

# ALCUNI ASPETTI DEL RAPPORTO UOMO-NATURA AMBIENTE NEL MONDO ANTICO

Luciana Repici

## *Abstract*

This article examines how the relationship between humans, nature, and the environment was conceptualized in ancient thought, with a particular focus on philosophical perspectives on nature, environmental constraints, the role of human techniques, and the status of plants and animals. Far from being purely anthropocentric, ancient philosophy reveals a plurality of views that acknowledge the autonomy and intrinsic finality of all living beings, even while upholding the privileged role of human reason. Through an analysis of thinkers such as Aristotle, Theophrastus, Seneca, Epicurus, and Lucretius, the study highlights how ancient authors critically addressed the limits and possibilities of human control over nature. These reflections anticipate contemporary environmental ethics by emphasizing human responsibility, the cosmic order, and the ambivalent role of technology as a fallible imitation of nature.

*Keywords:* Ancient Philosophy; Nature; Environment; Anthropocentrism; Environmental Ethics.

## *1. Introduzione*

Lo studio delle piante nell'antichità è prima di tutto un problema di filosofia della natura. Gli antichi si muovono in una prospettiva in cui il rapporto degli uomini con le piante è da inquadrare nel più generale rapporto con l'ambiente naturale in cui essi si trovano a vivere e in un quadro di reciproche differenze poste dalla natura stessa, che tuttavia non costituiscono limiti di superiorità o inferiorità ma confini limitrofi di maggiore o minore complessità. Le piante non meno degli animali sono anzi viste più che altro come compagni di strada nella natura esterna e non solo parti anonime ma veri e propri emblemi di essa, se è vero, com'è vero, che ‘pianta’, in greco *phyton*, e ‘natura’, in greco *physis*, hanno una comune radice nel verbo *phyein*, che significa crescere. Si potrebbe dire perciò che una pianta

è natura che cresce e sono natura tutte quelle cose che, come le piante, hanno in sé il potere di crescita. Sarebbe quindi anacronistico applicare al mondo antico i parametri interpretativi delle moderne tendenze dell'etica ambientale o della botanica da laboratorio, in cui si guarda alle piante come a possibili controparti morali dell'uomo, dotate di soggettività propria, o come a esseri con capacità cognitive e comportamenti intelligenti. Ma sarebbe anche riduttivo relegare questa diversità e inattualità degli antichi ad archeologia del sapere o erudizione, come sovente si fa, per di più valutandola come erronea o ingenua.

Come cercherò di mostrare senza eccessive pretese di esaustività e originalità, l'interesse degli antichi per quello che chiamiamo ambiente è parte integrante dell'interesse per l'andamento degli eventi e delle produzioni naturali, per le cause che li spiegano e per le conseguenze che possono avere sul modo di vivere degli uomini e degli altri esseri, gli animali come le piante, che quello stesso ambiente condividono. Né l'antropocentrismo è, come oggi si sente spesso dire, la chiave di volta del pensiero antico nello studio del rapporto degli uomini con gli altri viventi. In realtà, non solo di recente la centralità dell'animale umano è discussa e revocata in dubbio; già nell'antichità il possesso di ragione nell'uomo non è sempre visto come garanzia della sua collocazione al centro dell'universo. Linee di tendenza sono dunque identificabili nel livello di attenzione dedicato dagli antichi al problema in questione; si tratta però di contestualizzarle nei tempi e nei modi in cui sono rilevabili.

## *2. Limiti di campo*

Un aspetto da considerare è la consapevolezza degli antichi che la natura-ambiente oppone resistenza agli interventi degli uomini di modificarlo. La nozione di ambiente – in greco *periechon* – indica ciò abbraccia, circonda o avvolge. Ma non si tratta solo di questo o quel ‘circondario’, più o meno vasto, situato a distanza ravvicinata; c’è invece il mondo intero là fuori ed è in questo scenario cosmico, comprensivo di cielo e terra, che devono essere inseriti i rapporti degli uomini con la natura esterna e gli enti che la popolano. Ciò significa che ci sono spazi di realtà naturali nei quali gli uomini non hanno alcun potere d’intervento, ma che possono condizionare la loro vita e non solo. Nella realtà celeste il corso degli astri non può essere modificato, ma sulle loro congiunzioni e disposizioni si basavano sia i cultori della cosiddetta astrologia oroscopica, criticata e respinta come pseudo-tecnica dallo scettico Sesto Empirico nel suo *Con-*

*tro gli astrologi*, per fare previsioni sul futuro corso della vita dei singoli in base alla data di nascita; sia studiosi di astronomia come Eudosso e Ipparco per fare previsioni affidabili e utili, come quelle di agricoltori e piloti di navi, su eventi meteorologici importanti quali siccità, diluvi, pestilenze e terremoti<sup>1</sup>. Ma neppure sui fenomeni meteorologici dislocati nella fascia tra cielo e terra – cioè tuoni, fulmini, venti, piogge, grandine, neve e così via – gli uomini hanno potere d'intervento. Ed è evidente in questo caso, come già nel precedente di siccità, diluvi ecc., che si tratta di eventi che non incidono solo sulla vita degli uomini, ma allo stesso modo anche degli animali, siano essi selvatici o domestici, e delle piante, coltivate o non coltivate. Chi o che cosa allora governa queste realtà e questi fenomeni?

