

ANASSAGORA IL NOÛS E LA CONOSCENZA

ANAXAGORAS, NOUS AND KNOWLEDGE

DAVID TORRIJOS*

Riassunto: Il noto *noûs* d'Anassagora non ha soltanto un valore cosmologico, ma da luogo a riflessioni di grande interesse per capire la metafisica dell'intelletto. La domanda cui vogliamo rispondere è se Anassagora ha capito pienamente la singolarità dell'intelletto, arrivando anche a intravedere la peculiarità della coscienza. Pur non avendolo fatto, tuttora resta possibile interrogarsi se il Clazomenio è stato in grado d'individuare perlomeno gli elementi fondamentali che consentono sostenere una metafisica dell'intelletto soddisfacente e, così, anche un'ontologia della coscienza. Se esistono tali elementi, cercheremo di identificare quali siano questi.

Parole chiave: Anassagora, Intelletto, Conoscenza, Coscienza.

Abstract: In Anaxagoras' "nous" has a cosmological value. Additionally, it has inspired interesting reflections for a metaphysical understanding of the intellect. The question we want to answer is twofold. On the one hand, we will inquire whether or not Anaxagoras has understood correctly the nature of the intellect. On the other hand, we will examine if our author has understood the peculiarity of consciousness. The answer to these questions will probably be negative. Notwithstanding that, it will be possible to ask whether or not Anaxagoras was able to detect at least the basic elements for a metaphysics of the intellect and, consequently, for an ontology of consciousness.

Keywords: Anaxagoras, Intellect, Knowledge, Consciousness.

INTRODUZIONE

Plutarco ci racconta che, essendo in prigione, Anassagora si tratteneva cercando la cosiddetta quadratura del cerchio.¹ Indipendentemente della veracità storica che possa avere quest'aneddoto narrato da una fonte tardiva, l'immagine del filosofo carcerato ammazzando il tempo nel futile intento di disegnare un quadrato con la stessa area di un cerchio dato, può servirci per farci una prima impressione del lavoro filosofico di Anassagora. Infatti, le sue spiegazioni riguardanti l'argomento che ci occupa, consistono proprio in una

* David Torrijos é pesquisador na Univ. Santa Croce, Espanha. E-mail: torrijoscastrillejo@gmail.com

¹ Cf. PLUTARCHUS, *De exilio*, 17, 607F. Verosimilmente la sua fonte è il PS. PLATO, *Amatores*, 132a.

faccenda irrealizzabile, cioè, quella di tentar di parlare circa il pensiero senza lo spirito, oppure, in altre parole, capire l'immateriale come se fosse materiale.

In Anassagora si trova forse la prima riflessione tematica, per concisa che sia, sulla natura del pensiero. Infatti, Clemente alessandrino disse che «Anassagora fu il primo a porre l'Intelligenza al di sopra delle cose.»² Eppure, come presto vedremo, la nozione dell'intelletto che modella Anassagora non ci consentirà approfondire troppo il concetto di coscienza. Invece, vedremo come si fa un grosso passo avanti, nella misura in cui il nostro filosofo mostra il cammino da percorrere per capire la specificità dell'intelletto e così porre anche le basi della coscienza.

1. LA NATURA DEL NOÛS

Il primo di cui abbiamo bisogno per capire come Anassagora spiega l'intelletto è guardarlo nella cornice della sua filosofia. Il suo libro comincia con le parole che riassumono la sua dottrina: «Tutte le cose erano insieme» (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν: fr. 1). I frammenti dove si parla del *noûs* fanno eco a tali parole, quando si spiega che «in tutto si trova parte di tutto» (fr. 11). Quest'asserzione è molto importante, giacché la situazione di «tutte le cose» è proprio l'opposta di quella del *noûs*, di cui non si trovano parti in tutti gli ingredienti della mescolanza, ma soltanto «ci sono cose in cui c'è anche Intelligenza» (fr. 11; cf. fr. 14). Infatti, l'intelligenza è «indipendente, e non mescolata ad alcuna cosa, ma è sola, lei in se stessa» (fr. 12). Allora, per capire meglio che cosa *non* sia questo intelletto senza mescolanza, bisognerà ricordare la dottrina di Anassagora su detta mistura.

