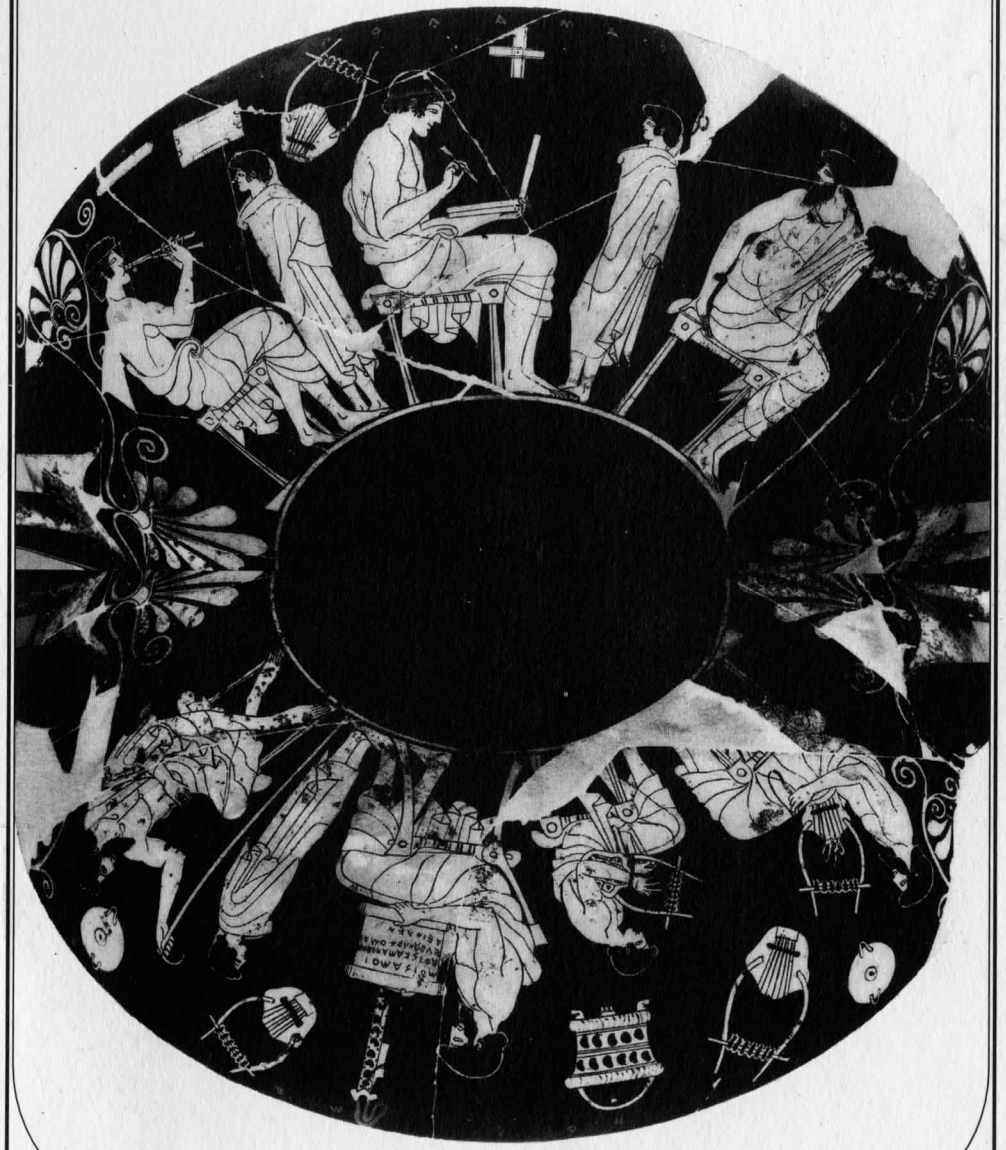
συγγραφή

Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica

a cura di Delfino Ambaglio ***ESTRATTO***



EDIZIONI NEW PRESS - Como 2001

Antonio Banfi

La profezia del filosofo Considerazioni su vita e dottrina di Anassagora

I più recenti studi hanno in certo qual modo riscoperto il pensiero anassagoreo. L'interpretazione tradizionale, in effetti, si concentrava prevalentemente sull'analisi dell'ontologia e dell'aitiologia del filosofo, intese come tentativi di conciliare la realtà fenomenica con il principio eleatico dell'immutabilità ed immobilità dell'essere. In tal modo, l'attenzione si dirigeva in particolare sulla dottrina del *nous* e dei «semi» (omeomerie), lasciando in ombra quanto i frammenti e le testimonianze che ci sono pervenuti possono dirci circa la gnoseologia del filosofo ionico ed i rapporti fra il pensiero anassagoreo e l'Atene del V secolo: l'«Atene delle tecniche».