Nello stoicismo si riconosce che tutti i fenomeni considerati – quelli dell'alto cielo, come comete e stelle cadenti, tanto quanto quelli tra cielo e terra, come tuoni, fulmini, venti o piogge, e quelli sopra o sotto la terra, come siccità, inondazioni o terremoti – accadono per cause necessarie (fatali), indipendenti dalla volontà degli uomini, anche nel caso di eventi gravi e potenzialmente distruttivi. La meteorologia in quanto scienza è anche annoverata tra le virtù del sapiente nel quadro delle conoscenze di scienza della natura (*physiologia*)<sup>2</sup>. Ma la risposta alla domanda, che spiega tutti i risvolti della questione, anche quelli sfavorevoli e pericolosi, rinvia a una concezione cosmologica in cui il mondo intero, tutte le cose in esso contenute e tutti i processi che avvengono al suo interno sono opera di un dio provvidente che, nella sua omniscienza e onnipotenza, ogni cosa ha predisposto secondo un piano e un ordine razionale<sup>3</sup>. Il mondo che ne risulta è un'opera d'arte della natura artefice<sup>4</sup>, mirabilmente composta nel cielo e anche sulla terra, dove l'ambiente offre allo sguardo un meraviglioso spettacolo di bellezza e perfezione nella varietà di specie animali e vegetali che abbraccia<sup>5</sup>.

1 Sext. Emp. *Math.* V 1-3, dove sono distinti tre tipi di astrologia: matematica e geometrica, astronomica e oroscopica. Sulla strategia confutatoria dello scritto cfr. Spinelli 2000, 20-49. Sul caso dal punto di vista divinatorio, Repici 2022, pp. 332-339.

2 Cfr. *SVF* II fr. 646-707, sui singoli fenomeni; III fr. 301, sulla meteorologia come scienza nel sapiente.

3 Su questi diversi temi, *SVF* II fr. 1106-1126, II fr. 1168-1186. In Cic. *Nat. deor.* II 164 è riferito che per gli Stoici gli dèi si occupano dell'intero genere umano e dei singoli, non però delle questioni insignificanti/minori relative ai singoli. Cfr. anche Cic. *Nat. deor.* III 86 = *SVF* II fr. 1179.

4 *SVF* II fr. 1132-1140.

5 Cfr. Cic. *Nat. deor.* II 98-132.

Una tale opera però sarebbe stata compiuta invano se nessuno fosse stato in grado di comprenderne il senso e valorizzarla, come solo un essere dotato di ragione, l'uomo appunto, potrebbe fare<sup>6</sup>. Nasce di qui l'antropocentrismo degli Stoici, che tuttavia non fa dell'uomo il signore del mondo, come si vedrà più avanti, né lo deresponsabilizza rispetto a quella che oggi si chiamerebbe sensibilità ambientale. Il possesso di ragione è certo un *unicum* che pone l'uomo in una posizione privilegiata e lo autorizza a servirsi per i suoi bisogni di tutto ciò che nel mondo è apprestato allo scopo, compresi animali e piante. È anche vero però che ad animali e piante l'uomo dedica una cura tale da permettere loro di sopravvivere, preservandoli così dall'estinzione<sup>7</sup>. E se è vero, inoltre, che l'uomo non può alterare per il meglio una realtà ambientale già perfetta di per sé, potrebbe invece alterarla nel senso del peggio, deteriorandola, per esempio abusando delle risorse. Se ciò accadesse, come Seneca tra gli Stoici romani non avrebbe mancato di notare, l'uomo porterebbe la sua responsabilità, disconoscendo l'operato della divinità e operando contro ragione e virtù<sup>8</sup>.

Nell'epicureismo al contrario si escludeva che i fenomeni considerati fossero effetti della liturgia di un dio celebrante che li disponga o li abbia disposti in quel certo modo. Era infatti impossibile pensare le nature divine come beathe e indistruttibili e tuttavia attribuire loro occupazioni, ire o benevolenze in contrasto con la loro imperturbabilità. E, per sottolineare l'indipendenza causale di questi fenomeni dall'unica causa divina, Epicuro mostrava che in realtà essi potevano essere spiegati con molte cause, tante quante la natura e l'evidenza osservativa sono in grado di fornirne, senza ricorrere ai miti o a forme di sapere che privilegiano una sola spiegazione e incrementano così il turbamento dell'anima invece di risolverlo<sup>9</sup>. Dall'uomo, d'altra parte, non dipendono le cose che in natura hanno cause necessarie o accadono per caso, ma solo le cose che sono in suo potere fare o non fare, cioè azioni e comportamenti liberamente scelti<sup>10</sup>, la cui incidenza riguarda però solo il modo di vivere e la felicità. Come spiega Lucrezio, tutto ciò che di necessario o di fortuito accade nella natura-ambiente accade sotto il governo della natura stessa (*natura gubernans*), che procede in ragione del casuale intrecciarsi di atomi in movimento nel vuoto (*fortuna gubernans*), ma con capacità escogitative degne delle invenzioni di Dedalo (*natura daedala rerum*). Ma nel mondo – lamentava Lucrezio – ci sono anche luoghi inesplorati e inospitali dove l'uomo non è ancora arrivato: territori interamente percorsi da montagne scoscese, selve abitate da animali feroci, plaghe

6 Ivi, II 133.

7 Ivi, II 130.

8 Per studi su questi diversi aspetti del pensiero stoico, cfr. Inwood (a cura di) 2003.

9 Epic. *Hdt.* 76-82; *Pyth.* 84-87, su cui cfr. Verde 2022, pp. 27-107.

10 Epic. *Moen.* 133 e cfr. fr. 376 Usener.

desertiche e zone torride o gelate, dove solo gli sforzi umani riescono a far crescere un minimo di vegetazione, spesso annientata da calore eccessivo o da venti e tempeste improvvise<sup>11</sup>.