1.a. La mescolanza

Anassagora è un filosofo che s'inserisce nella tradizione ionica, la quale è caratterizzata, parlando un poco genericamente, per introdurre un principio materiale a fin di spiegare l'insieme delle cose. Dall'altro lato, Parmenide aveva introdotto nel pensiero presocratico, come dice con un po' d'umore Barnes, il peccato originale. Se l'essere non può non essere, non sono più possibili né la pluralità di cose che vediamo nel mondo, né il movimento. Anassagora,

² DIELS, H. e KRANZ, W. (a cura di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1966 [= DK], 59 A 57. Per le traduzioni italiane delle citazioni di quest'opera seguo REALE, G. (a cura di). *I presocratici*, Milano: Bompiani, 2008.

ancora una volta alla ricerca della quadratura del cerchio, perseguirà una scappatoia di quell'insostenibile posizione, prendendo come spunto la tradizione ionica. Ora ammette l'Essere eleatico, negando però la sua unicità, e così fa un'infinità di esseri qualitativamente diversi ma raccolti nell'unità di una mistura (fr. 1). Così si può concedere a Parmenide che non avviene una trasmutazione assoluta, mentre la nostra percezione di cambi nella realtà sarà spiegata attraverso una mera riunione e separazione di cose (fr. 17).

Eppure l'adunarsi e segregarsi delle cose mai ha luogo completamente perché non è possibile che nessuna cosa riesca a separarsi dell'insieme di modo assoluto (fr. 6, 8, 12). Soltanto diciamo gli uomini, di un modo convenzionale, che questa cosa è, ad esempio, caro, ferro, bianco, caldo, ecc., perché predomina in ogni caso quella o questa cosa (fr. 12). In realtà, ci sono parti, pur minuscole, di ogni cosa anche in queste che a noi sembrano definite. Da ciò estrae Anassagora una conseguenza: nello stato iniziale del mondo, prima che esso cominciasse a differenziarsi in diverse cose «non si poteva distinguere niente a causa della piccolezza» (fr. 1) perché ancora nessuna cosa in concreto predominava.³

Come si vede per gli esempi che abbiamo avanzato, quando parliamo di "cose" nel senso di Anassagora (*χρήματα*), ci riferiamo così in primo luogo alle qualità, cui egli si riferisce in diversi momenti (fr. 4, 8, 12), poi anche ai diversi tipi di materia, come area o pietra (fr. 16) e finalmente anche ai corpi composti, come i viventi.⁴

A questo punto uno si domanderebbe, come arrivano le cose a essere come le conosciamo? Lasciamo da parte l'azione del *noûs* che sembra essere

³ Forse si potrebbe dire che c'era una predominanza dell'aria e dell'etere che sembrano concepiti come di maggiore quantità (fr. 1). Ciò non impedisce che anche le altre cose siano infinite nella loro quantità continua, sempre che sia possibile comparare infiniti tra loro, come diciamo che $\Sigma 5^n > \Sigma 2^n$ dove n è una successione di numeri reali tendente a ∞ .

⁴ Ci riferiamo al fr. 4, dove appare il termine *σπερματα*, concetto che sembra spiegare come possono essere presenti nella mescolanza le cose più complesse, come gli animali. Comunque si deva capire quale sia il ruolo di tali semi, poiché sembrano esser composti anche questi di "cose," non possono in nessun modo negare il fatto della presenza di ogni cosa in ogni altra. Solo ci potrebbe far credere che, come Cornford suggerì, le qualità siano sussistenti (*quality-things*) e abbiano un posto anteriore e più essenziale delle "sostanze" materiali: cf. CORNFORD, F. M. Anaxagoras' Theory of Matter, *The Classical Quarterly*, v. 24, p. 83-95, 1930.. Si trattava ormai d'una idea di TANNERY, P. La théorie de la matière d'Anaxagore, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 12, 1886. pp. 265s.; id. *Pour l'Histoire de la Science Hellène*. Paris: F. Alcan, 1887, pp. 285s.

soltanto l'agente di questa separazione. Cercheremo adesso di considerare il problema dal punto di vista della mescolanza. Come è possibile la contraddizione consistente nel fatto che, in un mondo mescolato in modo tale che nessuna cosa possa separarsi completamente dalle altre, il movimento consista nel radunarsi di alcune particelle e il separarsi di altre? Le parti (μοίραι) delle cose di cui parla Anassagora non possono essere concepite come particelle discernibili le une dalle altre; ha probabilmente imparato da Zenone, che non è possibile dividere la materia fino arrivare all'infinitesimo, poiché quello significherebbe che il non essere esiste (fr. 3, 6). Allora la materia deve essere continua, senza lasciar un buco di non essere e nemmeno alcuno spazio per il vuoto (DK 59 A 68-69).