Solo in tempi non lontani si è avvertito quanto grande fosse l'importanza della testimonianza aristotelica, secondo la quale Anassagora avrebbe affermato che l'uomo è il più ragionevole degli animali grazie al possesso delle mani (φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώιων ἄνθρωπον) ([1]). Grazie a questa preziosa notizia è possibile farsi un'idea di quale dovesse essere l'antropologia anassagorea; senz'altro, nel pensiero del filosofo, il possesso di questo particolarissimo strumento biologico era ciò che consente all'uomo di sopravvivere ed in definitiva di distinguersi dal resto del mondo animale. Una distinzione che si fonda su una differenza di capacità razionali, capacità che però non sono in sé e per sé connaturate all'uomo, ma gli giungono anche dalla sua struttura biologica, che gli concede la facoltà di manipolare e costruire ([2]).

La testimonianza di Aristotele richiama alla mente il lessico erodoteo, che definiva gli artigiani *keironaktes* e *apokeirobiotoi* (rispettivamente «signori della mano» e «coloro che vivono grazie alle mani») ([3]). In effetti, non è da dubitare che la riflessione anassagorea sull'uomo sia stata profondamente influenzata dalla vita e dai costumi dell'Atene a lui contemporanea; nel corso della sua residenza in Atene, il filosofo ebbe

(1) *FVS* 59 a 102 (= Aristot. *De partib. Anim.* 687 a 7).
(2) Cfr. M.L. Silvestre, *Anassagora nella storiografia filosofica*, Roma 1989, 103 ss.
(3) Her. I.93.2; X.3.42; Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1990, 83.

modo di vivere di persona il fiorire delle tecniche nella città, e la progressiva affermazione nella società ateniese ([4]) di quell'uomo-costruttore o uomo-tecnico ([5]) che sull'uso delle mani fondava le sue attività lavorative.

Dello stesso segno anche un frammento ([6]) del filosofo, che mostra come l'uomo sappia sopperire alla sua naturale debolezza fisica (se confrontato ad altre creature animali) grazie all'uso di esperienza, memoria, sapere e tecnica (ἐμπειρίαι δὲ καὶ μνήμηι καὶ σοφίαι καὶ τέχνηι). Se — com'è probabile ([7]) — si tratta qui di una intenzionale ed ordinata progressione di concetti, appare ancora più chiaramente quanto fosse grande l'importanza del pensiero delle tecniche nella filosofia di Anassagora.

L'immagine tradizionale del Clazomenio come campione di un pensiero puramente speculativo ([8]) ed apolitico (riferisce Diogene che interrogato se non si curasse della patria, rispose di curarsene assai, «indicando il cielo») ([9]) appare dunque in certo qual modo ridimensionata. Le biografie di Anassagora, per quel che se ne può dedurre dalle testimonianze pervenuteci, dovettero essere costruite secondo un'impostazione tendente a situare il filosofo all'interno dell'ideale teoretico della vita ([10]), probabilmente sulla scorta di alcuni passi di Aristotele ([11]): egli apparve, insomma, come un puro contemplatore del cosmo ([12]). Se pure le testimonianze artistoteliche non possono essere facilmente scartate ([13]), è fuor di dubbio che un pensatore delle tecniche, quale fu Anassagora, certo non dovette limitarsi ad una pura ed astratta speculazione cosmologica. Del resto, non senza ragione alcuni hanno individuato nelle affermazioni del filosofo sulle tecniche e sulla mano, il segnale di un atteggiamento politico. È indubbio che l'alta considerazione che Anassagora riservava all'attività «costruttiva» dell'uomo, comportava una valutazione pienamente positiva del lavoro manuale, facendone, in contrasto con i pregiudizi aristocratici, la caratteristica distintiva dell'uomo in quanto essere raziocinante ([14]).

(4) Un'affermazione pressoché compiuta alla fine del V secolo, quando accederanno ai massimi livelli della politica proprietari di «fabbriche» o grandi laboratori (Cleone, Iperbolo), soppiantando il tradizionale predominio delle famiglie aristocratiche.

(5) Cfr. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Bari 1991, 53 ss.

(6) *FVS* 59 b 21 b.

(7) Cfr. D. Lanza (ed.), *Anassagora, testimonianze e frammenti*, Firenze 1966, 248 ss.

(8) Tra gli altri passi vd. *FVS* 59 a 29,30,31.

(9) *FVS* 59 a 1.7.

(10) Cfr. M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milano 1980, 241.

(11) Raccolti in *FVS* 59 a 30.

(12) Cfr. Cambiano, op. cit., 56.

(13) Cfr. R. Mondolfo, *Moralisti greci*, Milano-Napoli 1980, 20.

(14) Cfr. Silvestre, op. cit., 22 ss.; 103 ss.; Cambiano, op. cit., 55: «egli aveva operato, con le sue teorie biologico-antropologiche, apparentemente sganciate dalla vita pratica, come un vero e proprio ideologo delle classi in ascesa della democrazia».