### *3. Strategie tecniche di controllo*

In che misura le tecniche umane consentono di esercitare un certo dominio sulla natura? Anche su questo secondo aspetto da considerare le posizioni degli antichi sono differenti e mostrano che la fiducia in questo tipico prodotto dell’ingegno umano non è illimitata. Uno dei modi in cui questa fiducia si manifesta è l’attribuzione al sapere dell’uomo della capacità di prevedere gli eventi naturali prima che si verifichino. Il caso ben noto di Talete, che fondandosi su osservazioni astronomiche era stato in grado di prevedere che vi sarebbe stato un abbondante raccolto di olive e si era perciò accaparrato tutti i frantoi disponibili, è istruttivo<sup>12</sup>. Siamo evidentemente di fronte alla predizione di un esperto, studioso della natura, senza rapporto con l’arte divinatoria degli indovini di professione, i quali si dicevano ispirati direttamente dalla divinità<sup>13</sup>, e più vicina invece al carattere prognostico delle previsioni mediche in testi di autori ippocratici come *Arie, acque, luoghi* e *Prognostico*. Qui, infatti, il decorso futuro della malattia è formulato sulla base di conoscenze preliminari ricavate da osservazioni relative all’andamento delle stagioni, quindi da competenze di astronomia applicata alle variazioni stagionali e al clima, nonché da informazioni relative al regime alimentare, quindi da competenze in fatto di natura dei terreni e coltivazione<sup>14</sup>.

- 
- 11 Per tutto ciò cfr. Lucr. *DRN* V 77, V 107, V 234, V 195-217. Per studi generali su Epicuro e l’epicureismo, rinvio a Bénatouïl *et al.* (a cura di) 2003; Warren (a cura di) 2009; Morel 2009, in part. pp.62-70; Verde 2013, in part. pp. 129-136, 146-157. Su Lucrezio cfr. Sedley 1998; Beretta 2015.
- 12 Diog. Laert. I 26 = Talete 11A1 Diels-Kranz. Un caso analogo è costituito dalla previsione di piogge dannose per il raccolto, attribuita a Democrito in Plinio il Vecchio NH XVIII 273 = Democrito 68A17 Diels-Kranz. Sul tema, cfr. anche Repici 2003, pp. 34-38.
- 13 Questa differenza, attestata in Cic. *Div.* I 13-16; I 111-112; I 131; II 13-16; II 30-32; II 47, è decisiva per comprendere la differenza che nello stoicismo intercorre tra previsioni fornite dalla “ragione umana” e basate sulla “natura” e previsioni fornite dai veri indovini, cioè da coloro che sanno interpretare i segni della divinazione inviati dalla divinità perché da essa ispirati. Sulla questione, Repici 2022, pp. 248-255.
- 14 Cfr. [Hipp.] *Aēr*: 2 Joly; *Progn.* 1 e cfr. 23 Jouanna, e sul tema Lloyd 1982, in part. pp. 100-115, e 1987, in part. pp. 91-102. Per una riflessione recente sull’interazio-

Seppure in modo diverso, anche la magia potrebbe essere vista come un tentativo di dominare la natura, non però nel senso di precorrere il verificarsi degli eventi, specie se svantaggiosi, bensì nel senso di alterarne il corso e manipolarli<sup>15</sup>. Le leggende fiorite intorno a Empedocle sciamano, mago e guaritore raccontano delle sue straordinarie capacità di fermare mali, pestilenze e carestie, stornare la vecchiaia con speciali medicamenti, far scaturire siccità e da piogge e pioggia da siccità, modificare il corso dei venti e far soffiare venti benefici<sup>16</sup>. Ma forse, più che compiere prodigi, Empedocle intendeva farsi portatore per gli uomini di un messaggio salvifico di verità, nella persuasione che la scoperta della vera natura delle cose gli avesse conferito poteri sovrumanici. Oppure voleva mostrare che la conoscenza nel profondo delle quattro ‘radici’ di tutte le cose forniva la possibilità di manipolarle e ricavarne vantaggi. A suo avviso, in ogni caso, le tecniche, pur non dovendo far fronte a una natura-ambiente ostile agli uomini, data la sostanziale omogeneità della loro costituzione con i principi di tutte le cose, non erano di per sé capaci di alleviare l’infelicità in cui gli uomini versavano per il fatto di vivere in un’attuale epica cosmica governata da Neikos e caratterizzata da guerre, lutti e uccisioni, senza neanche disporre più di risorse abbondanti<sup>17</sup>.

L’esaltazione del potere delle tecniche non può, evidentemente, esser data per scontata, ma la loro utilità è riconosciuta come insostituibile quando si tratta di sanare situazioni di bisogno in cui gli uomini vengono a trovarsi in circostanze in cui la natura-ambiente risulta incurante delle loro necessità e della loro esistenza o direttamente ostile, svantaggiosa o anche pericolosa. Più che mai in queste circostanze le tecniche e i loro prodotti ci appaiono, come diceva Aristotele, strumenti di cui ci serviamo “come se ogni cosa esistesse per causa nostra” (*Phys.* II 2, 194 a34-36). Così, per Anassagora proprio il “saper fare” e l’uso della manualità, quindi le tecniche, colmavano negli uomini lo svantaggio di essere esposti ai pericoli costituiti dagli altri animali, riuscendo così a controllarli e

ne nel mondo greco tra “natura” e “cultura”, tra l’uomo e il suo ambiente, a fronte delle moderne concezioni della genetica, cfr. Calame 2019.

15 In Guidorizzi 2015, 10, la magia è presentata come una “visione obliqua e perturbante del mondo” e come una “possibile risposta al tentativo di indirizzare la realtà, affidandone la guida all’uomo”.