Ebbene, ci sono alcuni elementi che si devono salvare per spiegare la dottrina della materia e il moto in Anassagora. Primo, si deve prendere sul serio l'identità di ogni cosa come di un vero essere, immutabile nella sua condizione propria (fr. 17). Secondo, bisogna accettare contemporaneamente la continuità della materia da un lato e l'inevitabilità della mescolanza dall'altro. In terzo luogo, ogni cosa deve essere capita come un essere infinitamente esteso e infinitamente divisibile. Da queste premesse, solo crediamo poter concepire la mescolanza delle cose da Anassagora come se esse fossero "compenetrate."⁵ Senza poter qua discutere più quest'interpretazione, diciamo che per compenetrazione ci riferiamo alla dottrina che, probabilmente ispirandosi in Anassagora, lo stoico Crisippo sosteneva:⁶ nella compenetrazione perfetta di due o più corpi, le parti di ognuno stanno presenti nelle parti dell'altro, in modo tale che, come ben interpreta uno stupito Temistio, due corpi occuperanno lo stesso luogo.⁷ Essendo così la mescolanza, il movimento

⁵ La nostra interpretazione, che non è abituale, a precedenti in CLEVE, F. M. *The Philosophy of Anaxagoras*. New York: King's Crown, 1949, p. 23 e negli poco conosciuti lavori di MIELI, A. "La teoria di Anaxagora e la Chimica moderna (lo sviluppo e l'utilizzazione di un' Antica Teoria), *Isis*, v. 1, p. 370-376, 1913; BRÖCKER, W. *Die Lehre des Anaxagoras*, *Kant-Studien*, v. 42, p. 176-189, 1942. Tra i quali, ci sentiamo lontani di Cleve è più vicini di Bröcker.

⁶ Μίξιν δ' εἶναι δύο ἢ καὶ πλείονων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι' ὄλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιότητων, ὡς ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτομένου σιδήρου, ἐπὶ τούτων γὰρ <δι' > ὄλων γίνεσθαι τῶν σωμάτων τὴν ἀντιπαρέκτασιν: VON ARNIM, J. (a cura di). *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 2. Berlin: Weidmann, 1952, B.f 471. È possibile che questa dottrina fosse ormai introdotta dallo stesso Zenone di Cizio, non senza qualche dipendenza da Anassagora: cf. *ibid.*, B.f 468s.; *ibid.*, vol. 1, Leipzig: Teubner, 1905, A 155ss.

⁷ σῶμα γὰρ διὰ σώματος χωρήσει δι' ὄλου καὶ δύο σώματα τὸν αὐτὸν ἐφέξει τόπον: *In Aristotelis physica paraphrasis*, Δ, 1, in SCHENKL H. (a cura di). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. vol. 5.2,

dovrà essere spiegato come una sorta di condensazione e rarefazione, in cui consisterebbero la congregazione e separazione cui si riferisce Anassagora.⁸

1.b. Il *noûs* non mescolato

Anassagora comincia il frammento dodicesimo spiegando che, al contrario di tutte le cose che hanno parti delle altre, l'intelletto non possiede parti di nessuna. Si deve concedere quindi ad Aristotele (*Metaph.*, A, 8, 989 a 30-32) che c'è nella filosofia di Anassagora una forte dualità tra la mescolanza come insieme e l'intelletto. Questa dualità però può esser identificata con quella esistente tra il materiale e l'immateriale? Su quest'argomento c'è stata molta discussione tra gli studiosi e non si può dire che si siano messi d'accordo.⁹ Da parte nostra crediamo che, se la condizione della materia in Anassagora è quella della mistura, niente sarà più chiaro che il *noûs* non appartenga a essa e sia completamente indipendente. Si deve riconoscere però che, non esistendo un vero e proprio concetto di materia, nemmeno sarà ottimale parlare di un'immaterialità dell'intelletto.¹⁰

Berlin: Reimer, 1900, p. 104, vv. 15-16. Temistio si riferisce ad Alessandro (*De mixtione*): cf. ibid., v. 20. Quest'era un'ipotesi già rifiutata da Aristotele: δύο ἐν τῷ αὐτῷ σώματα τόπων ἔσται (...) ἔστι δὲ καὶ τοῦτο ἀδύνατον (*De gen. et corr.*, I, 5, 321 a 8s.; cf. *Phys.*, IV, 7, 214 b 6; *De caelo*, III, 6, 305 a 19; *De an.*, I, 5, 409 b 3).