Con quanto si è detto finora, ben si raccordano i riconosciuti legami tra la filosofia anassagorea e la medicina ippocratica, suggeriti da numerose testimonianze ([15]) (tra le quali spiccano passi delle opere biologiche aristoteliche); si può infatti dire che Anassagora fu uno tra i maggiori protagonisti del dibattito medico-scientifico del suo tempo ([16]). Del resto, la medicina è *techne* per eccellenza ([17]). Con la medicina, ma anche con un certo pensiero storiografico ([18]), Anassagora ha in comune l'uso dell'osservazione come regola scientifica, nonché la dottrina dei *semeia* e *tekmeria* (inferenze fondate su segni, argomentazioni fondate su prove) ([19]). A proposito dei legami che uniscono Anassagora alla medicina ippocratica, è particolarmente significativo un aneddoto raccontato da Plutarco ([20]): qualcuno recò a Pericle una testa mostruosa di un ariete unicorno, nato nelle campagne di Atene; poiché la testa prodigiosa fu esaminata da Lampone (l'ecista di Turi, detto dalle fonti *mantis* e *chresmologos* ([21])), se ne trasse il vaticinio che l'unico corno che fuoriusciva dal cranio stava a significare che una sola delle due fazioni che all'epoca si contendevano il potere era destinata a prevalere. Posto che la testa era stata portata a Pericle, ciò significava senz'altro che suo era il partito che sarebbe riuscito vincitore, sconfitto, invece, quello di Tucidide. Tale fu l'interpretazione che del segno diede Lampone, mentre ben diversamente si comportò Anassagora, che procedette ad una dissezione del cranio e fornì una spiegazione scientifica (anatomica) della deformità della testa dell'animale, basata sull'aspetto e sulla disposizione del cervello all'interno del cranio. Il racconto ([22]) mostra dunque Anassagora

(15) *FVS* 59 a 103 111.

(16) Cfr. Silvestre, op. cit., 34 ss.; 101; J. Longrigg, *Philosophy and medicine*, «HSPh» LXVII (1963), 147 ss.; Id., *Greek rational medicine*, London 1993, 65 ss.; D. Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, «MIL» XXIX (1965-1966), 225 ss.; Id., *L'egkephalos e la dottrina anassagorea della conoscenza*, in *Studi in onore di G. Perrotta*, Rocca S. Casciano 1964, 589 ss.; M. Vegetti, *Il de locis in homine fra Anassagora ed Ippocrate*, «RIL» IC (1965), 193 ss.; J. Burnet, *Greek philosophy*, I, London 1914, 77.

(17) Cfr. P. Pellegrin, *Techne ed episteme*, in *I Greci, Storia, cultura, arte, società*, II. 2, Torino 1997, 1190; Cambiano, op. cit., 35 ss.

(18) In ispecie quello tucidideo. Cfr. C. Mugler, *Sur la méthode de Thucydide*, «BAGB» IV (1951), 20 ss.; W. Nestle, *Hippocratica*, «Hermes» LXXIII (1938), 28 ss.

(19) Cfr. J. Hankinson, *Semeion e tekmerion*, in *I Greci, Storia, cultura, arte, società*, II. 2, Torino 1997, 1169 ss.; A. Jori, *Medicina e medici nell'antica Grecia, saggio sul Peri Technes ippocratico*, Napoli 1996, 272 s.

(20) Plut. *Per.* 6. 2.

(21) A questo proposito cfr. J.H. Oliver, *The athenian expounders of sacred and ancient law*, Baltimore 1950, 11 ss.

(22) Scopo dell'aneddoto era invero riconfermare la validità dei procedimenti divinatori; secondo lo stesso Plutarco, interpretazione scientifica e religiosa non si dovrebbero mutualmente escludere, ma avrebbero ciascuna una propria specifica validità. Del resto l'ostracismo di Tucidide di Melesia, nel 443, avrebbe confermato la validità della previsione di Lampone. Certo, le implicazioni dell'aneddoto suggeriscono che esso provenga da una fonte filosofica; l'impostazione del racconto, ben lungi dal negare la divinazione, potrebbe far pensare ad un'origine stoica. Altri hanno suggerito fonti peripatetiche (N.I. Barbu, *Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique*

dedito alla dissezione, al pari di un medico; si vede chiaramente qui come l'osservazione si vada imponendo come regola scientifica ([23]).

La vicinanza di Anassagora alla medicina ippocratica, e l'antropologia anassagorea dicono molto sulla collocazione del pensiero del filosofo nell'Atene del V secolo. Le sue dottrine antropologiche, maturate in un'Atene fervente di attività, intenta ad un grandioso piano di costruzioni, rivalutando l'uomo-artefice, tanto disprezzato dal pensiero aristocratico, giustificavano in certo qual modo le trasformazioni sociali in corso; d'altra parte, i legami con la medicina mostrano Anassagora come il fautore di un pensiero razionale, laico; la fiducia anassagorea nella scienza era al tempo stesso fiducia nelle capacità razionali dell'uomo. Indubbiamente questi aspetti del pensiero anassagoreo ben si conciliano con le tendenze più progredite della democrazia ateniese contemporanea al filosofo; del resto è facile istituire un collegamento tra il progredire del pensiero razionale e lo sviluppo della democrazia ateniese ed allo stesso tempo tra democrazia e tecniche ([24]).