16 Su queste notizie cfr. Diog. Laert. VIII 59-60 = Empedocle 31B1, B111, B156 Diels-Kranz.

17 Sul principio dell’omogeneità di tutte le cose in base alla comune costituzione naturale, cfr. Theophr. *Sens.* 10-11 = Empedocle 31B107 Diels-Kranz. Sul tema dell’insufficienza delle tecniche per la felicità, cfr. Empedocle 31B77-78, B124, B128, B 130, B 145 Diels-Kranz.

impiegarli in operazioni finalizzate alla propria sopravvivenza<sup>18</sup>. Per Democrito invece, per il quale le tecniche non erano un dono divino, le dure condizioni di vita nella natura esterna creavano negli uomini necessità e bisogni. Ma era poi la natura stessa a indicare loro come provvedere: imparando cioè dagli altri animali per imitazione, almeno nelle tecniche “più importanti”, come dal ragno la tessitura. Ciò almeno in questo mondo qui; per Democrito, infatti, essendo illimitato il numero delle forme atomiche, poteva darsi che si generassero mondi di infinite forme, quindi anche mondi privi di viventi animali, di piante e di ogni tipo di umidità, cioè mondi in cui non c’è vita né generazione<sup>19</sup>. Riprendendo il tema, Lucrezio aggiungeva che, per effetto della *natura creatrix*, gli uomini avevano imparato anche dalle piante l’“esempio” e l’“origine” di operazioni tecniche quali la semina e l’innesto, vedendo che sui rami nascevano nuovi virgulti e che le bacche e i frutti caduti dagli alberi nel terreno a tempo debito germogliavano<sup>20</sup>.

Né era certo minore il valore da riconoscere alle tecniche in caso di eventi estremi o catastrofici. Come Platone racconta nel *Politico*<sup>21</sup>, nel corso della loro storia gli uomini si erano imbattuti nel passaggio, non certo indolore, da un’età dell’oro di felice abbondanza di risorse (la mitica età di Crono) all’età del lavoro e del disincanto (la mitica età di Zeus), quando avevano dovuto aiutarsi con le loro sole forze e la fatica. Sugli uomini poi si abbattevano periodicamente anche eventi catastrofici quali un diluvio, come ancora Platone racconta nelle *Leggi*<sup>22</sup> e ancora Aristotele ricorda nei *Meteorologici* (I 14, 352a28-b3), seppure localizzando l’evento geograficamente e annoverandolo nell’ambito di quei mutamenti di lungo o lunghissimo periodo che, a intervalli ciclici, interessano la morfologia della crosta terrestre e il clima. Ma questo è un altro aspetto del potere della natura, contro il quale gli uomini non erano in grado di opporsi. Sarebbe stato anche vano farlo, perché come diceva Seneca, gli eventi capaci di distruggere il mondo intero e l’umanità sono eventi ineluttabili, ma fanno

18 Cfr. Anassagora 59B21b Diels-Kranz. Come attesta Aristotele, *Part. an.* IV 10, 687a7, Anassagora diceva perciò che l’uomo, proprio perché ha le mani, è il più intelligente degli animali.

19 Su quest’ultimo punto cfr. Hipp. *Ref.* I 13, 3 = Democrito 68A40 Diel-Kranz e già Epic. *Hdt.* 74. Sul punto precedente, cfr. Democrito 68B154 Diels-Kranz. Sulla questione cfr. Cambiano 1991, pp. 47-49.

20 Lucr. DRN V 1361-1366. Su Lucrezio e l’antropologia epicurea Morel 2009, pp. 75-78.

21 Cfr. Plat. *Pol.* 271d1-274e1 e sul tema Cambiano 1991, pp. 209-215.

22 Plat. *Leg.* III 677a-679d e cfr. *Tim.* 22d, 23a-c.

parte della strategia del dio “mente dell’universo” rivolta al fine buono che gli uomini possano nella nuova vita accedere a una rigenerazione morale<sup>23</sup>.

#### *4. Un potere incondizionato*

Gli uomini, tuttavia, non rinunciavano a cercare di piegare la natura alle loro insane passioni, ricorrendo a tecniche come quelle minerarie ed estrattive. Non era in discussione l’utilità dei metalli per la costruzione di strumenti adatti a coltivare la terra o tagliare boschi, che già Platone (*Leg.* III 678d1-e3) collegava alla necessità degli uomini di svolgere attività di sopravvivenza soprattutto dopo eventi catastrofici, magari a discapito della natura violata dallo scavo. Né si dubitava, come rilevavano gli Stoici<sup>24</sup>, che l’impiego dei metalli per costruire oggetti d’uso o anche ornamenti fosse una prova della bontà del dono delle mani che gli dei avevano fatto agli uomini. Quel che faceva problema era, come sottolineava Lucrezio, che l’impiego dei metalli via via scoperti dagli uomini nel corso della loro storia era un chiaro esempio dell’inversione dei valori che, a fasi alterne, caratterizza la vita umana. L’utilizzazione e la valorizzazione delle scoperte si erano succedute e, dall’iniziale preferenza accordata al ferro sotto la spinta del bisogno, gli uomini erano poi passati al rame, mentre ora era l’oro ad essere preferito al rame e più ricercato<sup>25</sup>.

In Seneca stesso, come in Lucrezio, l’utilizzazione e valorizzazione dei metalli aveva prodotto una progressiva distorsione dei valori morali, che aveva finito per rendere gli uomini schiavi delle loro passioni. Scesi nelle viscere della terra per scavare il ferro in funzione delle loro necessità, gli uomini avevano poi cominciato a estrarre oro e argento e in loro avidità e lussuria si erano allora accresciute a dismisura. In tal modo essi si mostravano incapaci di fare buon uso delle risorse che la natura poteva offrire. La divinità per Seneca, che per questo si discostava dagli antichi maestri stoici, non aveva conformato il mondo perché solo l’uomo potesse trarne beneficio. Ma in natura doni come l’acqua erano dispensati gratuitamente e gli uomini se ne sarebbero avvantaggiati, se solo avessero saputo usarli virtuosamente e saggiamente invece che in modo dissennato e per celebra-

23 Sen. *Nat. quaest.* III 27, 1; 28, 4; 30, 1; 30, 8. Sulla distruzione del mondo nello stoicismo, Mansfeld 1989, pp. 129-188.