⁸ Per rarefazione intendiamo una distribuzione della stessa quantità di materia in uno spazio maggiore, senza che si produca in nessun senso il vuoto. Siccome sembra che Anassagora crede che la densità della materia totale (summa di tutte le cose compenstrate in un posto) è sempre massima (fr. 5 e anche DK 59 A 69), si deve capire che, pur stando gli elementi della mescolanza compenstrati nel luogo, le sue parti si aggiungono producendo una densità totale ovunque equivalente. Questo significa che la distribuzione delle parti si modifica all'interno dei corpi (infinitamente estesi da per tutto). Eppure, là dove si riuniscono più parti di una cosa, sempre restano parti di tutte le altre, pur in una densità sottilissima. Questa teoria nostra utilizza dunque i termini "condensazione" e "rarefazione" per spiegare con più proprietà filosofica ciò che Anassagora chiama radunarsi e separarsi. Egli invece parla della densità (πικνὸν: fr. 15) per riferirsi piuttosto all'impressione sensibile di consistenza. Un utilizzo simile dei termini "condensazione" e "rarefazione" è stato fatto da CURD, P. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia: a text and translation with notes and essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007, pp. 181s.

⁹ La bibliografia fondamentale al riguardo si può trovare in CURD, *op. cit.*, p. 59, nota 50.

¹⁰ Come ha mostrato Lanza, il *noûs* di Anassagora è tanto immateriale quanto si può essere così in una filosofia senza materia: «Anassagora definisce il νοῦς in contrasto con questi χρήματα (...). È l'unico modo in cui è possibile intuire l'immateriale a chi non ha ancora il concetto di materia»; LANZA, D. *Il pensiero di Anassagora*. Milano: Istituto lombardo di scienze e lettere, 1965, p. 269.

Un importante argomento a favore dell'incorporeità del *noûs* è la molto accurata teoria della quantità e dell'estensione che ha sviluppato Anassagora. Dal frammento sesto si deduce che per lui tutta estensione, cioè, tutta distensione reciproca delle parti di un corpo, esige che ci sia mescolanza. Il frammento pare dar per scontato che una cosa separata sarebbe anche semplice, senza parti.¹¹ Certamente, non è una ragione definitiva, perché sarebbe possibile che il vincolo tra estensione e mistura solo reggesse per le cose all'interno della mescolanza. Invece, se questo fosse così, sarebbe curioso che l'utilizzo del termine "cosa" (*χρῆμα*), riferito all'intelletto e tutti gli altri ingredienti nel frammento dodici, indicasse un legame tra loro, proprio nella misura cui entrambi fossero corporali, come pretendono coloro che fanno materiale il *noûs*. Allora, questo termine sembra affermare piuttosto che così l'intelletto come le altre cose realizzano pienamente l'essere parmenideo, nel senso della sua immutabilità.

Tuttavia, dire che esistano parti di tutte le cose in ognuna di esse, eccetto che del *noûs* (fr. 11), non significa che questi non abbia parti. È vero pure che Anassagora in nessun momento parla delle parti del *noûs* ma solo dice che c'è in alcune cose. Certamente è difficile spiegare come potrebbe esserci se non ha parti, ma ancora più difficile pensare che stia in alcune cose e non in altre se la sua forma di essere è corporale. Se è vero che il *noûs* è *ápeiron*¹² in senso materiale, come potrebbe lasciare buchi dove non fosse presente, mentre a tutti gli altri è proibito assentarsi di nessun posto? Se fosse un corpo ma non esteso in tutto lo spazio infinito, non realizzerebbe l'essere eleatico, così come questo è ricevuto da Anassagora.

Ora l'infinito dell'intelletto e anche i concetti piccolo-grande che compaiono nel frammento dodicesimo, si devono capire piuttosto nel senso di ciò che introduce il *noûs*, ovverosia, l'azione e il movimento. Esso è ugualmente suscettibile di misura e perciò gli convengono anche i concetti quantitativi.

¹¹ A favore di quest'interpretazione c'è il testimonio di Aristotele che identifica la mancanza di commistione con la semplicità: cf. *De an.*, A, 2, 405 a 16-17. Anche in questo senso si potrebbe intendere che il *noûs* sia «la più sottile (*λεπτότατόν*) di tutte le cose e la più pura (*καθαρότατον*)» (fr. 12). Avremmo dunque non superlativi relativi ma assoluti, che sarebbero comparabili al termine *τοῦλάχιστον* (fr. 6), che significa il minimo che non può darsi (il semplice). Infatti, sarebbe così impossibile come l'essere in sé (*ἐφ' ἑαυτοῦ*: fr. 6), ma è precisamente questa la forma d'essere del *noûs* (*ἐπ' ἑαυτοῦ*: fr. 12).