Ma il pensiero anassagoreo è senz'altro anche un pensiero laico ([25]); la storia della testa mostruosa mostra chiaramente che la filosofia anassagorea si poneva in opposizione rispetto alla sapienza religiosa e tradizionale. Che Anassagora debba essere considerato come una sorta di pensatore laico, è del resto confermato dalla stringente analogia tra le operazioni «chirurgiche» descritte da Plutarco nel racconto appena citato — operazioni miranti all'accertamento della verità (delle cause) attraverso l'osservazione — e quanto si può leggere nel trattato ippocratico *Sul Morbo Sacro* ([26]). Qui l'autore dimostrava come le cause della malattia si potessero riscontrare con la semplice osservazione del cervello (nel caso il trattato parla proprio del cervello di una capra, così come nel racconto plutarcheo si fa riferimento ad una testa di ariete). L'aspetto del cervello all'interno del cranio sezionato («umido, pieno di umore e maleodorante» ([27])) bastava a dimostrare quanto poco il male meritasse il nome superstizioso di «sacro». La dissezione dimostrava infatti che esso non era opera di misteriosi influssi divini, ma conseguenza di un'afflizione del corpo. Parimenti, Anassagora dimostrando l'origine della deformità della testa d'ariete attraverso l'ispezione del cranio, contraddiceva all'interpretazione del *mantis*.

dans les biographies de Plutarque, Paris 1934, 68) o persino — il che sembra davvero improbabile — Teopompo (A.E. Raubitschek, *Theopompos on Thucydides the son of Melesias*, «Phoenix» XIV (1960), 81 ss.).

(23) Cfr. Silvestre, op. cit., 101.

(24) Scrive Cambiano, op. cit., 27, che tecnici e difensori della democrazia erano legati ad «un medesimo destino». D. Musti, *Demokratia, origini di un'idea*, Bari 1995, 82, scrive che «storia della democrazia e storia della ragione si danno la mano, procedono insieme».

(25) C. Diano, *Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica*, «Dioniso» XLIII (1969), 123, ritiene quello di Pericle sia stato «il primo stato laico» della storia dell'umanità, sorto anche grazie all'influenza determinante di Anassagora.

(26) Cfr. Vegetti, op. cit., 197.

(27) Hipp. *Morb. Sacr.* 14.

La stessa speculazione cosmologica di Anassagora, la propensione alla «contemplazione del cosmo» non si deve intendere in senso metafisico ([28]), poiché l'osservazione dell'universo non è per il filosofo altro che l'osservazione del luogo ove i fenomeni si producono. Inoltre, la stessa dottrina del *nous* meriterebbe forse di essere interpretata in un modo più congruente con quanto in precedenza si è rilevato; leggere Anassagora esclusivamente sulla base delle categorie del «materiale» e dell'«immateriale» ([29]), di «spirito» e «materia» ([30]), ed interpretare la dottrina del *nous* in chiave platonica ([31]) non rende certo giustizia al pensiero del Clazomenio, che nella migliore delle ipotesi apparirebbe in tal modo solo come una tappa, un momento di passaggio nello sviluppo di una dottrina metafisica della causalità.

Di Anassagora si dice che egli fu il primo a portare la filosofia in Atene ([32]); giunto nella città della democrazia e delle tecniche, il suo pensiero — come si è visto — fu certamente influenzato da quest'esperienza; la dottrina del *nous*, come mostra l'analisi dei frammenti anassagorei di Euripide ([33]) (che del filosofo fu allievo) non concerneva certo un'entità metafisica estranea all'uomo. Il *nous* anassagoreo appare invece come l'ipostatizzazione della razionalità che informa di sé la natura, razionalità della quale l'uomo è pienamente partecipe. Il *nous* anassagoreo viene quindi a coincidere con la razionalità dell'uomo («il *nous* è dio in ciascuno di noi» ([34])), poiché l'attività ordinatrice che quello esercita sulla natura diviene garanzia della comprensione e del controllo del mondo da parte dell'uomo, rendendo possibile l'agire razionale ed il pieno dispiegarsi delle capacità tecniche ([35]). La cieca, meccanica entità di cui Platone si rammaricava, motore di un'attività ordinatrice del tutto priva di fini etici ([36]), assegnava tuttavia all'uomo il potere di dirigere appieno le sue proprie azioni, secondo razionalità: l'intelligenza ordinatrice teorizzata dal Clazomenio è dunque patrimonio di ogni singolo uomo ([37]).

(28) Cfr. Silvestre, op. cit., 95; W. Capelle, *Metéoros-Meteorologhìa*, «Philologus» LXXI (1912), 414 ss.

