegio umano. Anzi si può dire che il concetto di essa si estenda fin dove si estende il concetto della causalità, e dell'azione di un corpo sopra un altro. Tutto ciò risponde perfettamente alla condizione psicologica primitiva di tutti i popoli, i quali, al posto del principio naturale, recondito e imperscrutabile alle loro menti ignare, pongono dèi ed anime da per tutte le cose — soddisfacendo così all'ingenua fantasia, e a quell'umile curiosità di sapere che è prodotto spontaneo della natura, ma non ancora di un sentimento e di un'intenzione scientifica.

L'idea dell'immortalità e della vita futura trova in Grecia la sua consacrazione nei misteri di Demeter e di Dioniso. « Beato, dice Pindaro parlando dei primi, chi li ha veduti, e discende poi sotto la cava terra: egli conosce il fine della vita, e il principio di essa dato da Dio » (2). La speranza nella vita futura si collega appunto colle divinità *ctoniche*, che la fantasia popolare colloca nelle ime viscere della terra, e separa dalle divinità olimpiche, risiedenti nelle alte regioni dell'aria. Ricor-

(1) Cfr. MASCI, *La leggenda degli animali*. Napoli, 1888, p. 5.

(2) THURENI, *Framm.*, 8, in Böckh. — E nello stesso *Inno Omerico* a Demeter, 480 e segg.

diamo, infatti, la setta degli Orfici, votatasi al culto di Dioniso Zagreus, ctonico Dio, che, congiunto con Demeter e Cora, vigila alla purificazione delle anime.

Bisogna però avvertire che l'idea sull'origine e i destini dell'anima, si trova qui profondamente trasformata dalla concezione omerica primitiva, che perdura nei poeti lirici e gnomici del VII e VI secolo, e si connette, non solo col rito religioso, ma anche colla pratica morale. E in vero, dagli Orfici fu, senza dubbio, professata la dottrina della metempsicosi, che tanta popolarità dovea avere in seguito, così da rivivere, modificata in qualche accessorio, perfino accanto ai sistemi di filosofia. Non indagheremo se, come vuole Erodoto, la dottrina della metempsicosi sia in Grecia stata importata dall'Egitto, o vi sia nata spontaneamente come conseguenza di quella intuizione, tanto favorita ai Greci di questa età, per la quale la vita presente altro non è che dolore, e quindi da considerarsi quasi come un esperimento a cui, nella vita futura, sarebbe riservato un premio od un castigo. L'anima intanto è per gli Orfici una prigioniera nel corpo umano, che è condannata ad abitare per punizione di sue antiche colpe. Una condotta conforme a virtù, la purifica e la redime; e in tal caso, la morte del corpo è per essa libertà, e ritorno alle antiche sedi felici. In caso contrario, la morte del corpo segna per l'anima una novella schiavitù, e il principio di una serie indefinita di migrazioni in altri corpi, fino a che raggiunga l'intento.

Non è possibile determinare il concetto degli Orfici sulla natura dell'anima. Forse non si sono posti il problema, o lo hanno implicitamente risolto col far dell'anima una specie di iddio. — Così, dicevo, la religione e la morale si stendono la mano: mentre quella punisce, questa purifica e riabilita.

In tutta la poesia teologica, che s'interpone nel periodo che corre da Omero a Pindaro, regna la nota lamentevole di un misticismo ascetico, il quale contristando gli animi nella miseria della vita presente, li accende nel desiderio di una miglior vita futura, senza lasciare intravedere il problema del come sia essa possibile. Si direbbe quasi che nella piena del sentimento la ragione affoghi. Non pertanto, la ragione non tarderà a far valere i suoi diritti; e, con geniale ardore, affronterà il problema dell'anima e della vita futura. Ma intanto, prima d'arrivare a Talete, la concezione dell'anima, nella storia greca, è la omerica o la mistica, l'una e l'altra inseparabili dalla concezione religiosa. E giunti a Talete?

II.

Scuola Ionica. — Talete di Mileto (1), che per primo, tra i filosofi dell'Ionia e di tutta l'Ellade, rivolse la mente alla natura, tentando di liberarsi dalle pastoie tradizionali del mito e della religione, pare abbia posto, sebbene in modo generale, anche il problema filosofico dell'anima.

Quantunque i suoi pensieri sull'argomento debbano accettarsi con molta cautela, non essendo degne di fede sicura ed assoluta le antiche testimonianze che ce li tramandarono, tuttavia non rimane chiuso ogni adito per iscovrire, con qualche fondamento di verità, quale fosse la sua opinione. Aristotele, la fonte più autorevole a cui si possa attingere per conoscere le idee dei più antichi filosofi, afferma che Talete ha posto l'anima come qualche cosa di movente, avendo detto che se la magnete move il ferro, lo fa in virtù dell'anima che possiede (2). Se dovessimo stare alle attestazioni di Tertulliano (3), là dove raccoglie insieme le opinioni dei filosofi antichi che manifestamente posero l'anima come una certa materia, Talete e Ippone (che al tempo di Pericle ne continuò la dottrina) avrebbero derivato l'anima dall'acqua.

Di Ippone parleremo qui appresso. Per ciò che riguarda Talete l'asserto di Tertulliano, che non è suffragato da altre più sicure testimonianze, è probabile sia un'estensione

(1) Nacque verso il 640 a. Cristo. È noto come la cronologia di questi primi filosofi sia molto incerta; io mi atterrò alle date più generalmente acconsentite dagli storici della filosofia.

(2) ARISTOTELIS, *De anima*, libri III, recognovit G. Biehl. Lipsiae, MCCCCLXXXIV. Citerò sempre riferendomi a questa edizione. Έσκε δὲ καὶ θαλάσσης ἐξ ὧν ἀπορμημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, ἕπερ τὸν λίθον ἔρη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν αἰθέρα κινεῖ. A. 2, 405, a. 19. Dove è da notare, che sebbene Ar. riporti l'opinione taletiana come ricordata da altri, non c'è però dubbio non vi aggiustasse anch'egli piena fede: essendo suo costume di riferire opinioni, anche certe, con apparente forma dubitativa.

Cfr. anche NEMESIO, *Nat. hom.*, c. 2, p. 28; e PLUTARCO, *Plac. phil.*, IV, 1. — Pel solo fatto che Talete ha ricondotto l'anima a ciò per cui una cosa si muove, non mi sembra legittimo quel passaggio di PLUTARCO (loc. c. 3) in cui Talete è menzionato tra coloro che hanno posto l'anima come immateriale, incorporea.

(3) TERTULLIANO, *De anima*, c. 5.

del filosofema taletiano *tutto è acqua*: estensione analoga a quella per la quale, interpretato troppo largamente un passo di Aristotele, si vorrebbe, senza fondamento, che Talete avesse fatto derivare i corpi per condensazione o rarefazione. È probabile invece che intorno alla natura dell'anima Talete non abbia posto il problema: pure scorgendola in tutte quante le cose come principio di movimento. Ed è verosimile che egli, per ciò appunto che l'anima ha ricondotto al movimento, e attribuita quindi a tutte le cose, abbia considerato il mondo come un essere vivente. Ciò sarebbe anche conforme allo spirito di tutto il popolo greco, il quale delle concezioni ilozoistiche massimamente si compiace, modellando le cose sul tipo della vita umana; e giustificerebbe il detto taletiano, essere il mondo di dèi o dèmoni ripieno (1).