¹² Cf. fr. 12. Invece, Zeller propose al posto di *ápeiron*, *haplôon* oppure *ámorion*, cioè, semplice o senza parti.

L'infinità del *noûs* non può essere di ordine corporale perché quello non andrebbe bene con l'opposizione alla mescolanza che esprime la posizione sintattica del termine, perché l'illimitatezza è qualcosa che appartiene proprio alla mistura. Dall'altro lato, se l'infinità fosse pronunciata per rilevare la singolarità dell'intelletto, come abbiamo detto, sarebbe molto notevole che fosse meno esteso ("meno infinito") delle altre cose. Lo stesso si può dire riguardo all'intelletto grande e piccolo, giacché lo stesso Anassagora non valuta troppo il valore differenziatore di questi concetti dal punto di vista della quantità materiale (fr. 3). Invece, è possibile capirli in modo dinamico. Così la distinzione tra l'intelletto grande e piccolo farebbe riferimento all'intensità in cui si può percepire l'azione dell'intelletto,¹³ mentre l'infinità del *noûs* significherebbe che il suo potere è inesauribile.¹⁴

Un'ultima considerazione riguardante l'intelletto con molto interesse per la natura della coscienza, è la sua individuazione. Finora abbiamo parlato dell'intelletto con articolo ma, in realtà, Anassagora si riferisce a esso senza far utilizzo di nessun articolo. Questa consuetudine è la stessa che allora si seguiva per designare nomi di persona e particolarmente quelli degli dei.¹⁵ Almeno dal punto di vista letterario, sembra verosimile credere che Anassagora presenti

¹³ In questo senso, si deve osservare che, in *ισχύει μέγιστον* (fr. 12), il termine *μέγας* è usato in senso dinamico e non materiale. Anche sarebbe pensabile un'altra interpretazione. L'intelletto grosso e piccolo può far riferimento semplicemente all'estensione dell'azione dell'intelletto su un'area della realtà più o meno ampia: in Platone ci sarebbe un intelletto maggiore che in Socrate non perché il primo pensi meglio, ma perché è più corpulento. Questo potrebbe esser confermato per DK 59 A 92, nn. 29-30, dove Teofrasto assevera che, secondo Anassagora, negli animali più grandi c'è una migliore percezione.

¹⁴ «... non incongrue dicit infinitam non per spatia locorum sed per potentiam, quae cogitatione humana comprehendendi non potest» (AUGUSTINUS, *Epistula CXVIII*, 4, 24, CSEL 34/2,687; PL 33, 443). È anche interessante ciò che dice HEINZE, M. Ueber den *Noûs* des Anaxagoras, *Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, v. 42, 1890, pp. 15s.

¹⁵ Il *noûs* non è riferito dunque come una sorta di materia come pensano BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*, London: Routledge, 1982, p. 406 e SCHOFIELD, M. *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge: Cambridge UP, 1980, pp. 13s. Possono esser controllati alcuni nomi generici che utilizza Anassagora, i quali vanno accompagnati di articolo determinato: il piccolo (fr. 1, 3, 6, 12) e il grande (fr. 3, 6), il caldo (fr. 4, 8), ecc. Bisogna dire che nei frammenti 13 e 14 appare il *noûs* con articolo, ma ciò potrebbe essere attribuito a Simplicio. Dall'altra parte, vediamo l'esempio d'un altro presocratico come Parmenide, che scrive il nome della dea Giustizia senza articolo (DK 28 B 1) ed Empedocle, contemporaneo di Anassagora, si riferisce anche così alla Musa (DK 31 B 4), alle sue "radici" chiamate anche Zeus, Era, Adoneo e Nesti (DK 31 B 5), ai suoi principi Amore e Contesa (DK 31 B 17), ecc.