24 La notizia è riportata in Cic, *Nat. deor.* II 150-152.

25 Lucr. *DRN* V 821-836, 1007-1010, 1241-1296, 1379-1435. Sul problema, rinvio anche a Repici 2003, pp. 68-70 e Repici 2023.

re i propri vizi<sup>26</sup>. Non era da meno Plinio il Vecchio che, come Lucrezio e Seneca, lamentava negli uomini perversioni e distorsioni nel reperimento e nell'uso delle risorse che la natura metteva a loro disposizione, a cominciare dai medicamenti, facili e accessibili a tutti, che la madre prodiga di tutte le cose offriva gratuitamente. Ma lusso e avidità, fomentati dalle artificiosità e dai guasti delle tecniche, spingevano gli uomini a violazioni dei suoi doni, ivi comprese le estrazioni dei metalli dalle sue viscere. Per Plinio invece la natura poteva essere solo ammirata, rispettata e apprezzata, oltre che per il suo tendere in assoluto a soddisfare l'utilità degli uomini, per la prodigalità delle risorse offerte e anche per le sue meravigliose bellezze, che nessuna raffigurazione pittorica è in grado di riprodurre nella loro vivezza e vivacità di colori<sup>27</sup>.

Altra cosa era la lavorazione della terra tramite la tecnica agricola per fini alimentativi e di sopravvivenza. Nell'agricoltura Aristotele (*Pol.* I 8) ravvisava una forma di vita tipicamente stanziale, più adatta quindi a una residenza stabile come quella della vita cittadina. Essa però non escludeva la convergenza con altre forme di vita come la caccia, perché l'uomo nasce come animale onnivoro, nel senso presumibile di poter usufruire di un ventaglio di alimenti più esteso di quello degli animali solo erbivori o carnivori. Proprio per questo la "natura che non fa nulla invano" lo legittimava nel cibarsi anche di carne, oltre che dei prodotti dell'agricoltura, subordinando animali e piante alla sua necessità di nutrirsi di alimenti variati, quindi alla sua utilità e alla sua sopravvivenza. Sembra quindi che Aristotele non favorisse neppure, come invece sembrava fare Platone, una dieta esclusivamente vegetariana. Non per questo però gli si può attribuire un finalismo antropocentrico alla maniera stoica, come invece è stato sostenuto<sup>28</sup>, secondo il quale l'uomo sarebbe il fine per il quale e in vista del quale esistono animali e piante, in contrasto tra l'altro con il principio di autonomia e auto-finalizzazione delle specie viventi che sta alla base dei suoi studi di biologia. Si dovrebbe invece ricordare che nella sua teleologia i fini della natura richiedono per realizzarsi la presenza di condizioni concomitanti alla loro realizzazione. Si può quindi pensare che, a suo avviso, animali e piante come specie viventi fossero fini a se stessi, ma che la loro esistenza fosse la necessaria condizione concomitante in funzione dell'alimentazione di alcune di esse ad opera di altre, quindi delle piante

26 Sen. *Nat. quaest.* I 17, 6; III 15, 3; V 15, 1-4; V 18, 15. Sulla negazione dell'antropocentrismo cfr. ivi, VII 30, 3 e sul problema Gavoille 2023.

27 Per testi di riferimento e interpretazione rinvio a Repici 2003, pp. 61-62 e Repici 2015, pp. 135-152.

28 Così Sedley 1991, ma cfr. Repici 2020<sup>2a</sup>, pp. 164-173.

in funzione dell’alimentazione degli animali e di piante e animali in vista dell’alimentazione degli uomini. L’alimentazione umana non sarebbe per tanto il fine proprio dell’esistenza di animali e piante, ma la loro esistenza sarebbe la condizione alla quale gli uomini possono alimentarsi e senza la quale non potrebbero sopravvivere<sup>29</sup>.

Da questo punto di vista, l’aiuto di tecniche come agricoltura o allevamento è quindi decisivo, ma non sempre e necessariamente è garantito che l’attività vada a buon fine. Le tecniche, in quanto imitazioni della natura, per Aristotele hanno con essa un rapporto di analogia e complementarità<sup>30</sup>. Tanto quanto le generazioni naturali, le produzioni tecniche richiedono una materia su cui operare ed entrambe nei rispettivi processi mirano a un fine: la realizzazione di un prodotto che sia il migliore possibile, compatibilmente con l’acquisizione da parte della materia della sua forma propria e completa. Ma entrambe, la natura e la tecnica, sono attività fallibili, nonostante l’andamento teleologico del loro modo di procedere. Come, infatti, le generazioni naturali possono accidentalmente non realizzarsi in modo completo o non realizzarsi affatto, così le tecniche non sempre riescono nell’intento di soddisfare interamente l’utilità umana, allo stesso modo in cui la natura si produce in processi ed eventi svantaggiosi per l’uomo. Tanto più che Aristotele, diversamente da Platone, non vedeva nell’operare della natura il dispiegarsi a livello sensibile dell’opera intelligente di un demiurgo divino. I fini nella natura di Aristotele coesistono con la necessità e i condizionamenti della materia e si realizzano quando si diano le condizioni perché si realizzino, non sempre e necessariamente. Analogamente, le tecniche possono andare incontro a insuccessi non solo per l’uso scorretto o non adeguato delle procedure, ma anche per l’accidentale interferire di eventi naturali, come quando – nell’esempio aristotelico (*Phys.* II 8, 198b16-23) – cade giù acqua dal cielo che fa marcire il grano sull’aia, anche se non per questo fine era piovuto.