Questo però non significa che Talete abbia fatto rientrare le forze individuali della natura e le anime degli esseri particolari nella nozione di un'anima intelligente del mondo, organizzatrice la materia; poichè in tal modo si debbono supporre delle idee che oltrepassano l'orizzonte ancora ristretto della filosofia primitiva (2).

L'anima, adunque, in questo primo albore della ragione umana, appare come causa del movimento, o, possiam dire, come vita. Ma è una causalità schiettamente naturale? In altre parole, il movimento posto da Talete come criterio dell'anima e della vita, è un dato naturale e primitivo, o non deriva piuttosto da una virtù divina ed invisibile, insita nelle cose col potere di smuoverle secondo suo arbitrio? Ciò appunto sembra essere il vero. Talete non iscorge nel Dio il creatore del mondo, ma scorge nel divino il principio vitale ed animistico del mondo. Il pampsichismo filosofico primitivo è concepito anche come panteismo. Non si può dire pertanto che Talete sia in aperto contrasto col mito signoreggiante in tutti i suoi predecessori (3). In lui c'è, senza dubbio, il tentativo di spiegare l'intero universo, ricorrendo ad un solo principio naturale, tentativo che costituisce il suo maggior titolo alla gloria filosofica: ma i dè-

(1) ARIST., *De An.*, A. 5, 411, a. 8. ὁλόκληρος φύσιν πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. E DIOGENE L., I, 27, parlando sempre di Talete: τὸν κόσμον ἐμψυχον καὶ θαλάσσης πλήρη.

(2) Cfr. E. ZELLER, *Philosophie des Grecs*. Trad. fr. di Em. Boutroux, vol. I, pag. 207.

(3) V. p. es. FIORENTINO, *Manuale di storia della filosofia*, p. 1^a, pag. 8.

moni o gli iddii ch'egli occulta nelle cose sono, per così dire, l'omaggio che la incipiente virilità del pensiero rende all'ingenua giovinezza del pensiero.

Noi abbiamo tratto queste poche conclusioni, basandoci sopra l'unica sentenza taletiana pervenutaci intorno all'anima, la quale e per l'autorità che l'attestano e per la naturalità, quasi direi, onde ci si presenta, meno di ogni altra può essere revocata in dubbio. Voglio tuttavia rammentare qualche altra idea attribuita a Talete sull'argomento, oltre a quella che vedemmo attribuirgli Tertulliano. Secondo Plutarco e Nemesio (l. c.) egli avrebbe ritenuto l'anima come φύσις ἀεικίνητος ἢ ἀσποκίνητος. Secondo Teodoreto come φύσις ἀκίνητος (1); a meno che, come nota lo Zeller, non convenga leggere ἀεικίνητος. Secondo altri, per primo egli avrebbe professata la dottrina dell'immortalità (2). Ma queste testimonianze sono di minor valore, e non potrebbero accettarsi senza sospetto.

Un continuatore della dottrina cosmologica di Talete fu Ippone, del quale Aristotele (che del resto ne tien poco conto) riferisce anche un'opinione sull'anima (3). L'anima, secondo Ippone, sarebbe acqua o, forse più esattamente, l'umido in generale (4). Poichè a lui parve di vedere nell'umido la causa d'ogni nascimento, per ciò che la semente è umida. E l'anima, nel concetto d'Ippone, avrebbe dovuto presentare una qualche analogia col seme: avendo egli escluso poter esser anima il sangue (5).

Anassimandro. — L'importanza della Filosofia taletiana, non consiste, come è facile vedere anche dal poco che ne abbiamo detto, nei risultati ai quali perviene, ma nella spinta e nell'indirizzo da essa dato alla speculazione greca.

(1) *Gra. ff. cur.*, v. 18.

(2) DIOG. L., *De v. et m. phil.*, lib. x, Lugduni 1, 541; 1. pag. 18. Cito sempre su questa edizione: « Sunt qui illum immortales animos primum « discisse asseverant, ex quibus est Choerilus poeta ».

(3) Ne sono incerte la città natale e la storia. Si sa che coltivò la fisica, e che fiorì al tempo di Pericle.

(4) Τῶν δὲ πορτικωτέρων καὶ ὕδαρ τινὲς ἀπεφύρατο, κατὰ τὴν Ἰππων. περὶ τὴν δ'εὐκτασιν ἐκ τῆς γούης, ὅτι πάντων ὑγρὰ. καὶ γὰρ ἐλέγχε τούς αἶμα ῥακοντάς τιν' ψυχὴν ὅτι ἡ γούη οὐχ αἷμα. ταύτην δ'εἶναι τὴν πρώτην ψυχὴν. (ARIST., *De An.*, A. 2, 405, b).

(5) Altre attestazioni analoghe a quella d'Aristotele, sono date da HERM., *Irris*, c. 1. Cfr. GIUSTINO, *Cohort.*, c. 7. IPPOLITO, *Ref. haer.*, I, 16. STOBEO, I, 178. — Cfr. pure ZELLER, op. c., p. 258, n. 1.

Lo studio della natura appare chiaramente nelle intenzioni lodevoli di Talete: e sebbene il concetto della natura non sia in lui, come avvertimmo, libero affatto dall'efficacia del mito e della tradizione, pur tuttavia è posto come una meta suprema a cui convergeranno gli sforzi e gli ardimenti di tutti i primi filosofi. Talete ha intuito un problema, l'eterno problema del pensiero umano; e, pur non risolvendolo, ha schiusa la via perchè intorno ad esso combattessero, con diverse armi, i suoi successori. Tra i quali ricorderemo per primo Anassimandro (1).

L'uomo, secondo l'ardita ipotesi di Anassimandro, nel quale s'è voluto vedere un lontano precursore di Darwin (2), come ogni altro animale, originariamente sarebbe stato un pesce, nato dalla miscela primitiva di terra ed acqua, sotto l'influenza del calore solare.

Secondo un'antica attestazione di Teodoro (3) Anassimandro avrebbe posta l'anima come aeriforme. È notevole però che Stobeo (4) là dove espressamente ricorda coloro che han detto l'anima aeriforme (Anassagora, Anassimene, Archelao, Diogene d'Apollonia) taccia di Anassimandro. Si sa che dall'aria faceva derivare la pioggia, i venti, il lampo e il tuono (5), e non è certo impossibile che abbia concepito l'anima come aeriforme: ma è probabile che non si sia posto il problema. D'altronde, è notissimo che la speculazione di questi primi filosofi verte essenzialmente sul mondo esteriore, per cui a buon

(1) Concittadino e forse scolaro e amico di Talete, nacque v. il 611 a. Cr. L'importanza della sua filosofia è grandissima e ha dato luogo a dottissimi studi del RITTER, dello SCHNEIDERMACHER, del TEUCHENFÜLLER, dello ZELLER, per tacere d'altri. Il punto fondamentale delle discussioni e delle controversie, è il famoso *ταπερ* che An. pone come principio dell'universo; derivandone, dal diverso modo d'interpretarlo, una concezione della natura meccanica o dinamica. Ma io oltrepasserei l'intendimento del mio lavoro, intrattenendomi sulla questione. Così pure non istarò a discutere qui se a Talete convenga far seguire Anassimene, anzichè Anassimandro, come vorrebbe il RITTER. Dirò alcuna cosa in seguito.