l'Intelletto come se fosse un personaggio.¹⁶ Ciononostante, non dobbiamo sperare che questa prosopopea ci consenta andar molto avanti dal punto di vista dell'individuazione. Infatti, come abbiamo ormai detto, Anassagora chiarisce che «l'Intelligenza, dunque, è tutta uguale (ὅμοιός), sia la maggiore che la minore. Nessun'altra cosa, invece, è simile (ὅμοιον) ad alcuna» (fr. 12.). In questo notevole testo si dichiara l'intelletto come l'unica realtà che possiede un'identità uguale a se stessa indipendentemente della sua quantità. Anassagora, come ben sappiamo, non crede che l'identità di ognuno degli ingredienti possa cambiare, ma piuttosto di quelle cose concrete che si trovano tra noi e sono il risultato della loro mescolanza. Sono queste che hanno un'identità solo apparente. Il *noûs* invece conserva sempre la sua identità giacché mai è mescolato. Però, quest'identità significa per Anassagora, come per Parmenide, l'esigenza dell'unicità e così la condanna a morte della pluralità. In altre parole, non è possibile nessuna moltiplicazione del *noûs*. Non esiste niente simile a ciò che possiamo chiamare una pluralità di persone, nella stessa forma che non esiste nessuna pluralità d'individui di nessuna specie, ma soltanto parti della sola sostanza che c'è all'interno di ogni specie.¹⁷

2. LA CONOSCENZA DEL NOÛS

Parlando dell'identità dell'intelligenza, abbiamo considerato che non poteva essere mescolata con nessuna cosa per esser libera da tutte le altre. In tale ragionamento l'indipendenza stessa va presupposta. Quest'ipotesi si spiega perché gli altri ingredienti «le ostacolerebbero, sicché non avrebbe potere su nessuna cosa, come invece ha essendo sola in sé.» Infatti, l'intelletto è dotato di una «grandissima forza,» grazie alla separazione. Questo potere massimo sta addirittura accompagnato dalla «perfetta conoscenza di tutto» (fr. 12).

Tale conoscenza gli consente percepire l'identità di ogni cosa. È molto probabile che Anassagora abbia ridotto l'identità di ogni sostanza alle qualità o, al massimo, alla summa di alcune qualità. Conoscere una cosa è semplicemente ritenere con sé quell'identità qualitativa discernibile di tutte le

¹⁶ Un'altra prova eloquente del significato della mancanza di articolo, può essere il fatto che lo stesso filosofo fosse soprannominato "Intelletto" come riferiscono le fonti (DK 59 A 1, 2, 3, 15, 24).

¹⁷ Naturalmente, i termini sostanza e specie non sono i più adeguati per parlare di Anassagora.

altre. Così, nel frammento quattro si utilizza il termine *ιδέα* che, com'è noto, procede da un verbo di conoscenza (*ιδεῖν*, vedere) per riferirsi alle qualità. Egualmente, tutte le qualità di cui si parla sono sensibili. Appunto deve esser stata in Anassagora una teoria della conoscenza sensibile relativamente ricca. Presto vedremo come la conoscenza intelligibile sia essenzialmente identica a quella sensibile ma idealizzata grazie alla liberazione dalla mescolanza. Possiamo ora riflettere sulla sua natura attraverso le notizie che soprattutto Teofrasto (DK 59 A 92) ci ha lasciato al riguardo.¹⁸

La conoscenza sensibile secondo Anassagora è da lui pensata in intima relazione con la sua teoria fisica, producendosi tramite il contrasto tra i contrari. L'organo sensitivo percepisce quello che è più diverso dalla sua natura. Ad esempio, l'occhio vede i colori e principalmente la luce perché egli stesso è nero. Poi, l'intensità della percezione si produce secondo la quantità in cui si presenta l'oggetto. Perciò, quanto in minore grado una cosa viene al senso, tanto meno si può conoscere. Così si spiega che la nostra percezione non riesca a cogliere tutte le qualità che sono davvero mescolate in ogni oggetto, data la sua piccolezza (fr. 1, 7, 21), mentre ciò che predomina si lascia distinguere (fr. 12, 21a). Finalmente, secondo il testimonio di Teofrasto, ogni conoscenza sensibile va accompagnata da dolore.¹⁹ Allora, il fenomeno di coscienza come tale è una sorta di disturbo nella quiete che le cose hanno stando da sole.

Che la percezione sensoriale sia analoga alla conoscenza del *noûs* pare dirlo il frammento dodicesimo affermando che questi deve non essere mescolato per prevalere. Se il *noûs* avesse qualsiasi qualità sensibile, sempre starebbe determinato per la quantità in cui quella qualità si dia, poiché essa indicherebbe quali concrete qualità contrasterebbero di più o di meno con il conoscente. Perciò perderebbe la sua padronanza su tutte. Invece, l'intelletto è in grado di capire ogni ingrediente perché egli stesso non è nessuno. È in certo modo il più privo d'identità ed è pertanto *ápeiron* (fr. 12), in quanto indeterminato, con un senso simile a quello che possedeva tale termine da Anassimandro.²⁰

¹⁸ Questa è stata anche la procedura di GERSHENSON, D. E. & GREENBERG, D. A. *Anaxagoras and the Birth of Physics*, New York: Blaisdell, 1964, p. 29.