(29) Per es. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I, Milano 1991, 167-169.

(30) Cfr. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'ésprit scientifique*, Paris 1928, 154.

(31) Facendo così del filosofo semplicemente un precursore «della filosofia intellettualistica di Socrate», che «pur essendo ancora un fisico, orienta comunque la speculazione greca verso la ricerca dell'interpretazione metafisica» (R. Baccou, *Histoire de la science grecque*, Paris 1951, 217-218).

(32) *FVS* 59 a 1 7.

(33) Cfr. Silvestre, op. cit., 28 ss.

(34) *FVS* 59 a 48.

(35) Cfr. M. Vegetti, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, a c. d. L. Geymonat, I, Milano 1970, 89; E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957, 104 ss.

(36) Cfr. E. Cassire, *Da Talete a Platone*, Bari 1984, 76.

(37) Cfr. Silvestre, op. cit., 32.

Si vede, pertanto, come Anassagora — attraverso la dottrina del *nous* — abbia posto il fondamento della conoscibilità del mondo, e dunque il fondamento dell'operare razionale dell'uomo; operare che si estrinseca nelle tecniche. In un frammento, infatti, egli afferma che «il nous ha ordinato ogni cosa, ciò che è stato, ed ora non è più, ciò che è ora, e ciò che sarà» (ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς) ([38]), riconducendo l'universo tutto a comprensione e controllo razionale ([39]). Non a caso, anche quest'affermazione anassagorea trova un parallelo nella medicina ippocratica, giacché l'autore del *Prognosticon* afferma che la medicina ha per compito «la conoscenza del presente, del futuro e del passato» (προγιγνώσκων γὰρ καὶ προλέγων (...) τά τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι) ([40]).

Anassagora pare dunque esser stato il portatore di un pensiero razionale ed essenzialmente laico. Ciò non ostante, fra le testimonianze pervenuteci ve ne sono alcune in sconcertante contrasto con questo quadro. Esse infatti dipingono (con varie gradazioni e sfumature) il filosofo come un vero e proprio profeta. Diogene Laerzio riferisce — con un termine comune allo stesso tempo alla mantica ed alla medicina — che egli predisse (προειπεῖν) la caduta di un meteorite presso Egospotami ([41]). Ma non solo, egli seppe anche prevedere variazioni metereologiche ed infine affermò che i monti di Lampsaco sarebbero divenuti mare ([42]). Anche Filostrato ricorda le stesse previsioni fatte dal filosofo, aggiungendovi anche la predizione di un'eclissi e del crollo di una casa ([43]). Si potrebbe pensare che le fonti facciano riferimento ad una capacità predittiva derivante dalle conoscenze scientifiche del filosofo. In effetti, in tal senso si lascerebbero facilmente interpretare le predizioni di eclissi, di crolli di edifici, o le previsioni metereologiche di Anassagora. Eppure, a ben vedere, qualcosa impedisce di liquidare sbrigativamente la questione. Non si tratta qui, di previsioni analoghe a quella famosa di Talete, capace di sfruttare le sue conoscenze scientifiche per realizzare una sorta di speculazione economica ([44]). I punti problematici in effetti sono due; in primo luogo, molte fonti tendono a rappresentare le previsioni anassagoree come vere e proprie profezie, con il singolare risultato di porre il pensatore laico e razionale fianco a fianco con *manteis* ed esperti di divinazione. Se ne ha già una vaga avvisaglia in Filostrato, che accosta Anassagora ad Apollonio di Tiana ([45]). Inoltre, ed è questo il secondo punto, pare che la più famosa fra le predizioni anassagoree sia stata quella della caduta di un meteorite, il che è quanto meno singolare. Come poteva Anassagora prevedere con metodo scientifico la caduta di un corpo celeste? Ed inoltre, perché proprio questa predizione è con tanta frequenza ricordata nelle testimonianze? Infine, come e perché certe fonti fecero del filosofo laico e razionalista, vicino alla medicina ippocratica, una sorta di profeta? Sono questi i quesiti ai quali si cercherà ora di dare risposta.

(38) *FVS* 59 b 12.
(39) Cfr. M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia 1995, 32 ss.
(40) Hipp. *Progn.* I.
(41) Avvenuta nel 468. Cfr. *FVS* 59 a 11 (= *Marm. Par. ep.* 57).
(42) *FVS* 59 a 1. 10.
(43) *FVS* 59 a 6.
(44) Cfr. Aristot. *Pol.* 1259 a 6.