(2) Il TEUCHENFÜLLER per primo (*Studien zur Geschichte der Begriffe*) ha scorto nella cosmogonia di Anassimandro l'albore delle ipotesi fisico-astronomiche di Laplace e di Kant, e, per la storia naturale, un presentimento del darwinismo.

(3) *Gr. aff. eur.*, v. 18, p. 72.

(4) *Eclog. phys.*, cap. 40 — ARISTOTELE, nel *De An.*, non ne fa cenno.

(5) PLUT., *Plac.*, III, 3. — STOBEO, I, 535.

drutto vengon chiamati *ψυχοι*. Trattano il problema antropologico quasi direi per incidenza: l'uomo rientra nella cerchia delle loro osservazioni in quanto è natura.

Anassimene. — Anche Anassimene disse poco dell'argomento (1). Pare ch'egli facesse consistere l'anima nell'aria, e ragionasse in questa maniera: come la nostra anima che è aria vivifica noi, così alito ed aria avvolgono tutto l'universo (2). Da questo passo la tendenza ilozoistica spicca chiarissimamente. Che l'anima fosse aria, era idea vecchia, tradizionale, ma in Anassimene c'è lo sforzo di farla rientrare ragionatamente nel sistema filosofico.

Ora, chi ricordi come per Anassimene l'aria sia la materia prima, il principio di tutte le cose, vedrà l'indirizzo schietamente naturale della sua filosofia: infatti la materia onde una cosa risulta, è anche la ragione per cui detta cosa vive ed opera. Sarebbe strano il dedurre da tal principio conclusioni che oltrepasserebbero la portata del pensiero antico, e sono invece retaggio del moderno; ma è incontestabile essersi in quel principio nutrito il germe della futura scienza positiva. Anassimene fu ben lontano dall'accorgersene; ma intanto la giusta intuizione del problema è, a quest'epoca specialmente, segno mirabile d'un giusto intendimento delle cose.

Diogene d'Apollonia (3). — La dottrina di Anassimene trova un valido appoggio in Diogene d'Apollonia, del quale ci rimangono più numerose e determinate indicazioni anche per l'argomento nostro.

Secondo Diogene, che fa dell'aria il principio di tutte le cose (4), i viventi, animali e piante, sarebbero nati sotto l'effi-

(1) Le indicazioni dell'epoca in cui Anassimene nacque e fiorì, sono disparatissime. DROG. L. (op. c., p. 64) scrive: « Sexagesima tertia Olympia » de natum esse, atque eo anno quo Sardis capta sit, obisse diem. APOLLODORUS tradit ». In tal caso però non avrebbero alcun valore le attestazioni quasi concordi degli antichi che pongono An. discepolo, amico e successore di Anassimandro. IEROLAMO (*Ref.*, I, 7) pone l'ἐπεὶ di Anassimene nell'olimpiade 58^a, ossia v. il 545. Supponendo ora fosse nato 80 anni prima (575) s'intendono le sue relazioni con Anassimandro. Vedi per più ampia discussione: ZELLER, op. c., p. 244, n. 2.

(2) PLUT., *Plac. phil.*, I, 3, 6.

(3) Nacque ad Apollonia nell'isola di Creta. È incerto l'anno della sua nascita. Fu contemporaneo di Anassagora. Dirò in seguito dei criteri che mi hanno indotto a collocare Diogene tra i filosofi della scuola Jonica.

(4) Διὸς ἐκ τῆς ἀέρος, τῶν τε ζώων καὶ τῶν φυτῶν *apud* AR., *De An.*, A. 2, 405, n. 21.

cacia del calore solare (1). Il principio della vita poi è l'anima, la quale alla sua volta è aria: perchè l'uomo e gli altri animali vivono respirando l'aria (2). E lo prova dicendo che nessun animale vive senza respirare; e anche quelli che vivono nell'acqua, per es. i pesci e le ostriche, respirano l'aria che vi trovano (3). L'aria si connette col principio della vita o col l'anima, anche pel fatto che nel seme animale v'ha dell'aria, ed è spumoso: e la vita degli animali ha la sua sorgente nel sangue che spumeggia e contiene dell'aria (4). Ed è veramente curioso ch'egli rimeni le varie affezioni dell'animo, alla maggiore o minore quantità di questa'aria mescolata col sangue (5).

Il Ritter, fondandosi sopra un passo di Plutarco (6), afferma essere Diogene stato indotto a porre la sede dell'anima nel cuore, dove cioè il sangue si forma per la rapida introduzione dell'aria. Ma oltre che Plutarco accenna qui soltanto all'*ἡγεμονικόν*, pare che Diogene abbia fatto circolare tutta la vita o l'anima col sangue e nel sangue (7).

Una determinazione importantissima, essenziale dell'aria vivificante, è per Diogene il calore: parrebbe anzi che il criterio della gradazione delle anime, per cui altre sono intellettualmente superiori ed altre inferiori, dovesse ricercarsi nella loro maggiore o minore secchezza e rarefazione, dal momento che l'inferiorità intellettuale delle persone briache o addormentate, dei bambini e degli animali, risulta dallo stato più denso e più umido dell'aria vitale. Ciò sarebbe consentaneo all'intero sistema di Diogene, che fa del caldo il principio del movimento, la causa motrice dell'universo (8). Ad ogni modo, è certo

(1) STOBEO, I, 358. TEOFRASTO, *Hist. plant.*, III, 4.

(2) Ἀνθρώπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζοῦσι τῷ ἀέρι καὶ τοῦτο αὐτοῦ καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόστος. SIMPLICIO, *ad phys.*

(3) ARIST., *De respir.*, 2, 470, b. 30.

(4) SIMPLICIO, *Ad phys.*, fol. 33, a; ARIST., *Hist. an.*, III, 2. CLEMENTE AL., I, 9.

(5) TEOFRASTO, *De sensu*, c. 40.

(6) *Plac.*, IV, 5.

(7) SIMPLICIO, *Ad phys.*, 7, 6. — TEOFRASTO, *De sensu*, 19.

(8) Cfr. ZELLER, op. c., p. 267 e 271 nota, 6. — Secondo Simplicio (l. c.), Diogene, oltre d'aver detto che l'aria è l'anima di tutti gli esseri viventi, avrebbe anche sostenuto che quest'aria è più calda dell'aria esteriore, nella quale viviamo, ma meno calda di quella intorno al sole. Ciò non basta però a indurre che Diogene facesse dell'aria (anima) una sostanza

che l'anima (aria) essendo genericamente la stessa in tutti gli animali, specificamente è diversa: e ciò costituisce la diversità delle specie animali, e dei singoli individui animati fra di loro (1).

Ora che abbiamo visto il concetto di Diogene intorno all'anima, dobbiamo toccare due importanti questioni che vi si connettono. Non c'è perfetto accordo tra i dotti circa l'interpretazione dell'aria posta da Diogene a principio delle cose. Il Ritter, per esempio, non ritiene quest'aria l'atmosfera comune, ma qualche cosa di più *sottile*. Lo Schleiermacher nota, nell'interpretazione di Aristotele, una tal quale incertezza, poichè l'aria di Diogene, talvolta appare l'aria in generale, tal altra l'aria calda o fredda. Lo Zeller insiste nel ritenere che l'aria di Diogene sia l'aria comune, la quale può essere o calda o fredda, e anche la più sottile d'ogni cosa, quando venga posta con altre cose a confronto (2).