¹⁹ Secondo Aspasio (DK 59 A 94), anche Aristotele si riferirebbe ad Anassagora in *Eth. Nic.*, VII, 14, 1154 b 7-9.

²⁰ Bisogna che sia infinito per conoscere infinite cose e così non si possa argomentare nell'indirizzo di Simplicio: cf. *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*, III, 4, in HEIBERG,

Dovuto alla sua massima sottigliezza, l'intelligenza è anche incapace di diventare ἐνδηλος, percettibile (fr. 1, 4, 12). Non si capisce per nessuna qualità ma forse solo per il movimento che ha introdotto. Per questa sua mancanza d'identità qualitativa, è lecito pure chiamarla immateriale.

Si vede così come la conoscenza intelligibile è in un qualche senso uguale e in qualche altro diversa da quella sensoriale. Mentre la grandezza aiuta alla percezione sensibile (DK 59 A 92, nn. 29-30), la magrezza del *noûs* gli consente di cogliere anche le piccolissime parti senza perciò subire alcun svantaggio, come accade tra gli animali piccoli. Dall'altra parte, l'atto dell'intelletto non è conoscere ma *riconoscere* (ἐγνω: fr. 12)²¹ e ciò che riconosce sono esclusivamente qualità sensibili. L'unica differenza tra la sua conoscenza di esse e quella dei sensi è dunque di grado, poiché esso si vede liberato dalla materia con lo scopo di capire perfino il piccolissimo.²²

A questo punto sorge un motivo di dubbio. Se il *noûs* è in qualche maniera una realtà divina, sembrerebbe difficile accettare che anche la sua conoscenza fosse dolorosa come quella sensibile, giacché la felicità è caratteristica degli immortali secondo i greci. Nondimeno si deve considerare che la ragione per cui si produce la sofferenza in ogni sensazione risiede nel presupposto che Teofrasto attribuisce ad Anassagora secondo cui «ogni dissimile, venendo a contatto, infastidisce» (DK 59 A 92). Da una parte, l'intelletto, per conoscere le cose, è dissimile da esse ma, simultaneamente, si distingue da loro non solo per una semplice differenza di grado ma per la completa diversità della sua condizione. Infatti, l'intelletto non ha nessun opposto, perché non ha neanche nessuna qualità. Da ciò possiamo pensare che la conoscenza delle cose che possiede il *noûs* non è molesta, pur non esistendo nemmeno qualche testo per sapere con sicurezza se è gratificante.

È ammesso tacitamente che il *noûs* è consapevole di se stesso negli individui che, come Anassagora, sanno parlare di esso, ma non è ancora ovvio se la

J. L. (a cura di). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. vol. 7. Berlin: Reimer, 1894, p. 608, vv. 27-29.

²¹ Cf. LANZA, *op. cit.*, p. 271.

²² οὐ γὰρ δεῖ πάντα ἐπὶ τὴν αἴσθησιν ἀνάγειν, (...) ἀλλ' ἐν τοῦτοις ἐστὶ λόγῳ θεωρητὰ μόρια (DK 59 A 46). Si deve intendere che questa facoltà intellettuale non appartiene solo all'intelligenza cosmica, ma è posseduta in qualche modo anche da Anassagora e da coloro chi siano capaci di discernere tali cose. Addirittura, pur essendo una differenza solo di grado tra i sensi e l'intelligenza, il filosofo riconosce che l'uomo avvantaggia alle bestie nell'esperienza, la memoria, il sapere e l'arte (fr. 21b).

teoria di questi giustifica formalmente un'autoconoscenza. Verosimilmente, la sua grande forza permette al *noûs* conoscere tutto. Anzi, si potrebbe credere che il suo potere sia in generale anteriore alla sua conoscenza. Non abbiamo spazio per approfondire tale questione ma è certo che l'estensione materiale di entrambi concetti è identica. Allora, essendo il *noûs* ἀτοκράτης (fr. 12), deve essere anche conoscitore di sé. Magari si potrebbe dire che l'autoconoscenza sia piacevole, al meno nello stesso senso in cui Epicuro considera che lo sia la mancanza di dolore. Si dedurrebbe altresì che l'intelletto sarebbe quello che più godrebbe, nella misura in cui è il più indifferente di tutti.