A capacità profetiche di Anassagora fa chiaramente riferimento Ammiano Marcellino; infatti scrive che egli *lapides e caelo lapsuros et putealem limum contrectans tremores futuros praedixerat terrae* ([46]). Aggiunge lo storico che egli fu in grado di prevedere tali eventi *ex Aegyptiorum scriptis arcanis*, affermazione questa che mostra come la scienza anassagorea abbia lasciato il posto ad una sapienza misteriosa ed arcana. Della faccenda si ricordò ben prima di Ammiano anche Plinio; egli racconta come Anassagora predisse la caduta del meteorite, soggiungendo che il corpo celeste era ancora conservato ai suoi tempi, e soggiunge: *quod si quis praedictum credat, simul fateatur necesse est maioris miraculis divinitatem Anaxagorae fuisse*. Aggiunge Plinio che anche nel ginnasio di Abido era conservato un altro meteorite, seppur di più modeste dimensioni, la cui caduta era stata anche in questo caso predetta dal filosofo. Vale la pena di notare che a detta di Plinio questa seconda pietra era oggetto di venerazione (*colitur*) ([47]). Anche Plutarco, ricordando la previsione di Anassagora, afferma che la pietra caduta ad Egospotami era venerata (ἔτι νῦν σεβομένων αὐτὸν τῶν Χερρονησιτῶν) dagli abitanti del Chersoneso; all'epoca della caduta, inoltre, il fatto fu interpretato come un presagio (σημεῖον) sfavorevole ([48]), durante la guerra di Nicia. Significativo anche che una delle fonti in materia fosse — come rileva Plutarco — l'opera *Sulla Pietà* di Daimaco. Ancora, Suda nota che di Anassagora si ricordavano «molte predizioni» ([49]) ed Ippolito riferisce che di lui si diceva che «fosse dotato di capacità profetiche» ([50]).

Si vede, dunque, come emergano dalle fonti riferimenti, più o meno marcati, al campo della religione. Ciò, per la natura stessa dell'evento: la caduta di un meteorite era naturalmente ritenuto un segno divino (e del resto, la pietra era oggetto di venerazione); d'altra parte, Anassagora viene progressivamente assimilato ad un profeta (Plinio parla di *divinitatem*, Ammiano si riferisce ai libri arcani degli egizi, Filostrato lo accosta

(45) Cfr. Philostr. *Vita Apoll.* I. 2.
(46) Amm. Marcell. XXII. 16. 22.
(47) *FVS* 59 a 11 (= Plin. *NH* II. 149 ss.).
(48) *FVS* 59 a 12 (= Plut. *Lys.* 12).
(49) *FVS* 59 a 3 (= Suid. *s.v.* Anaxagoras)
(50) *FVS* 59 a 42 (= Hippol. *Ref.* I. 8.13).

ad Apollonio). Naturalmente si tratta di fonti tarde, o relativamente tarde, e certo si tratta di un fraintendimento di queste nei confronti di fonti più antiche, ma la trasformazione progressiva di Anassagora in profeta è la naturale conseguenza del fatto che già prima di Plinio e Plutarco la maggior parte delle testimonianze dovette far riferimento ad una previsione o predizione del filosofo: ad esempio, la terminologia di chiara derivazione aristotelica, del racconto di Plutarco ([51]) lascia intendere che egli si dovette rifare ad una fonte precedente, di scuola peripatetica ([52]).

Poiché dunque non era possibile giustificare la previsione con osservazioni o calcolo scientifico, come ben si sarebbe potuto fare se si fosse trattato di eventi meteorologici, crolli di edifici od eclissi, fenomeno quest'ultimo la cui prevedibilità attraverso gli strumenti della scienza (al contrario del precipitare di un meteorite) era ben nota, con il trascorrere del tempo si rafforzarono interpretazioni che ipotizzavano una qualche capacità profetica del filosofo. In effetti, il racconto secondo il quale Anassagora predisse la caduta del meteorite è da rifiutare *in toto*, in quanto del tutto privo di fondamento storico e scientifico ([53]). Tuttavia, è significativo che Plutarco, nel narrare della predizione del filosofo faccia riferimento — in modo più o meno accurato — alle dottrine cosmologiche del medesimo. Scrive infatti che «gli astri sono pesanti, e risplendono per l'attrito dell'etere intorno ad essi; sono costretti al movimento, trascinati dalla forza e dalla tensione del vortice, così che in principio non poterono cadere quaggiù, sulla terra» ([54]). Plinio, inoltre, collega la predizione alla dottrina anassagorea secondo la quale il sole non sarebbe stato altro che una pietra infuocata ([55]). Ciò suggerisce che effettivamente nell'opera di Anassagora si trovasse qualche informazione a proposito degli eventi di Egospotami, e che questi avessero giocato un qualche ruolo nello sviluppo delle dottrine astronomiche del filosofo. La soluzione, a mio avviso, sta in un cenno di Diogene Laerzio al primo libro delle *Storie* di Sileno: «una pietra cadde dal cielo al tempo dell'arcontato di Demilo ed Anassagora affermò che tutto il cielo è costituito di pietre» (λίθον ἐξ οὐρανοῦ πεσεῖν· τὸν δὲ Ἀναξαγόραν εἰπεῖν ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο) ([56]). In effetti, è questa l'unica interpretazione sensata: che Anassagora sia venuto a sapere, o abbia osservato di persona ([57]) la caduta del meteorite in Egospotami, e dall'osservazione di

(51) Plut. *Lys.* 12.