A me sembra che un'attestazione di Teofrasto (3), la quale non è per alcuna ragione da porsi in dubbio, possa, almeno indirettamente, aprire uno spiraglio di luce. Le piante, direbbe Diogene, sono prive di ragione perchè non respirano aria. Ora, io domando, poteva Diogene elevarsi ad una specie d'analisi dell'aria, o non doveva piuttosto intendere, per essa, l'aria che si respira, l'atmosfera comune?

L'altra questione è più importante, che si riferisce a Diogene, riguarda alla intelligenza di che egli avrebbe fornito l'aria (4) e quindi l'anima. Siccome tutto deriva dall'aria rarefatta o condensata, parrebbe che in tutto dovesse essere un'anima e quindi un'intelligenza. Ma non è così: perchè le piante, come vedemmo, per il fatto che non respirano non sono intelligenti. Dunque, intelligenza c'è soltanto là dove c'è respirazione. Da ciò si conclude che l'aria, in quanto anima è principio universale di moto e di vita; in quanto intelligenza è una caratteristica degli animali soltanto. Ma intorno a ciò, diremo più

diversa dall'aria comune: potendosi questa trovare in varistati di calore. Ad ogni modo, l'aria che respiriamo è quella in cui viviamo, e Diogene ha detto che l'anima è l'aria che si respira.

(1) TEOFRASTO, *De sensu*, 39.

(2) Cfr. ZELLER, op. c., 263.

(3) Loc. c., cap. 44.

(4) ARIST., loc. c., così continua . . . καὶ διὰ τοῦτο γινώσκων τε καὶ κινεῖν τὰν ψυχὴν, ἥ μὲν πρῶτον ἐστὶ, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, ἥ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.

innanzi. Diogene ha fatto anche un tentativo di psicologia, riconducendo le sensazioni singole ad una specie di contatto dell'aria vitale colle impressioni che vengono di fuori (1).

III.

Scuola Pitagorica. — È impossibile determinare con esattezza ciò che della dottrina pitagorica deriva immediatamente dal fondatore della scuola, e ciò che è stato prodotto dalla scuola tutta intera. Per ciò, in virtù di buone ragioni che qui non sarebbe il luogo di ripetere, s'è convenuto oramai tra gli storici della filosofia di seguire il vecchio Aristotele e di raccogliere la dottrina pitagorica sotto il nome dei *pitagorici*, anziché sotto quello di Pitagora (2).

Dobbiamo subito osservare come non sia cosa facile il ricostruire, nella sua pienezza, il concetto che i pitagorici ebbero dell'anima: e ciò non per difetto, ma per sovrabbondanza di documenti, i quali però, discordando il più delle volte tra di loro, lasciano, così questo come altri punti della dottrina pitagorica, nell'incertezza e nell'oscurità. Che se spingiamo un po' addentro lo sguardo nei motivi di tal fatto, non è difficile trovarli, oltre che nel carattere mistico e segreto delle scuole, anche, e più specialmente, nei dissensi che possono esser nati in seno di essa, e nella impossibilità di sceverare esattamente ciò che appartiene ai pitagorici più antichi, da ciò che appar-

(1) Teophrasto, loc. c., e Plutarco, *Plac.*, IV, 16.

(2) Pitagora nacque a Samo nella 49ª ol., venne in Italia nella 59ª o 60ª, e morì nella 69ª. Queste sono le date più comunemente accolte; e noi lasciamo tutte le questioni che vi si riferiscono. L'uomo è rimasto per lungo tempo avvolto nella leggenda e nella favola. Oggi stesso non si può dire che se n'è distrutto del tutto: perchè le testimonianze più antiche che lo riguardano, sono poche e brevi, e quelle più recenti, per quanto numerose, sono spesso incerte. La scuola ha, da prima, un carattere religioso, morale e politico: la filosofia vi nacque in seguito. L'intendimento politico fu fatale alla scuola che venne quasi distrutta, ne' suoi rappresentanti, dal popolo, in una sommossa contro gli aristocratici (510 a. Cr.?) che i pitagorici avevano preso a favorire. In seguito a questa dispersione dei pitagorici, la loro filosofia fu nota anche in Grecia, per opera specialmente di Filolao. Si ricordano tra i pitagorici appartenenti a diverse età: Ocello Lucano, Timeo di Locrì, Archita da Taranto, Eccestrate, Alcmeone e il cronotone, Liside, Aurito, Simmia e Cebete, amici, questi ultimi due, di Socrate.

tienne ai pitagorici più recenti. Ad ogni modo, accingiamoci all'esame dei documenti più autorevoli, affinché non manchi di qualche fondamento la conclusione a cui saremo per giungere.

Aristotele dopo d'avere esposta la dottrina di Leucippo e di Democrito intorno all'anima, terminando colle ragioni che quei due offrono della respirazione come funzione dell'anima, così prosegue: *εἰς δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν. ἔφασαν γὰρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ αὐτὰ κινεῖν. περὶ δὲ τούτων εἴρηται, διότι συνεπὶς φαίνεται κινούμενα, εἴαν ᾗ νημερία παντελής. ἐπὶ ταῦτ' οὖν δὲ φέρονται καὶ δοὶ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινεῖν (1). A chi esamini attentamente questo luogo, esso non appare scevro d'alcune difficoltà, che vorrei mettere in luce.*

Qui, secondo la mente d'Aristotele, sono espresse tre opinioni sull'anima: due pitagoriche che affermano

a) *ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα*

b) *ψ... εἶναι τὸ αὐτὰ κινεῖν*

e una non pitagorica che afferma

c) *τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινεῖν.*

Queste due ultime opinioni sembrano chiare; non così la prima delle pitagoriche. Infatti il pulviscolo aereo che costituisce l'anima da che è mosso? Parrebbe muoversi da sé, dal momento che Aristotele trova la ragione dell'aver posto, alcuni pitagorici, l'anima in ciò, che essendo ogni altra cosa tranquilla, pur tacendo ogni soffio di vento, essa si muove: dunque si muove fuori di ogni causa esterna; è *αὐτὸ κινεῖν*. E badisi che, se così dovesse intendersi la cosa, tornerebbe perfettamente il ravvicinamento, da Aristotele fatto, di alcuni pitagorici con Democrito (*εἰς δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν*), poichè Democrito fa veramente del moto un elemento essenziale dell'atomo.

Ma d'altra parte, se è così (e in ciò consiste la maggior difficoltà), come è possibile che Aristotele abbia messo di rincontro ed in opposizione alle due sentenze pitagoriche, e come non pitagorica quella che afferma *τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινεῖν* (2)? Forse che alcuni pitagorici, e precisamente quelli che soste-

(1) *De an.*, A. 2, 404 a. 16-21. Siccome questo luogo sarà oggetto di discussione, per amore di esattezza, l'ho citato nel testo greco.

(2) La quale opinione anzi, stando a Ioh. Lvd., *De Mens.*, 6 (8), p. 21, sarebbe stata professata anche da Archita.

pitagorici, i quali aveano intuito nel numero la totalità dell'essere, non è improbabile ritenessero anche l'anima un numero. E, per questo riguardo, il pensiero pitagorico non oltrepasserebbe la portata del pensiero greco primitivo, che l'anima considera come parte della natura universale, dacchè usa dello stesso principio per spiegare essa e l'universo (1).