CONCLUSIONI

Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel dichiarò che con Anassagora cominciava una nuova tappa nella storia del pensiero, dove il pensiero stesso diventava consapevole di sé.²³ Nel suo entusiasmo, il filosofo tedesco arrivò fino a intravedere in tale sistema lo spirito della soggettività e dell'individualità ateniese.²⁴ Eppure, Hegel dovette riconoscere che il Clazomenio non aveva colto veramente la coscienza e il suo *noûs* soltanto era pensiero oggettivo.²⁵ Noi non siamo più ottimisti di lui. La coscienza come tale rimane fuori della sua filosofia, sebbene al suo interno si sviluppi fino un certo punto la teoria della conoscenza. Una qualche immaterialità del *noûs* sarebbe salvaguardata per la negazione di ogni qualità. Con Anassagora difficilmente usciamo del sensibile. Esistendo soltanto un'astrazione dalla materia fisica ma non dagli individui, nessuno degli ingredienti sono proprio universali, giacché ognuno è concreto e, per così dire, esaurisce la sua specie. Il *noûs* è liberato dalla quantità concreta, ma la sua spiritualità rimane un poco rozza. La sua natura resta anche intrappolata in un monismo che non riesce a spiegare l'individualità delle coscienze.

Tuttavia, si deve riconoscere che Anassagora scopre il bisogno di un'assenza previa nel conoscente di ciò che sta per essere conosciuto. Questo gli consente di identificare una certa universalità, che è quella che hanno tutti i corpi in quanto corpi. Raggiunge, parlando in modo scolastico, un grado di

²³ Cf. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Theil 1. Berlin: Dunder und Humblot, 1840, p. 119.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 350.

²⁵ «Wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewußtsein ist. Hier ist dagegen der ganz objective Gedanke gemeint, der thätige Verstand» (*ibid.*, p. 356).

astrazione matematica. Per far tal cosa c'era il bisogno di racchiudere tutti i corpi sotto la nozione di quantità, idea chiave del pensiero di Anassagora. Manca ciò nonostante un concetto di materia come tale e per tanto non si può parlare ancora dell'immateriale. Il pregio del suo pensiero risiede però nel formulare alcune caratteristiche della conoscenza di modo formale, aprendo così la strada per esprimere correttamente tanto l'astrazione quanto l'universale, senza i quali non ci sarebbe un concetto d'intelligenza veramente incorporea.

BIBLIOGRAFIA

- ARNIM, Johannes von (a cura di). *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 1, Leipzig: Teubner, 1905.
- _____. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2, Berlin: Weidmann, 1952.
- BARNES, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1982.
- BRÖCKER, Walter. "Die Lehre des Anaxagoras", *Kant-Studien* 42, 1942, pp. 176-189.
- CLEVE, Felix M. *The Philosophy of Anaxagoras*. New York: King's Crown, 1949.
- CORNFORD, Francis M. "Anaxagoras' Theory of Matter", *The Classical Quarterly* 24, 1930, pp. 14-30, 83-95.
- CURD, Patricia. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia: a text and translation with notes and essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- DIELS, Hermann und KRANZ, Walter (a cura di). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1966.
- GERSHENSON, Daniel E. & GREENBERG, Daniel A. *Anaxagoras and the Birth of Physics*. New York: Blaisdell, 1964.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Theil 1, Berlin: Dunder und Humblot, 1840.
- HEIBERG, Johan L. (a cura di). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. 7, Berlin: Reimer, 1894.
- HEINZE, Max. Ueber den Noûs des Anaxagoras, Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, v. 42, p. 1-45, 1890.
- LANZA, Diego. *Il pensiero di Anassagora*, Milano: Istituto lombardo di scienze e lettere, 1965.
- MIELI, Aldo. La teoria di Anaxagora e la Chimica moderna (lo sviluppo e l'utilizzazione di un' Antica Teoria), *Isis*, v. 1, p. 370-376, 1913.
- REALE, Giovanni (a cura di). *I presocratici*. Milano: Bompiani, 2008.
- SCHENKL, Henricus (a cura di). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. 5.2, Berlin: Reimer, 1900.
- SCHOFIELD, Malcolm. *An Essay on Anaxagoras*. Cambridge: Cambridge UP, 1980.
- TANNERY, Paul. La théorie de la matière d'Anaxagore. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 12, p. 235-271, 1886.
- _____. *Pour l'Histoire de la Science Hellène*. Paris: F. Alcan, 1887.