(52) Cfr. Lanza, *Anassagora, testimonianze e frammenti*, cit., p. 22-23.

(53) Debole il tentativo di sostenerne la plausibilità in Silvestre, op. cit., 156.

(54) *FVS* 59 a 12 (= Plut. *Lys.* 12).

(55) *FVS* 59 a 11 (= Plin. *NH* II. 149 ss.).

(56) *FVS* 59 a 1 (= D.L. II.1112).

(57) La testimonianza di Filostrato (*FVS* 59 a 6), accolta da C. Diano, *La data di pubblicazione della syngraphe di Anassagora*, in *Anthemon, scritti in onore di C. Anti*, Firenze 1955, 235 ss., suggerisce l'autopsia.

questa abbia tratto conseguenze sulla natura degli astri. Conseguenze, per altro, assai importanti anche per il destino personale del filosofo. Il *mantis* Diopite si fece promotore, poco prima della guerra del Peloponneso ([58]) di un decreto che colpiva come empi coloro che insegnassero dottrine sulla natura dei corpi celesti (meteorologi) ([59]). Benché il testo del decreto, riportato da Plutarco forse attraverso Cratero, sia piuttosto generico nell'individuare le dottrine empie, un numero consistente di fonti ci informa che Anassagora fu messo sotto accusa per aver sostenuto che il sole era in realtà una pietra infuocata, poco più grande del Peloponneso, e non una divinità ([60]). Se dunque la vicenda della caduta del meteorite fu un argomento addotto da Anassagora a sostegno delle proprie teorie astronomiche, secondo le quali le stelle non sono altro che pietre infuocate, che il vortice cosmico stacca dalla terra ed incendia con l'attrito ([61]), ben si spiega perché sono così numerose le testimonianze rimasteci che collegano Anassagora ai fatti di Egospotami. Le teorie sugli astri di Anassagora furono infatti contestatissime, tra gli altri anche da Platone e dai Socratici, che temevano un'identificazione dell'empio filosofo, negatore della divinità degli astri, con Socrate. Non è un caso che nell'*Apologia* ([62]) Platone respinga ogni legame tra il pensiero socratico e quello anassagoreo, in modo simile a Senofonte ([63]), particolarmente duro nel respingere i pericolosi «vaneggiamenti» del Clazomenio. D'altra parte, che vi sia un chiaro collegamento tra il meteorite di Egospotami e le dottrine anassagoree sul sole (quelle, appunto, per le quali egli fu accusato di empietà) è dimostrato chiaramente da Plinio: *quod (la caduta del corpo celeste) si quis praedictum credat, simul fateatur necesse est maioris miraculi divinitatem Anaxagorae fuisse, solvique rerum naturae intellectum et confundi omnia, si aut ipse sol lapis esse aut umquam lapidem in eo esse credatur* ([64]).

Una volta stabilito che il famoso aerolito con ogni verosimiglianza costituì nel pensiero di Anassagora una prova della natura lapidea degli astri, resta da stabilire perché mai le nostre fonti (tutte, salvo Sileno, come si è detto) facciano riferimento ad una predizione del filosofo, ad a questo proposito occorre ritornare a quanto si diceva all'inizio.

La filosofia anassagorea, nel fondare la razionalità dell'uomo nel mondo, poneva indubbiamente il suo autore in forte contrapposizione

(58) Per la complessa questione della datazione della vicenda, rinvio a A. Banfi, *I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del «circolo di Pericle», note di cronologia e di storia*, in «Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici» XVI (1999), 3 ss.

(59) *FVS* 59 a 17.

(60) *FVS* 59 a 1. 10; 1. 15; 19; 35; 73.

(61) *FVS* 59 a 78.

(62) Plat. *Apol.* 26 d.

(63) Xen. *Mem.* IV. 7. 6.

(64) *FVS* 59 a 11 (= Plin. *NH* II.149).

con i fautori dei saperi tradizionali, ed in specie *manteis* e *chresmologoi*. Per questo aspetto, la situazione ad Atene in quegli anni era tutt'altro che semplice, poiché anche approfittando del clima di insicurezza diffusosi già prima dello scoppio della guerra, profeti ed oracoli di vario genere cercavano di estendere progressivamente la loro influenza sulla città. Numerosi poeti comici della seconda metà del V secolo, con i violenti attacchi e scherni rivolti a queste figure (specialmente Lampone e Diopite) mostrano che le pretese di costoro erano vissute con un certo disagio da settori non piccoli della società ateniese ([65]). Abbiamo notizia dei rapporti di Anassagora con due dei più importanti *manteis* dell'epoca; egli infatti negò come si è visto la validità di un'interpretazione di Lampone, e certo dovette essere persona assai sgradita a Diopite, poiché fu questi a porre le basi per la condanna di Anassagora promuovendo lo *psephisma* contro i «meteorologi».