E se l'anima è un numero, per ciò stesso è anche armonia (2). È strano però che Aristotele, là dove confuta la dottrina dell'anima-armonia, non faccia il nome dei pitagorici, ma la esponga semplicemente come dottrina accettata da molti (3). E ciò non è men difficile a intendersi. Poichè si capisce la popolarità di una dottrina, come la metempsicosi, che si connette colle aspirazioni del sentimento religioso: mentre non si capisce facilmente la popolarità di una dottrina per sè stessa difficile e che, tirata alle sue ultime conseguenze, avrebbe col sentimento religioso contrastato. — Ma ammettiamo pure fosse stata una dottrina popolare: non avrebbe potuto egualmente essere stata professata dai pitagorici? (4). Lo avrebbe richiesto la coerenza del loro sistema generale. Ma pure ammettendo questa non sia una buona ragione, credo non manchino altri

(1) Anzi i pitagorici lo avrebbero determinato il numero che è l'anima, l'uno.

(2) MACROBIO, *Somn. Scip.*, I, 14. — FILOSOFO, *De an.*, B. 15.

(3) *De an.*, A. 4, 407, b. 27.

(4) È certo che nel Fedone (88, D.) questa dottrina è difesa da Simmia, già scolaro di Filolao; ed Eccecrate, un altro pitagorico, dopo averla bene udita, la riconosce per quella professata dalla sua scuola. Quanto poi al fatto che Aristotele, sia dove ricorda la dottrina dell'anima numero movente sè stesso, sia dove ricorda l'altra dell'anima armonia, non menziona alcuno, pur dichiarandole, dette due dottrine, popolari, non è fuori d'ogni probabilità questa conghiettura. — Il silenzio d'Aristotele può aver dipeso da due ragioni: o dal non aver saputo realmente chi fossero gli autori di dette dottrine; o dall'aver creduto inutile di citarli, come quelli che erano notissimi. È da avvertire però che nel primo caso Aristotele (per quanto possiamo a buon dritto inferirne da casi analoghi) avrebbe adoperato il tempo *aoristo* storico, o la frase « per ciò che si ricorda », mentre nei luoghi in discorso adopera il presente. Pare, adunque, abbia maggior fondamento la seconda ragione. Nè vale il dire che l'anima-armonia fu dottrina, come vedremo, anche eleatica: poichè, oltre all'essere quest'opinione assai dubbia, rimanendo sempre nel campo delle ipotesi, torna più probabile la popolarità di una dottrina pitagorica che eleatica; non foss'altro per il maggior numero di filosofi che alla scuola pitagorica s'erano ascritti e che, dopo la distruzione di essa, non aveano più motivo di conservare il segreto.

dati onde conghiettarlo. Infatti, Archita tarantino, volendo stabilire una specie di rapporto tra l'anima e il corpo, dice: « anima ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore sicut unus in numeris » (1).

L'uno, come è ben noto, ha nel sistema pitagorico un'importanza essenziale. Non solo è la radice di tutti i numeri, ma in esso, anche le qualità opposte dei numeri, il pari e l'impari, si trovano riunite: così essendo, esso rappresenta l'armonia dei contrarii. Ora, se a quest'uno di Archita diamo il significato che deve avere, e il concetto che ne risulta confrontiamo col testo di Aristotele καὶ γὰρ τὴν ἀρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι (λέγουσι) (2); non possiamo non sospettare con fondamento che qui si alluda veramente ai pitagorici, i quali pertanto avrebbero ritenuto l'anima un numero (o, che è lo stesso, armonia) movente senz'esser mosso da altro.

Come dunque appare, queste poche attestazioni, che del resto sono le più importanti e sincere rimasteci dei pitagorici intorno all'argomento, possono collegarsi fra di loro ed integrarsi reciprocamente. Non mancano però altri documenti, i quali, se non fossero convenientemente interpretati, ci costringerebbero a mutare il nostro punto di vista e le nostre conclusioni.

Secondo tali documenti le anime, nel concetto pitagorico, altro non sarebbero che altrettante parti della grande anima del mondo. Ma i pitagorici hanno veramente ammesso un'anima del mondo, o le attestazioni che vi si riferiscono non debbono piuttosto ritenersi improntate alle dottrine più recenti di Platone e degli stoici? Certo è che il frammento attribuito a Filolao ο περὶ ψυχῆς (3) presenta una tale affinità con dottrine posteriori, che è difficile averlo per genuino. Lo stesso deve dirsi delle attestazioni di A. Polystore e di Sesto Empirico,

(1) Questo passo non par fuori d'ogni sospetto allo ZELLER (op. c., pag. 425) specialmente « perchè quell'*illocaliter* si riferisce evidentemente a concetti posteriori ». Si potrebbe qui notare che l'altro passo, da Claudiano Mamerto attribuito a Filolao (anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam, II, 7), conferma, in fondo, *illocaliter*; ma supposto anche estraneo al concetto pitagorico l'*illocaliter* non ne deriva che sia falso l'intero passo. — Il numero pitagorico (trovo qui conveniente di ricordare) è un rapporto bensì fra cose corporee, ma per sè stesso è *incorporeo*.

(2) *De An.*, A. 4, 407, b. 30.

(3) PR. STOBEO, ecl., I, 420. — Cfr. БУКН, *Phil.*, 163 e segg.

nel quale ultimo il *πνεῦμα διὰ παντὸς διήκον* tradisce troppo evidentemente il carattere stoico della dottrina (1).

Di minore importanza, e per sè sole non autorevoli, sono poi le attestazioni di Cicerone e di Plutarco (2). Però, se una dottrina filosofica dell'anima del mondo, quale si svolge posteriormente, non è consentanea al carattere della filosofia pitagorica, non par difficile che la religione pitagorica abbia lasciato immaginare qualche cosa di simile a pitagorici più recenti. È noto, infatti, come cardine della religione e anche della morale pitagorica fosse la dottrina della metempsicosi. Siccome questa importava che le anime uscite dei corpi fossero, costrette a volitare un certo tempo per l'aria, non fa meraviglia che, fantasticando, ravvisassero, alcuni pitagorici, nei minuzzoli di materia indorati dal sole, altrettante anime. Ma siffatte concezioni, ripeto, entrerebbero piuttosto nel giro della religione che della schietta filosofia pitagorica, nè stimo doverne tenere più a lungo parola (3).

Sono menzionati dagli antichi alcuni pitagorici di minore importanza, i quali però sembra intrecciassero la dottrina pitagorica con altre dottrine. Abbiamo accennato ad Alcmeone (4). Ricorderemo Ippaso che, accostandosi ad Eraclito, avrebbe ritenuta l'anima di natura ignea (5); ed Ecfranto che, accostandosi ad Anassagora, avrebbe attribuito all'anima o alla *νοῦς* la forza motrice del mondo (6).

(1) Vedi DIOGENE L., VIII, 25, e SESTO EMPIRICO, *Math.*, IX, 127.

(2) *De nat. deorum*, I, 2. *Plac.*, IV, 7. Cfr. ZELLER, op. c., pag. 399 — A tutto ciò si può aggiungere il silenzio d'Aristotele.

(3) Quella che si potrebbe chiamare la *demonologia pitagorica*, ossia la credenza in genii benefici o malefici e nell'influenza loro sulle determinazioni umane, non costituisce parte integrante ed essenziale della filosofia pitagorica, e d'altronde era credenza popolare.