Come però sulla scorta di Aristotele mostrava Teofrasto nei suoi scritti botanici, l’utilità delle piante in funzione dell’alimentazione umana è solo uno dei fini che caratterizza la vita delle piante; l’altra consisteva, non diversamente che in animali e uomini, nella generazione di esseri simili a sé in vista della prosecuzione della specie. A questa duplice finalità, per sé e per l’uomo, Teofrasto vedeva corrispondere due diversi modi di nascere e crescere delle piante, a seconda che fosse una crescita assistita dalla tecnica agricola, oppure ‘naturale’ o ‘spontanea’, in quanto appunto non assistita.

29 Su ciò cfr. anche Repici 2003, pp. 52-53.

30 Testi chiave sul tema sono Aristot. *Phys.* II e *Part. an.* I 1.

In un certo senso anche la crescita assistita poteva dirsi naturale, almeno nel senso che anche con l'aiuto delle procedure tecniche la pianta poteva raggiungere la sua perfezione, ossia completa maturazione e fruttificazione. Per questo, ponendosi per così dire dalla parte delle piante, Teofrasto dedicava largo spazio della sua trattazione a dettare all'agricoltura le regole di una corretta applicazione delle procedure necessarie e opportune a raggiungere lo scopo. La tecnica però poteva anche operare in modo da introdurre modificazioni strutturali nella natura della pianta, con risultati magari stupefacenti ma in certa misura innaturali o contro natura. Per Teofrasto però come per Aristotele la natura restava il modello che la tecnica poteva solo imitare, anche nella realizzazione di effetti apparentemente stupefacenti: ciò che la tecnica realizzava per escogitazione, la natura realizzava da sé, con le sue sole forze, in un quadro tutto interno di mutamenti e modificazioni per il meglio o per il peggio, tenendo conto anche delle influenze incontrastabili dei fattori ambientali<sup>31</sup>.

### *5. Nella casa comune del mondo*

Anche nella vita degli uomini i fattori ambientali avevano il loro peso. Il già ricordato scritto medico ippocratico *Arie acque luoghi* è un documento rilevante in chiave di determinismo ambientale nel mondo antico, cioè di una corrente di pensiero che dall'ambiente fa derivare le condizioni di salute e malattia di individui e popoli, ma anche delle loro caratteristiche psichiche e delle loro organizzazioni sociopolitiche, collegate alla morfologia del territorio di residenza come in una sorta di fisiognomica ambientale<sup>32</sup>. In Platone (*Tim.* 24b7-d3) alle condizioni del luogo di nascita era associato il possesso di doti intellettive, oltre che di salute e malattia nel corpo. Così, il clima temperato dell'Attica era considerato il più adatto allo sviluppo dell'intelligenza e della saggezza, nonché un segno della benevolenza divina verso gli abitanti della regione di Atene, disatteso ormai dall'Atene contemporanea. Ma altrove (*Resp.* VIII 544d6-e1) alla situazione climatica Platone innestava anche distinzioni etnografiche, individuando un collegamento tra natura dei luoghi, natura degli uomini e regimi politici. Anche Aristotele accoglieva l'esistenza di un collegamento tra nature dei luoghi, nature degli uomini e regimi politici (*Pol.* VII 7, 1327b 23-33). Ricono-

31 Per testi di riferimento e interpretazione rinvio a Repici 2003, in part. 53-55, Repici 2020<sup>2a</sup>, 288-301 e Repici 2020<sup>b</sup>, in part. 80-93.

32 [Hipp.] *Aér*: 12-24 Joly.

sceva però anche che i fattori ambientali hanno effetti necessitanti sugli altri animali e sulle piante, oltre che sugli uomini. Ma del determinismo ambientale Aristotele riesce a evitare una versione troppo rigida e anche una versione in chiave teologica come quella stoica. Negli Stoici, infatti, il potere delle situazioni geografiche e climatiche di condizionare costituzioni fisiche e caratteri degli uomini, così come il potere degli astri nel determinare il destino degli uomini, era visto come espressione della strategia di una mente divina, che dotava di senso e di scopo una necessità ambientale costrittiva<sup>33</sup>. Per Aristotele invece le necessità dell’ambiente erano bilanciate dalle proprietà delle nature individuali – piante, animali e uomini allo stesso titolo – e dell’azione di contrasto o di collaborazione con l’esterno che le diverse nature erano in grado di svolgere. Così la lunghezza e la brevità della vita non sono uguali per tutti e le piante, la cui costituzione è più resistente e densa, quindi, meno facile a corrompersi ed essere attaccata da caldo e freddo esterni, sono perciò i viventi più longevi in assoluto<sup>34</sup>.

Senza questo contro-bilanciamento, la vita per le piante sarebbe molto più difficile, come anche Teofrasto notava quando esaminava gli effetti di arie acque e luoghi sulla loro esistenza<sup>35</sup>. Data infatti l’evidente assenza in esse di movimento di luogo, tipico invece di animali e uomini, sfuggire a eventuali condizioni avverse, cercando riparo, è praticamente impossibile. Per Teofrasto anzi neppure il fatto di vivere in un luogo ‘proprio’, ‘affine’ e ‘familiare’ (*oikeios*) alla loro natura, era per le piante una garanzia di salvaguardia, visto l’andamento sovente imprevedibile e non dominabile dei fattori ambientali. L’uso terminologico ha fatto pensare che Teofrasto potrebbe essere considerato il padre della moderna ecologia, vista la parentela linguistica tra *oikeios*, proprio o affine, e *oikos*, casa, da cui il nome stesso della moderna ecologia<sup>36</sup>. Ma anche senza commettere anacronismi e parlare a sproposito di ‘coscienza ecologica’, si può osservare che Teofrasto, come studioso di botanica, non era inconsapevole di che cosa potesse significare per la vita delle piante un ambiente naturale confacente, non ostile o nemico o inappropriato.