La contrapposizione del Clazomenio ai *manteis* non deriva dal presunto ateismo della sua filosofia ([66]), o dall'aver sostituito alla divinità «forze meccaniche» (è questo un rimprovero di sapore platonico) ([67]). Piuttosto, il pensiero di Anassagora costituiva una minaccia per gli interpreti di segni divini; con la frase ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα egli ancora una volta ribadiva la conoscibilità del mondo attraverso l'osservazione e la ragione umana ([68]); ragione che aveva il suo fondamento nell'attività ordinatrice del nous, estesa su presente, passato e futuro (πάντα διεκόσμησε νοῦς).

Certo, quando Diopite si mosse per colpire Anassagora, egli agiva anche su sollecitazione dei nemici di Pericle, ben sapendo che l'accusa di empietà avrebbe potuto danneggiare anche l'immagine di costui; del resto, alcune fonti confermano l'appartenenza del *mantis* al partito filospartano e conservatore ([69]). Ma in ogni caso, a muovere Diopite dovettero contribuire anche interessi personali, poiché le dottrine anassagoree minavano alla radice il ruolo degli interpreti di segni divini; l'invisibile diveniva conoscibile alla ragione umana, senza alcun bisogno di pratiche divinatorie ([70]). Non più il dio, ma la sola ragione era garante dell'agire umano, il che comportava la scomparsa o il ridimensionamento di qualsivoglia necessità di divinità o *mantis* anche ai fini delle decisione politiche: una laicizzazione dell'agire politico che ancora una volta conferma come Anassagora sia stato una sorta di ideologo della democrazia.

Il fraintendimento operato dalle fonti, che rappresentano Anassagora come un profeta, conferma quanto sin qui si è detto.

(65) Cfr. Oliver, op. cit., 12 ss.
(66) *FVS* 59 a 113.
(67) Cfr. *FVS* 59 a 57 (= Clem. Alex. *Strom.* II.14); 18 (= Plut. *Nic.* 23).
(68) *FVS* 59 b 21a.
(69) Schol. In Aristoph. Eq. 1085; Xen. *Hell.* III. 3. 3; Bekker *Anecd.* I.186; I.25.
(70) G. Manetti, *Teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987, 65.

L'inclusione della caduta del meteorite nella lista di eventi predetti dal filosofo (crolli, eclissi e così via) è certo un errore di fonti ormai lontane dagli eventi ed use ad un'interpretazione fantasiosa e misticheggiante degli antichi filosofi.

Ma questo errore testimonia chiaramente come il pensiero «scientifico» di Anassagora tendesse a limitare il campo delle tradizionali tecniche di interpretazione dei segni, sino a *sostituirsi* ad esse ([71]) nell'interpretazione e nell'analisi dei fenomeni e del loro significato.

Rimase, evidentemente, nelle fonti una vaga coscienza del particolare rapporto che il pensiero anassagoreo ebbe con la mantica (un rapporto concorrenziale), ma in condizioni completamente mutate, avvicinandosi progressivamente un'epoca di diffuso irrazionalismo, esse giunsero ad assimilare lo scienziato al profeta, ormai incapaci di distinguere la scienza laica dei segni, dalle dottrine religiose dei segni divini (*semeia*).

Si tratta, insomma, di un piccolo segnale di quella complessa dialettica che nel V secolo coinvolse ad Atene il nuovo pensiero delle tecniche ([72]), di Ippocrate ed Anassagora, e le pratiche religiose tradizionali; in sostanza si verificò la progressiva sostituzione dei procedimenti oracolari di interpretazione dei segni con tecniche profane ([73]). Congettura ed inferenza presero il posto della divinazione ([74]), con l'affermarsi di una logica razionalità della vita politica di cui Tucidide è forse il miglior testimone.

Di questo scontro fra antico e moderno, Anassagora «profeta laico» fu vittima, costretto a finire i propri giorni lontano da Atene, in esilio a Lampsaco; sulla sua tomba, racconta Diogene, i lampsaceni scrissero: «qui giace Anassagora, che moltissimo si accostò al limite della verità intorno al mondo celeste» ([75]).

(71) Cfr. K. Freeman, *A companion to the presocratic philosophers*, Oxford 1946, 264.
(72) Cfr. M. Vegetti, *Iatròmantis*, in M. Bettini (a c. d.), *I signori della memoria e dell'oblio*, Firenze 1996, 67 ss.
(73) Cfr. W. Burkert, *Greek religion*, Oxford 1985, 112; M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Milano 1992, 39; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1955, 791 ss.; Id., *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Lund 1951, 138.
(74) Cfr. J. P. Vernant, *Divination et rationalité*, Paris 1974, 13 ss.; Manetti, op. cit., 60 ss.
(75) *FVS* 59 a 1.15 (trad. di R. Laurenti, in *I presocratici, testimonianze e frammenti*, Bari 1993.