(4) Medico; fu di Crotone. È ricordato come contemporaneo e forse discepolo di Pitagora. Si è occupato di ricerche fisiologiche e psicologiche.

(5) TERTULLIANO, *De An.*, c. 5. Non si ha alcuna notizia sicura intorno alla sua vita. ARIST. (*Metaf.*, I, 3, 984, a. 7) lo congiunge con Eraclito e lo dice *Μεταπυθικός*.

(6) IPPOLITO, *Refut.*, I, 15, 28. Lo dice *Συγχρονιστής*. Fu contemporaneo di Archita.

IV.

Scuola Eleatica. — Quando i Focesi dell'Ionia, per amore di libertà, diedero in preda ai Persiani le loro sedi nell'Asia Minore, fondarono la colonia di Elea che ha dato il nome ad una fiorentissima scuola di filosofia, destinata a produrre uno dei più tenaci indirizzi che la storia del pensiero umano abbia mai registrato. E pare anzi che lo stesso Senofane, fondatore della scuola, prendesse parte allo stanziamento di detta colonia, e la celebrasse con un canto epico, nella stessa guisa che avea celebrato Colofone sua patria (1). Mentre da frammenti rimastici de' suoi scritti e da sicure testimonianze, risulta incontestabilmente il novello impulso dato da lui alla filosofia oggettiva della natura, nulla sappiamo di positivo delle sue idee intorno all'anima. Un'attestazione di D. LAERZIO, confermata da Tertulliano, ci autorizzerebbe a credere che egli avesse ritenuta l'anima come un soffio, uno spiro; ma non sappiamo nulla di più (2).

Ed anche per ciò che riguarda Parmenide siamo scarsi di notizie sull'argomento: chè dalle poche e vaghe sue idee antropologiche non si può costruire una ben fondata idea sull'anima (3). Facendosi eco d'una già nota opinione, pare egli pure professasse l'uomo esser nato sotto l'influenza del calore

(1) MÜLLER, *Storia della letter. gr.*, X, I, p. 408. Senofane nacque a Colofone il 569 a. Cr., e per lunga età sopravvisse a Pitagora. Giovane ancora peregrinò nelle città dell'Ellade, della Sicilia, della magna Grecia come un rapsodo. In alcuni suoi versi tramandatici da Diogene Laerzio (L. IX) ricorda d'esser giunto ai 92 anni.

(2) DIOG. LAER., L. IX, p. 378. « S. animam esse spiritum ait ». TERTULL., *De an.*, c. 43. Il BRANDIS (com. 37, 57), fondandosi su questo passo e sul fram. 3 di Senofane, conclude ch'egli poneva la *νοῦς* al disopra della *ψυχή* e i *πρῶτες* al disopra della *νοῦς*. Ma non si trova alcuna testimonianza che giustifichi detta conclusione. Cfr. ZELLER, op. c., vol. 2°, pag. 87.

(3) Parmenide di Elea (515 a. Cr.) continuò e svolse assai più largamente le idee di Senofane. Anzi, mentre la speculazione di questo si aggirava quasi unicamente intorno alla critica del politeismo greco, dell'antropomorfismo e antropopatismo, e solo per via indiretta riusciva alla concezione dell'essere uno, Parmenide affrontò direttamente il problema dell'essere uno, affermandolo con ragioni essenzialmente metafisiche.

solare (1). Diogene Laerzio riferendosi a Parmenide dice: *Γένεσιν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι*. Ma forse convien leggere *ἡλύος*, anche perchè Zenone discepolo di Parmenide insegnava *γένεσιν τε ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι* (2). Il Krische, adottando la lezione *ἡλίου*, pensò a dirittura ad una produzione delle anime dal sole, ma oltrepassò i limiti di una retta interpretazione (3). Certa è però una cosa, che somma importanza egli annetteva al calore, tanto da farlo entrare nel sistema come principio di vita. Anzi, se prestiamo fede a Tertulliano (4) aver egli ricondotto il sonno e la vecchiaia a difetto di calore, possiamo arguire ritenesse tal principio o elemento non estraneo alle produzioni mentali. Di più: Stobeo riferisce che Parmenide ha posto l'anima della natura del fuoco (5).

Diogene Laerzio dice che Parmenide ha fatto una sola cosa della psiche e della nous (6). Pare però che questa identificazione debba andare riferita, più che ad altro, alla natura della conoscenza; in altre parole, Parmenide avrebbe fatto un'identica cosa della sensazione e del pensiero (7). Anche la trasmigrazione delle anime pare sia stata ammessa da Parmenide; ma non c'è materia sufficiente a giudicare se, pure avendo accettato poeticamente la tradizione, l'abbia poi introdotta nel sistema filosofico (8).

Di Zenone e di Melisso (9), difensori della dottrina cosmologica parmenidea, non sappiamo se abbiano rivolto la loro attenzione al problema dell'anima.

(1) CENSORINO, *De die nat.*, c. 4. « Empedocles primo membra singula « ex terra quasi praegnante passim edita, deinde coisse et effecisse solidi « hominis materiam, igni simul et humori permixtam. Haec eadem opinio « etiam in Parmenide Veliate fuit paucis exceptis ab Empedocle dissensio ».

(2) DIOG. L., IX, 22-29.

(3) Cfr. ZELLER, op. c., p. 61.

(4) *De an.*, c. 43.

(5) *Floril.*, 105, 19. *Πρώτη (τῆς ψυχῆς εἶναι)*.

(6) Lib. IX, p. 375. « Animam ac mentem idem esse ».

(7) V. anche ARIST., *Metaf.*, IV, 5, 1009, b. 12.

(8) SIMPLICIO, *Ad. Phys.*, 9.

(9) Secondo DIOGENE L. (L. IX, p. 382) Zenone avrebbe fatto nascere l'anima dalla terra. Di Melisso, affatto nulla.

V.

Mentre le prime scuole filosofiche della Grecia piantarono il germe da cui dovea rampollare quasi ogni futura speculazione intorno al problema cosmologico, ci si mostrano incuranti del problema psicologico; o, per meglio dire, lo 'propongono assai vagamente e per incidenza, senza parer consapevoli delle difficoltà e dell'importanza che ad esso son proprie. Le ragioni del fatto non sono nè capricciose, nè irreperibili; ma s'inviluppano nella stessa natura del pensiero umano, il quale mira più facilmente alle cose che gli son lontane, che a quelle che gli son vicine; e l'innata bramosia di sapere soddisfa prima riguardo all'oggetto, e poi, assai tardi, anche riguardo a sè stesso. Così il bambino, all'alba di sua intelligenza cupida di ragioni e di cause, chiede del sole e delle stelle, ma di sè stesso nè chiede, nè s'accorge che da ultimo, quando cioè la sua riflessione ha toccato un certo grado di maturità: certo ignorando, che mal conosce le altre cose, chi non abbia sè stesso e il proprio valore conoscitivo, conosciuto.