33 Su queste dottrine cfr. Cic. *De fato* 7-8 e *Div.* I 116-117; 127; 130; II 13-16; 47.

34 Aristot. *Long.* 6, su cui cfr. Repici 2017, in part. 119-120. Nello scritto la trattazione della questione è inserita nella cornice delle condizioni che definiscono la corruttibilità delle cose e degli stessi viventi. Su ciò rinvio a Repici 2007.

35 Alla trattazione di questo tipo di cause è dedicato l’intero secondo libro del trattato *De causis plantarum*. Per un’analisi più particolareggiata della questione, nel quadro della posizione di Teofrasto e della scuola di Aristotele sul tema della causalità, cfr. Repici 2014.

36 Cosi Hughes 1988, ma cfr. Repici 2020<sup>2a</sup>, 301-308.

Al livello della composizione materiale, quindi, le differenze tra piante, animali e uomini rientrano tra quelle secondo il più e il meno. A livello psichico Aristotele rileva invece differenze di complessità. Mediando tra un rapporto di totale similarità, sostenuto da filosofi come Empedocle, Democrito e Anassagora, e di totale dissimilarità nella distribuzione delle funzioni psichiche tra tutti i viventi, Aristotele individua rapporti intrecciati. Nella funzione nutritiva è ravvisata la linea di continuità naturale che unisce tra loro tutti i viventi; quindi, gli animali sono distinti dalle piante per il possesso di sensazione e dagli uomini per il possesso di ragione, e infine gli uomini sono distinti dalle piante per il possesso di sensazione e ragione e dagli animali per il solo possesso di ragione<sup>37</sup>.

Ovviamente, funzioni psichiche più complesse richiedono organi somatici più specializzati, almeno quelle che si espletano attraverso organi corporei e da questo punto di vista, come all'evidenza dell'analisi (Repici 1985) Teofrasto mostrava ragionando sulla scia di Aristotele in termini analogici, le piante appaiono organismi molto meno specializzati rispetto ad animali e uomini. Ma, come si può vedere (Repici 2020<sup>2a</sup>, 44-47), il principio che dall'interno le muove (l'anima 'nutritiva' in Aristotele) le fa crescere e riprodursi ugualmente in assenza di sensazione e di movimento nel luogo. Teofrasto per la verità, basandosi sull'osservazione e non su esperimenti da laboratorio, rilevava che nelle piante c'è una certa forma di 'sensitività' e di movimento. Non spiegava però che i casi di piante che, quasi avvertendo cattivi odori di piante vicine, si ritraggono in una sorta di moto di repulsione, siano casi tali da implicare, al pari che in animali e uomini, la facoltà di percepire in atto oggetti esterni nelle loro proprietà formali attraverso speciali sensori, né che a ciò corrisponda un corteggiamento di sensazioni ed emozioni che in animali e uomini accompagnano le singole percezioni. Si poteva anche riconoscere che, fermo restando il loro radicamento nel terreno, le piante non fossero totalmente immobili; all'evidenza, infatti, si vedeva che alcune delle loro parti erano interessate da un movimento, per esempio i fiori a seguito dei moti del sole. Ma si trattava di movimenti indotti, quindi irriflessi e meccanici, non certo guidati da un principio di volontarietà o autodeterminazione come nel caso degli uomini<sup>38</sup>.

37 Per testi di riferimento e interpretazioni rinvio a Repici 2020<sup>2a</sup>, pp. 13-63, su Aristotele in particolare, e a Repici 2011 sulla sua concezione a confronto con le concezioni precedenti e successive. Cfr. anche Repici 2010. In Platone la discontinuità è legata al possesso di ragione, mentre alle piante è riservata una sfera desiderativa, simile a quella degli animali, per cibi e bevande. Su ciò, cfr. Repici 2020<sup>2a</sup>, pp. 199-241.

38 Per tutto ciò cfr. Theophr. *Caus. plant.* II 19, 1-6.

Su queste basi, in ambito moderno si imputa spesso ad Aristotele in particolare, come anche agli Stoici, un approccio specista e antianimalista per aver negato agli animali l'intelligenza<sup>39</sup> e un approccio errato e pregiudiziale nei confronti delle piante per aver negato loro sensazione e intelligenza o, come gli Stoici, per averle considerate solo ‘natura senz'anima’<sup>40</sup>. Ciò ovviamente in nome di un malinteso antropocentrismo fondato sul sovrardimensionamento del potere della ragione. Occorrerebbe forse non dimenticare che una delle maggiori intuizioni di Aristotele filosofo della natura è che la natura procede per gradi continui, senza salti, dal livello dell'inanimato a quello dell'animato e, all'interno di questo, dalle piante, agli animali e agli uomini<sup>41</sup>. Nello stoicismo poi le piante sono considerate ‘inanimate’ in quanto prive di un principio interno di movimento e incapaci di rappresentazioni, ma sono pur sempre ottimamente amministrate e guidate da una natura intelligente e da una mente divina. E se è vero, com'è vero, che per gli Stoici il possesso di ragione dischiude agli uomini la parentela con la divinità, elevandolo al di sopra di qualunque tipo di affinità con gli altri esseri viventi, è anche vero che nel mondo, ossia in quella realtà cosmica che lo stoico Crisippo chiamava “città degli dei e degli uomini”<sup>42</sup>, i governanti e padroni sono gli dei, non gli uomini.