L'anima da principio è soltanto il perchè della vita: non un perchè ideale e astratto, ma reale e concreto. E siccome vita sembra trovarsi dovunque sia una forma di moto spontaneo, così ogni cosa semovente vien fornita di un *quid* atto a spiegare quel movimento. E in vero, l'applicazione del concetto di causa procede parallela col desiderio di sapere, di svelare il segreto della natura: e apparendo il moto spontaneo un effetto senza una causa, ossia un assurdo, se ne trova il perchè nell'*anima*: e intanto si sopisce nella lusinga di una parola la brama di ulteriori ricerche. Talete, a mo' d'esempio, quando afferma che la magnete attrae il ferro per l'anima che ha dentro, è assai più soddisfatto che non sia il fisico moderno a cui le molte e varie ipotesi sul magnetismo, parrebbero aprire più sicuri aditi al vero. Ma il vero è relativo: e ciò dobbiamo tener per fermo in qualsiasi ricerca scientifica, ma specialmente nella ricerca storica, se vogliamo avere adeguato il concetto dell'evoluzione mentale umana, e sfuggire al rischio di disprezzare ingiustamente il passato, senza accorgerci che il futuro condannerà poi il nostro orgoglio presente. Talete è soddisfatto della sua spiegazione, come il bambino ingenuo si soddisfa nell'udire dalla madre che il sole lo ha fatto Iddio. Nè

l'uno nè l'altro chiede di più, perchè l'angustia della rispettiva cerchia d'idee, non acconsente l'estensione della conoscenza delle cause. L'anima, per Talete, è nella natura un *primo assoluto*, come Dio pel bambino e, diciamo pure, per l'uomo del volgo. Certamente. Se all'innato desiderio di sapere non avesse tenuto dietro, nell'uomo, la sconcertante coscienza della propria ignoranza, Dio non sarebbe stato l'anelito più potente e universale dell'umanità. E la storia dimostra come questi concetti e questi enti riposti, vadano allontanando sempre più fino a svanire o a raccogliersi nel mistico asilo del sentimento, mano a mano si estende la consapevole investigazione dei processi causali della natura.

Da Talete ad Anassimene il concetto dell'anima si va, a così dire, naturalizzando. Mentre infatti non è escluso che l'anima sia per Talete la forza d'un Iddio commisto alle cose, per Anassimene l'anima è la forza dell'aria. Un progresso c'è: non foss'altro in questo, che il misterioso problema è portato dal cielo in terra, tolto a Dio e immediato nella natura. Ma qui si rende necessaria un'osservazione. Il progresso del pensiero umano risulta continuo ove si tenga di mira la totalità di esso: che se, per contrario, si considerino isolatamente i diversi stadii o momenti particolari del suo cammino, non di rado vien fatto di scorgere dei ritorni alle precedenti forme meno perfette: ritorni che non bastano però a smentire la legge generale dell'evoluzione cognitiva. È il fatto che si avvera anche nell'evoluzione organica: dove l'involuzione e la degradazione, d'altronde incontestabili, di alcune forme, non turbano le leggi determinate e fisse che ne regolano le modificazioni complessive.

Ed è perciò che nel campo dell'attività mentale, le forme nuove e le vecchie attacheranno tra loro battaglia, sovrachiodosi a vicenda, finché dopo lunghi periodi di lotta, per legge stessa di natura, la forma inferiore soccomberà, e la superiore avrà vittoria. Ed ecco la concezione naturalistica di Anassimene venire contrastata dalle idee, che un filosofo di Clazomene va arditamente professando, e delle quali si fa eco, a dir vero il poco fedele, Diogene d'Apollonia.

Mentre infatti Anassimene pone nell'aria il principio materiale ed insieme animistico delle cose, Diogene, tocco dall'ordine e dall'armonia dell'universo, ch'egli rifugge dal ricondurre a semplici combinazioni fortuite e cieche, concepisce l'aria, non solo come materia, ma altresì come ragione ed in-

telligenza. Ed ecco oggettivato un altro elemento soggettivo, e ritenuto come coefficiente essenziale dell'essere o di una parte dell'essere. Anassimene s'era, in fondo, accontentato di dire che l'aria, com'è l'anima e la vita del corpo, così è l'anima e la vita dell'universo. Diogene va più in là; e scorgendo nell'anima l'intelligenza, fa l'aria intelligente e la diffonde per l'universo. In tal modo, il concetto dell'anima si va integrando coll'aggiunta di una nuova nota: essa divien principio di vita, non solo, ma anche d'intelligenza.

Però Anassagora, il famoso inventore della *voûs*, si sforza, pur non riuscendovi, di spiritualizzare, o, per meglio dire, di tagliare ogni corporeità al nuovo elemento. Diogene, invece, non si perita di farlo un predicato della materia, sriando così dalle intenzioni primitive di colui che Aristotele, in un impeno di entusiastica ammirazione, avea chiamato l'unico desto fra una turba di dormienti.

Il fatto ha la sua spiegazione: il fatto, dico, di questa infedeltà da Diogene commessa, sia rispetto alla dottrina degli Jonici primitivi, sia rispetto alla nuova e rivoluzionaria dottrina di Anassagora. Il pensiero di Diogene, infatti, come nota lo Zeller, si libra tra la concezione naturalistica dei primi e la novità importata dal secondo. Da una parte, quel naturalismo lo convince, dall'altra questa nuova idea lo seduce; così che si trova costretto a tradurre la sua perplessità in una forma eclettica, intesa a conciliare Anassimene con Anassagora.

Ma lo spirito della dottrina di Anassagora, è in contraddizione collo spirito della dottrina Jonica: e il tentativo di Diogene riesce, alla fine, ad una mostruosità. Bisognava decidersi o pel monismo Jonico, o pel dualismo di Anassagora: o per l'anima fatto e fattore naturale, o per l'anima fatto e fattore che oltrepassa la natura, e la domina quasi dal di fuori. Diogene non s'è accorto della contraddizione in cui cadeva; ed ha introdotto nella filosofia il più inutile, quando non è il più dannoso, di tutti i sistemi: l'eclettismo.

La filosofia greca, come è risaputo, nacque ne' due punti estremi dell'Ellade, l'Asia Minore e la Magna Grecia, e nacque con diversi indirizzi e diverse tendenze, raccolti poi in una sintesi meravigliosa ad Atene, la città dove lo spirito umano parve destinato a raggiungere, in varie sue estrinsecazioni, l'acme della gloria. Mentre adunque nell'Asia Minore la filosofia procede a disvelare naturalmente l'origine dell'universo, nella Magna Grecia, e precisamente a Crotone, sorge un'altra

scuola filosofica la quale, con mezzi diversi e ricchi di geniale originalità, si propone il medesimo fine — voglio dire la scuola pitagorica.

Non è senza un interesse essenziale al mio studio, che io vado così esaminando, per quanto in modo generale e certamente incompleto, la fortuna dei primissimi sistemi filosofici: poichè prescindendo da essi, non si può aver chiara l'idea del come siasi venuto sviluppando il concetto dell'anima; tanto più che, in queste prime concezioni, l'anima è parte integrante del problema cosmologico. E ne abbiamo già avuta una prova in Anassimene, che fece dell'aria la materia dell'universo, e insieme l'anima dell'uomo. Ora, a chi ben guardi, non procede per altra via l'antico pensiero pitagorico.

Anche i pitagorici furono tocchi dall'ordine e dall'armonia dell'universo e, versati com'erano nelle matematiche, si studiarono di trovarne il perchè nel *numero*: e posero il numero a principio naturale delle cose, le quali pertanto sarebbero riuscite all'armonia, non per virtù di forze estrinseche (come nel concetto di Anassagora), ma per originaria virtù delle cose stesse. Non rinoveremo qui le vecchie e recenti discussioni intorno al numero pitagorico; solo ci accontenteremo di notare come esso costituisca colle cose una specie di identità, e perciò non sia un principio astratto e metafisico. Così è dato un giusto criterio, secondo cui collocare il sistema pitagorico tra i naturalistici: non tenendo conto delle modificazioni che interessi o convincimenti diversi v'hanno in seguito importato.

Il problema dell'anima fu trattato, come vedemmo, dai pitagorici, i quali nulla vi scorsero che eccedesse i limiti della naturalità: e fecero dell'anima un numero, proprio come Anassimene aveva fatto dell'anima, aria. L'uomo insomma, qui, in questi primi conati d'interpretazione della natura, si sente e si considera natura, e non sogna nemmeno principii che gli sieno propri ed essenziali.

L'anima è pei pitagorici un numero armonico; ma non si deve intendere che sia causa o principio d'armonia nel corpo; chè anche il corpo è un numero, e per ciò stesso un'armonia. Ma sarebbe quant'altra mai illegittimo, dal sistema pitagorico ricavare qualunque conclusione che sapesse di dualismo. Nella stessa guisa che il divino, pur facendo parte essenzialissima della religione pitagorica, non entra affatto nella cosmologia pitagorica, così l'anima, che nella dottrina della metempsicosi riveste caratteri extra naturali, nell'antropologia pitagorica, è

un fatto essenzialmente naturale. Non c'è dubbio: la contraddizione stride, e non è unica nella storia del pensiero umano. Ma chi se ne meravigliasse accuserebbe una colpevole mancanza di quel certo senso storico, che è come la lampada accesa nella lontana penombra del mondo antico. Senso storico il quale, non è ingenita e prodigiosa facoltà dell'animo, ma piuttosto un riflesso dell'indagine storica sapientemente rivolta ai fatti, alle loro cause, alle loro leggi e a quel moto evolutivo che anima insieme la natura e il pensiero.

Or dunque, se noi scorgiamo contraddizione nell'insieme dell'organismo scientifico-religioso del pitagoreismo e di altre scuole, lo dobbiamo alla coscienza già divenuta in noi matura, dell'incompatibilità fra il regno della religione e quello della scienza. Ma la contraddizione non poteva apparire quando il pensiero umano, nascendo allora ad una vita libera e propria, mal si adattava, in nome della scienza e della ragione, a far tacere i prepotenti bisogni dell'affetto, e a sostituire un ideale schiettamente umano, all'ideale più facile e lusinghiero di Dio e della vita futura. S'aggiunga che un problema filosofico non è un fiore esotico, spuntato per caso sul terreno della mente umana. Esso ha radici profonde ed estese che lo collegano a tutte insieme le manifestazioni della vita, nelle quali trova poi anche la sua soluzione. Ebbene, chi pensi a quella insistente nota di dolore che accompagna, presso i Greci, le prime intuizioni della vita, e ispira patetici canti ai poeti e tristi meditazioni ai sapienti, e incombe quasi come un fato sulla coscienza del popolo greco, non deve meravigliarsi, io credo, se legge qua e là nella filosofia primitiva il desiderio di un'altra vita e di un altro mondo, in potere del Dio, ove cessi il dolore e arida, almeno ai pii, la pace lungamente bramata. Ecco perchè l'anima-numero della filosofia pitagorica si risolve nella religione pitagorica in metempsicosi, che ha per fine l'apocatastasi delle anime.

La scuola eleatica trattò meno di ogni altra il problema dell'anima. Ed è curioso che essendosi essa addentrata, specie con Parmenide, nei recessi della conoscenza umana, non abbia provato il bisogno di più seria indagine sul principio conoscitivo. La cosa d'altronde è naturale, e si collega colle osservazioni precedenti, dalle quali spicca la conclusione che il fatto s'impone sempre immediatamente; mentre le ragioni del fatto scaturiscono tardi e in seguito a più matura riflessione del pensiero. Il perchè più prossimo del conoscere fu

dagli eleati riposto nella ragione che non erra e nel senso. E la ragione e il senso ammisero quali entità primitive, come avea fatto Talete del movimento e Anassimene dell'aria, senza curare se forse nella serie delle cause non si sarebbe potuto andar più lontano. E poi, ripetiamo una vecchia osservazione, il problema cosmologico assorbe siffattamente la speculazione primitiva che non c'è posto, quasi direi, per il problema dell'anima. E dove questo si tratta, si tratta più in servizio della spiegazione cosmologica che antropologica.

Eppure qui, in questi rudimentali conati scientifici, quanta potenzialità della filosofia futura! Le idee sull'anima sono, qui, un'imperfetta elaborazione razionale delle idee tradizionali: sono ingenui e incomposti concepimenti, ben lontani dal porgere un organismo sistematico di dottrine. Ma per essi, attraverso la filosofia di Eraclito, di Empedocle, di Democrito, di Anassagora, di Socrate, si arriverà per una serie ininterrotta di cause a quel miracolo di genialità che sono i sistemi di Platone e di Aristotele. Nulla è trascurabile nella storia del pensiero umano, perchè tutto in essa ebbe la sua ragione di essere: ragione che, tolta via, renderebbe inconcepibile ogni ulteriore movimento del pensiero stesso. L'efficienza quasi impercettibile dei minimi, che ha tanta parte in ogni formazione naturale, è anche la chiave d'ogni concepimento filosofico, per quanto recondito e grandioso.

Reggio Emilia, 1891.

GIOVANNI DANDOLO.

Studi di Biologia generale

LA LOTTA FRA GLI ESSERI VIVENTI

MEDIANTE

LA PRODUZIONE DI SOSTANZE CHIMICHE (*)

Il nostro argomento, attinto dalla fisiologia, presenta a prima vista il carattere di una generalità assai limitata, ma però ben considerato può darci la chiave per la soluzione di alti problemi biologici. Intendo dire di alcune chimiche sostanze che si adoperano in fisiologia come stimoli, in medicina come farmaci. Questi corpi, che, nella maggior parte dei casi, la moderna chimica ha riconosciuti come individui chimici ben determinati, provengono dal regno vegetale e si estraggono dalle radici, dai tuberi, dalle scorze, dalle foglie e dai semi di moltissime piante. Una parte di queste sostanze forma un gruppo di corpi contenenti azoto e di natura basica, che perciò si chiamano alcaloidi, i quali derivano quasi tutti dalle basi di piridina e chinolina, e sono delle amine terziarie e secondarie.

Per studiare la funzione degli organismi, per indagare le manifestazioni vitali della complessa e meravigliosa macchina organica, noi siamo costretti, il più delle volte, a portarvi delle perturbazioni, ad esaltare alcune di queste funzioni, ad abolirne delle altre. A questo scopo ci serviamo, non solo di mezzi meccanici e fisici, ma anche di mezzi chimici, e specialmente degli alcaloidi, i quali hanno fornito alla fisiologia larga messe di fatti di eminentissima importanza.

L'esperienza ci ha insegnato che questi corpi introdotti nell'organismo, anche in piccolissima quantità per rapporto alla mole dell'animale, vi producono delle perturbazioni violentissime. La piccolezza della dose del corpo attivo sorprende tanto più, inquantochè questo corpo, prima di agire sul tessuto di predilezione, deve essersi diluito nei liquidi dell'organismo vivente. Un'altra caratteristica di tali corpi chimici è la men-

(*) Prelezione al corso di Fisiologia sperimentale dato nella Università libera di Perugia.