### *References*

- Bénatouil *et al.* = Bénatouil, T., Laurand, V., Macé, A. (a cura di)  
 2003 L'Épicurisme antique. *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 15.
- Beretta, M.  
 2015 *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*, Carocci, Roma.
- Calame, C.  
 2019 *Prometeo genetista? Per il superamento dell'opposizione natura/cultura, una prospettiva antropopoietica ed ecopoietica*, in Capocci, M., Cilione, M.,

39 Testi aristotelici e stoici a confronto con testi di autori antichi su posizioni antitetiche sono raccolti in Li Causi, Pomelli (a cura di) 2015.

40 I riferimenti sono reperibili in *SVF* II 708-713 e cfr. III 372.

41 *Hist. an.* VIII 1 e cfr. *Part. an.* IV 5, 681a12-15 sul caso delle ascidie che differiscono poco dalle piante e sono più prossime agli animali delle spugne. Sull'esistenza di specie “a metà” (*epamphoterizei*) tra piante e animali – i cosiddetti zoofiti – cfr. ivi, 681 a36-b2.

42 Sul punto, cfr. *SVF* II 1127-1131.

- Giorgianni, F. (a cura di), *I nomi del male e i segni dell'eredità. Pensare, nominare e curare la malattia «genetica» dai Greci a noi*, il Mulino, Bologna, pp. 21-41.
- Cambiano, G.  
1991 *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari.
- Gavoille, É.  
2023 *L'idée de nature chez Seneca*, in Mastrorosa, I.G., Gavoille, É. (a cura di), *Enjeux eniromentaux et souci de la nature*, Ausonius, Bordeaux, pp. 231-253.
- Guidorizzi, G.  
2015 *La trama segreta del mondo. La magia nell'antichità*, il Mulino, Bologna.
- Hughes, J.D.  
1988 *Theophrastus as Ecologist*, in Fortenbaugh, W.W., Sharples, R.W. (a cura di), *Theophrasteon Studies on Natural Science, Physics, Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, Transaction Books, New Brunswick–Oxford, pp. 67-75.
- Inwood, B. (a cura di)  
2003 *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Li Causi, P., Pomelli, R. (a cura di)  
2015 *L'anima degli animali. Aristotele, Frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Einaudi, Torino.
- Lloyd, G.E.R.  
1982 *Magia, ragione, esperienza*, trad. it., Boringhieri, Torino.  
1987 *Scienza, folclore, ideologia*, trad. it., Boringhieri, Torino.
- Mansfeld, J.  
1989 *Providence and the Destruction of the Universe*, in Id. *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, Variorum Reprints, London, pp. 129-188.
- Morel, P.-M.  
2009 *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris.
- Repici, L.  
1985 Il paradigma animale nella botanica di Teofrasto. *Rivista di Filosofia*, 76, pp. 367-398.  
2003 *Natura e comunità umane nella riflessione antica*, in *Ambiente e paesaggio nella Magna Grecia*, “Atti del quarantaduesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia”, 5-8 ottobre 2002, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Taranto, 2003, pp. 33-89.

- 2007 Aristotele, l'anima e l'incorruttibilità: note su De longitudine et brevitate vitae 1-3. *Antiquorum philosophia*, 1, pp. 283-305.
- 2010 *Le jardin des Parva naturalia: les plantes chez Aristote et après lui*, in Grellard, C., Morel, P.-M. (a cura di), *Les Parva naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris, pp. 31-45.
- 2011 *Piante, animali e uomini nel mondo antico: analogie, discontinuità, gerarchie*, in Cavarrà, B., Rasini, V. (a cura di), *Passaggi. Pianta, animale, uomo*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 19-44.
- 2014 *Causes in Theophrastus and the Peripatos*, in Natali, C., Viano, C. (a cura di). *AITIA II. Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et imperial*, Peeters, Louvain-La-Neuve, pp. 11-36.
- 2015 *Nature silenziose. Le piante nel pensiero ellenistico e romano*, il Mulino, Bologna.
- 2017 (a cura di), *Aristotele. La fiamma nel cuore. Lunghezza e brevità della vita, Gioventù e vecchiaia, La respirazione, Vita e morte*, Edizioni della Normale, Pisa.
- 2020<sup>2a</sup> *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Edizioni della Normale, Pisa (2.a ediz.; 1.a ediz. Laterza, Bari).
- 2020<sup>b</sup> *La botanica di Teofrasto e il mondo delle tecniche*, in Ferrini, M.F., Giuglioni, G. (a cura di), *PERI PHYTÔN. Trattati di botanica in Occidente e in Oriente*, EUM, Macerata, pp. 75-106.
- 2022 *Predire il futuro. I filosofi antichi e la divinazione*, Edizioni della Normale, Pisa.
- 2023 *Natura e sensibilità ambientale in Lucrezio e in Ovidio*, in Mastrorosa, I.G., Gavoille, É., *Enjeux environnementaux et souci de la nature, de la Rome ancienne à la Renaissance*, ausonius, Bordeaux, pp. 217-230.
- Sedley, D.
- 1991 Is Aristotle's Teleology anthropocentric?. *Phronesis*, 36, pp. 179-196.
- 1998 *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Spinelli, E. (a cura di)
- 2000 Sesto Empirico. *Contro gli astrologi*, Bibliopolis, Napoli.
- Verde, F.
- 2022 *La meteorologia epicurea*, in Id. (a cura di), Epicuro. *Epistola a Pitocle*, in collaborazione con M. Tulli, D. De Santis, F. Masi, Academia Verlag, Baden-Baden, pp. 27-107.
- Warren, J. (a cura di)
- 2009 *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge.