

Platone e il vegetarianismo nel *Timeo*

Federico Casella

Università di Salerno (Italy)

f.casella02@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0874-1810>

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyse Plato's description of plants and his tacit justification of vegetarianism in the *Timaeus*. This practice seems to possess exclusively a physiological relevance: I argue that Plato is opposing the idea of vegetarianism as a superior way to purify one's soul and achieve happiness, how it was being professed by the Orphics, the Pythagoreans, Empedocles, and even by his disciple Xenocrates. In the *Timaeus*, with the justification of vegetarianism only for physiological purposes, Plato is discrediting other philosophers' conceptions of vegetarianism and perfect life: only the study of the noetic world grants ultimate happiness.

Keywords: Plato, *Timaeus*, Philosophy of Nature, Vegetarianism

ABSTRACT

L'articolo analizza la descrizione della natura delle piante e la tacita giustificazione del vegetarianismo fornite da Platone nel *Timeo*. Tale pratica alimentare sembra assumere un'utilità esclusivamente fisiologica: potrebbe darsi che Platone si fosse opposto a quanti professavano il vegetarianismo in qualità di mezzo necessario per purificare l'anima e per raggiungere la felicità, come gli orfici, i pitagorici, Empedocle ma anche il suo discepolo Senocrate. Attraverso il particolare valore attribuito a una dieta vegetariana, Platone priva di validità la pretesa degli altri filosofi: solo lo studio delle idee permette di ottenere la felicità.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_8

1. TRA MACROCOSMO E MICROCOSMO: PIANTE E DIETA VEGETARIANA NEL TIMEO

Come è noto, il *Timeo* ha per oggetto di indagine principale la generazione del cosmo sensibile: quest'ultimo, stando all'approfondita descrizione fornita da Platone, risulterebbe prodotto dalla volontà e dall'azione del Demiurgo, il quale, imitando la perfezione del piano noetico e spinto dalla sua natura buona (*Ti.* 29e1), rese il cosmo il più completo e ottimo possibile. Il dialogo non si concentra, tuttavia, esclusivamente sull'analisi del macrocosmo: tramite il personaggio e le parole di Timeo, Platone considera anche il microcosmo umano in tutti i suoi livelli. È così che, accanto alla descrizione dei processi fisiologici del corpo (respirazione, digestione, sensazione), viene suggerita la condotta umana preferibile, che consiste nel coltivare la sfera dell'"anima" (*psyché*) razionale, ossia la dimensione immortale e divina degli uomini. Il fine ultimo è rendere possibile il ricongiungimento dell'anima con gli astri, i viventi sommi e perfetti all'interno del mondo sensibile, il che ha luogo alla morte dell'individuo, nel momento in cui l'anima stessa si separa dai legami che la vincolano a un "corpo" (*sóma* – 90a2-d7).¹ Tale destino felice potrà compiersi solo nel caso in cui gli uomini, nel corso della loro esistenza terrena, sviluppino una conoscenza appropriata e seguano una precisa morale.

Ponendosi dal punto di vista del microcosmo umano, il disegno del macrocosmo guarda proprio all'affinamento della vita umana, mostrando cosa sia più opportuno scegliere e compiere per ottenere questo stato di beatitudine. Nello specifico, lo studio del cosmo quale ente ordinato, intelligente e copia della stabilità del mondo noetico rivela che il sapere da costruire riguarda – almeno, limitatamente

al *Timeo* – l'analisi del modo in cui i fenomeni dipendono dal modello intellegibile. Da ciò consegue una precisa necessità: assimilarsi alle qualità del cosmo mostrate da questa indagine, poiché permettono, se imitate, di coltivare una condotta ottima, dato che derivano dalla superiorità assoluta delle idee (32b8-35a1).²

Nel caso in cui gli uomini falliscano in questo 'compito', la condizione della loro anima degraderà nel corso delle successive reincarnazioni: si legherà al corpo di una donna oppure di un animale (90e6-92c3).³ Nel *Timeo* è infatti ammesso un ciclo di trasmigrazioni, connesso all'acquisizione o al mancato conseguimento di conoscenza e virtù: in caso positivo, la *psyché* ascende verso gli astri raggiungendo la felicità; altrimenti, permane sulla terra assumendo vari tipi di esistenza mortale, incorrendo nell'infelicità.

È a questo punto che risulta interessante focalizzare l'attenzione su un genere di entità in particolare, al fine di verificare se anch'esso, nell'ottica platonica, possa o meno contribuire con la sua presenza al perfezionamento della condizione umana, alla stregua degli altri viventi o, più in generale, delle stesse qualità del cosmo: le piante.

Tale questione non era estranea alla cultura greca; si pensi che nei secc. V-IV a.C. erano diffuse pratiche alimentari che invitavano ad astenersi dalla carne in favore dei vegetali, nella convinzione che ciò potesse svolgere una funzione purificatrice e di perfezionamento dell'anima nel corso delle sue reincarnazioni. In particolare, erano l'orfismo e il pitagorismo che guardavano alla dieta vegetariana in qualità di mezzo indispensabile per purificarsi. Su questa base, se si pensa che nel *Timeo* viene illustrato un ciclo di trasmigrazioni, sembrerebbe legittimo ipotizzare una qualche ripresa del vegetarianismo 'ereditata' da questi due movimenti (ben noti a Platone), dato che, secondo la

prospettiva del dialogo, tutte le qualità e le entità del macrocosmo rivestono un'importanza fondamentale per guidare gli uomini verso ciò che è migliore. In realtà dal *Timeo* sembra emergere una concezione contraria, secondo la quale le piante non costituirebbero un valido supporto per elevare l'anima: nutrirsi di vegetali rivestirebbe infatti solo un'utilità dietetica e fisiologica, stando alla breve descrizione della loro "natura" (*phýsis*).

Innanzitutto, nell'ottica di Platone le piante non sono annoverate nei quattro generi dei viventi, divisi in "stirpi" (*géne*) celesti, alate, acquatiche e pedestri (39e7-40a2): se infatti al primo gruppo appartengono gli astri, al secondo gli uccelli, al terzo i pesci, le piante vanno invece escluse dal quarto, definito "*pezón*". Tale termine suggerisce che i viventi riconducibili a questa categoria siano in grado di spostarsi sulla terra, facoltà che le piante non possiedono in quanto sono incapaci di muoversi da sole. In secondo luogo, occorre considerare il fatto che le piante vengano analizzate da Timeo solo dopo aver mostrato nel dettaglio come il cosmo sia stato prodotto dal Demiurgo per rispondere a un disegno intelligente (76e7-77a1): se ne può allora inferire che esse, al contrario dell'ordinamento del cosmo descritto prima della loro menzione, non rivelano agli uomini il "tipo di vita" (*bíos*) migliore. Infine, non si fa allusione in alcun punto del *Timeo* al fatto che le piante facciano parte del ciclo di trasmissioni delle anime; di conseguenza, ad albergare in loro non potrà mai essere un'anima originariamente umana che abbia ignorato l'importanza dell'affinamento conoscitivo e morale.

Pur non essendo annoverate tra gli animali o, più in generale, in uno dei quattro *géne*, le piante sono considerate viventi dal momento che possiedono un'anima.⁴ In particolare, la loro *psyché* è affine solamente alla "terza

specie di anima" degli uomini (77b3-4), descritta da Timeo come mortale e irrazionale (69d6-71a3), ossia "l'elemento desiderativo" (*tò epithymetikón* – 70d7). Pertanto, l'anima presente nelle piante non consente loro di opinare, di ragionare o di dedicarsi ad altre attività intellettuali, ma solamente di provare le sensazioni di piacere e dolore e di rispondere ad appetiti e bisogni (77b5-6);⁵ se dunque le piante possiedono un'individualità, nel senso in cui esistono piante particolari ciascuna con una propria anima, tuttavia la loro facoltà sensitiva non dipende dal coinvolgimento di un elemento razionale, come invece accade nel caso dei meccanismi che regolano le sensazioni umane: si tratta semplicemente della capacità di reagire di fronte a ciò che è buono e utile per la singola pianta, oppure di fronte a ciò che viene percepito come nocivo. La loro 'cognizione' riguarda unicamente la salvaguardia di sé, non l'acquisizione di nozioni teoretiche;⁶ di conseguenza, le piante non hanno né mai avranno, ad esempio, la possibilità di cogliere il buono in sé. Per questo motivo, esse si differenziano dagli animali, i quali cercano comunque di comprendere il bene grazie a ciò che di razionale è presente nella loro *psyché*, pur limitandosi alle inferiori capacità conoscitive di cui dispongono: le anime un tempo umane costrette all'unione con un corpo di animale potranno così recuperare la condizione originaria nel corso del ciclo di trasmissioni. Le piante non ne sono, invece, protagoniste, perché in loro non vi è un'anima umana chiamata a purificarsi, bensì una *psyché* che persegue esclusivamente l'appagamento di appetiti, la ricerca del piacere e la fuga dai dolori.⁷

Occorre specificare che a questa sommaria descrizione della *phýsis* delle piante Timeo premette la ragione per cui furono generate: nacquero grazie agli dèi inferiori al Demiurgo per fornire un "soccorso" (*boétheia*) agli uomini

(76e7-77a3). Le piante garantiscono infatti un riparo dagli eventi atmosferici – gli alberi più grandi permettono di sottrarsi a venti troppo impetuosi, a piogge forti o a una calura eccessiva – e forniscono un'importante fonte di nutrimento.⁸ Ne consegue che le piante furono prodotte a totale vantaggio degli uomini, contribuendo tuttavia unicamente alla salvaguardia della loro dimensione materiale, ad esempio limitando danni e incidenti causati da fenomeni naturali avversi e offrendo un alimento immediato. Si tratta, a mio avviso, di un ulteriore elemento che sottolinea la loro inferiorità: il loro valore concerne esclusivamente la sfera sensibile degli uomini, nel momento in cui un individuo è dedito non alla cura della sua anima (allo sviluppo della conoscenza e delle virtù), ma a quella del suo corpo (l'incolumità e il sostentamento fisici).

Le piante vanno quindi annoverate in una sottocategoria di viventi la cui esistenza non aiuta gli uomini a individuare il genere di vita perfetto: da un lato, esse si contrappongono ad altri enti particolari come ad esempio gli animali, i quali, sebbene rappresentino una degenerazione degli uomini, sono in grado, seppur limitatamente, di recuperare la conoscenza tipica dell'anima razionale e di ritornare, nel corso delle varie trasmigrazioni, alla condizione originaria umana. In questo modo, la presenza degli animali ricorda agli uomini l'obbligo di affinare il proprio *bíos* per non essere destinati a soffrire. Dall'altro lato, le piante si differenziano da quelle realtà sensibili che fanno parte di un più ampio ente, come ad esempio gli occhi di un uomo, i quali permettono la contemplazione delle regolarità degli astri e da qui di 'trarre' l'esercizio della filosofia (46e7-47c4). Ritengo dunque che le piante, se considerate sia in sé, sia in relazione all'insieme di cui costituiscono una parte, non possano in alcun modo mostrare agli uomini la necessità

di sviluppare appieno la razionalità: esse sono infatti correlate esclusivamente alla dimensione sensibile e corporea, fornendo a quella umana, semplicemente, una *boéthēia*.

Quest'ultimo punto viene ribadito da Timeo sottolineando come le piante, tramite le loro radici, siano sempre saldamente ancorate al suolo, motivo per il quale non sono capaci di muoversi da sole (77c3-5); la piena portata di questa osservazione emerge, a mio parere, se relazionata a una metafora che Timeo impiegherà successivamente per illustrare la condizione degli uomini: essi sono equiparati a piante capovolte, nel senso in cui le loro radici (i capelli e, per esteso, la testa) non sono collocate nella terra, ma si ergono in alto tendendo verso il cielo, la sede degli astri, ritenuti perfetti perché assolutamente razionali (90a2-d7). Si comprende allora come la vita da essere umano rappresenti l'apice nella scala dei differenti tipi di esistenza mortale dal momento che l'anima razionale, risiedendo nella testa (44d3-8; 69c3-7), è la più distante possibile rispetto al suolo e, di converso, la più prossima 'spazialmente' alle regioni celesti, mentre le parti inferiori del corpo, dove è stabilita la parte mortale e irrazionale dell'anima (69d6-71a3), sono più vicine al suolo e dunque più lontane dalla razionalità degli astri.⁹

Occorre tuttavia sottolineare come il *Timeo* non presupponga una visione antropocentrica: sebbene gli uomini dimorino presso la Terra, il loro compito è di far tornare la loro anima alla sua vera dimora, tra le stelle. La vita sulla Terra rappresenta allora un punto di passaggio verso una condizione superiore, cosicché rimanervi a più riprese nel corso delle trasmigrazioni significa non aver sviluppato appieno la conoscenza adeguata:¹⁰ il raggiungimento di un'esistenza divina può avvenire solo allontanandosi dalla Terra, sede dei continui movimenti dei quattro elementi e delle loro incessanti trasformazioni,

ossia della dimensione del divenire per eccellenza, contraria alla stabilità, all'ordine e alla regolarità che contraddistinguono gli astri. Ne consegue che le piante sono gli enti più lontani dalla superiorità dei viventi immortali: esse appartengono a quella parte del mondo dei fenomeni più disordinata e irregolare, a cui sono così saldamente legate da non poter mai entrare in contatto con le sue regioni più alte e ordinate. Sulla base di quanto affermato, propongo di considerare che le piante non possano mostrare agli uomini l'importanza per la cura della razionalità proprio in virtù della loro peculiare natura, essendo nate per vivere nella parte più mutevole e inferiore del cosmo. Non è dunque ammesso che possano separarsene, al contrario delle anime che risiedono negli animali e negli uomini.¹¹

Un'ultima caratteristica delle piante consiste nell'essere state prodotte dalle "entità più potenti", gli dèi, perché fornissero un "nutrimento" (*trophé*) a "coloro che sono più deboli", gli uomini (77c6-9). Considerando i meccanismi che regolano la digestione, Timeo ribadisce che frutti e piante sono stati generati dalle divinità per sostenere gli uomini (80d7-e1); è opportuno notare che Timeo fa riferimento solamente ai vegetali per illustrare il modo in cui il cibo viene assimilato: se ne deve inferire che egli ritiene frutti e piante gli alimenti per antonomasia, escludendo allora carne e pesce. In effetti, Timeo non sostiene che gli animali siano stati prodotti dalle divinità perché gli uomini se ne cibassero: gli dèi li hanno generati per terminare le quattro stirpi di viventi, al fine di rendere massimamente completo il cosmo. Gli animali non forniscono dunque una *boétheia* materiale agli uomini, ma contribuiscono sia a mostrare la compiutezza, l'unità, la ricchezza del cosmo – qualità da imitare – sia a ricordare il fine preferibile: coltivare la natura razionale per non incorrere nell'infelicità

dovuta alla trasmigrazione dell'anima in un corpo da animale.

Bisogna notare, inoltre, che Timeo ripete lo stesso inciso in entrambi i passi menzionati: sono state le divinità a far nascere le piante affinché fungessero da alimento (77c6; 80e1). A mio avviso, questa ridondanza ha il fine di sottolineare la normatività di tale accorgimento dietetico: mangiare vegetali significa adeguarsi a un disegno intelligente sancito dagli dèi, che prevede, in questo caso specifico, non tanto la necessità di sviluppare un determinato tipo di *bíos*, ma di preferire le piante come fonte principale di sostentamento. La sfera divina *ha voluto* che le piante fossero unicamente una *trophé* per gli uomini, per gli enti più deboli: cibarsi di frutti e di vegetali invece che di carne e di pesce significa allora rispettare la volontà divina. È dunque presente, nel *Timeo*, una sorta di giustificazione del vegetarianismo: la descrizione della natura delle piante, del modo e del perché furono generate suggerisce la necessità di cibarsi solo di esse nel momento in cui si deve sostenere la parte corporea dell'individuo. L'approvazione del vegetarianismo può essere inferita anche a partire da un altro ordine di considerazioni: tutti gli animali possiedono un'anima che era, originariamente, umana; mangiare le loro carni coincide, allora, con un atto di cannibalismo, un tabù per la cultura greca.¹²

Prima di trarre un'ultima osservazione a proposito di quanto affermato sinora, ritengo opportuno considerare, brevemente, delle teorizzazioni più esplicite del vegetarianismo nella Grecia classica, al fine di ricondurre a un contesto più preciso i passi del *Timeo* presi in esame: si potrebbe così comprendere il motivo per il quale Platone conceda così poco spazio nel *Timeo* alla descrizione delle piante e, di conseguenza, il senso della sua – tacita – giustificazione del vegetarianismo.

2. IL VEGETARIANISMO COME PURIFICAZIONE DELL'ANIMA NEI SECC. V-IV A.C.

Le piante furono spesso oggetto di indagine tra i pensatori dell'antichità: i Presocratici furono i primi ad avanzare considerazioni circa la loro nascita e le loro caratteristiche, seguite da studi e catalogazioni sempre più approfonditi, condotti in particolar modo nel Peripato. Ricorrente è la concezione per cui le piante sono *ápsychá*, cioè sprovviste di anima o dotate di una forma 'primitiva' di *psyché*. Tale opinione doveva certamente sollevare eventuali scrupoli nel consumo di carne di animali in quanto *émpsycha*, ossia enti forniti di anima e dunque capaci di provare dolore e di pensare, sebbene in misura inferiore rispetto agli uomini.¹³ Incoraggiamenti a seguire norme dietetiche vegetariane perché ritenute moralmente giuste si fondavano prima di tutto sulla distinzione tra entità *ápsychá* ed *émpsycha*.

In realtà, la dieta greca tradizionale prevedeva già prevalentemente vegetali: cereali, olive e legumi costituivano la base dell'alimentazione, arricchita da formaggi, pesce e solo sporadicamente dalla carne, sia per il costo, sia per la difficoltà di reperimento, sia perché veniva consumata prevalentemente durante feste e sacrifici in onore degli dèi.¹⁴ Al contrario di queste abitudini alimentari, dettate dalle disponibilità economiche o da occasionali motivi di celebrazione, il vegetarianismo è una pratica deliberatamente scelta: esso non è esclusivamente un accorgimento dietetico, ma soprattutto una scelta morale che, agli occhi del praticante, permette di elevare se stessi e di purificarsi così da raggiungere la *eudaimonía*, il "benessere", la principale aspirazione di ogni uomo greco.¹⁵

Il vegetarianismo fu largamente incoraggiato dal movimento orfico. È opportuno precisare che all'interno di questa etichetta

erano annoverati, nell'antichità, personaggi e correnti multiformi, il cui punto in comune era il legame con Orfeo. I membri di queste cerchie guardavano a Orfeo come il loro fondatore e la loro guida spirituale; ritenevano che avesse formulato le dottrine e i precetti che tutti gli adepti seguivano e rispettavano; gli attribuivano numerosi libri, verosimilmente redatti posteriormente al presunto secolo in cui visse. Non è dunque possibile affermare con assoluta certezza che il vegetarianismo sia stato favorito originariamente da Orfeo in persona, ammeso che sia esistito; si può comunque sostenere, grazie a varie testimonianze dirette e indirette, che tale pratica venne seguita da uomini che si definivano orfici in un periodo di poco precedente e contemporaneo a Platone.¹⁶

La norma orfica di astenersi dalla carne rientra nel più generico precetto di non macchiarsi di sangue: contaminare in questo modo la propria anima significa impedirne la purificazione, e dunque precludere potenzialmente un'esistenza futura ottima. Non viene necessariamente presupposta una teoria della trasmigrazione: piuttosto, bisogna assicurare la vita ultraterrena più felice possibile all'anima immortale. Uccidere, officiare sacrifici cruenti e cibarsi di carne sono azioni che prevedono lo spargimento di sangue e la morte di un altro vivente: un vero membro del movimento orfico, per potersi ritenere giusto e virtuoso, deve favorire una dieta vegetariana. L'ascesa verso una condizione superiore guarda al vegetarianismo in qualità di uno dei mezzi di purificazione preferibili.¹⁷

Platone doveva avere ben presente la connessione tra orfismo e vegetarianismo: tale pratica viene ritenuta tipica degli orfici in alcune commedie e tragedie; personaggi che si presentavano in qualità di seguaci dell'orfismo erano inoltre diffusi nel mondo greco del sec. IV a.C. Nelle *Leggi*, Platone menziona il *bíos* orfico: a suo dire, si caratterizza per l'avversione allo

spargimento di sangue, per la scelta di celebrare offerte agli dèi senza immolare vittime e per l'astensione dal consumo di carne.¹⁸

Anche per coloro che si professavano pitagorici erano previste particolari norme dietetiche. Come nel caso dell'orfismo, all'interno della corrente del pitagorismo confluivano svariati personaggi, molto spesso accostati a Pitagora senza che vi fosse stata una qualche reale affiliazione con il movimento. È necessario, inoltre, distinguere diverse fasi del pitagorismo: un primo periodo sotto il magistero diretto di Pitagora a Crotona in qualità di centro 'capitale'; un secondo dopo una serie di rivolte contro i pitagorici della Magna Grecia, il quale vide sia la nascita, a partire dalla seconda metà del sec. V a.C., di comunità sparse in varie città dell'Italia meridionale, sia la dispersione di alcuni pitagorici in Grecia.¹⁹

I pitagorici dell'Italia meridionale si concentrarono maggiormente sul versante teoretico e matematico della cosiddetta filosofia pitagorica; quelli della Grecia sono ricordati dalle fonti per aver posto enfasi soprattutto sul genere di vita. In alcuni frammenti degli autori appartenenti alla cosiddetta Commedia di mezzo, i pitagorici vengono canzonati per il loro *bíos*, come è possibile riscontrare in ciò che rimane delle commedie *Pythagoristés* di Aristofane, *Tarantínoi* di Cratino il giovane, *Pythagorízusa* e *Tarantínoi* di Alessi: motivo di ironia sono l'aspetto e il vestiario, fin troppo frugali; la dieta, incentrata sui vegetali; l'obbligo di bere esclusivamente acqua; varie privazioni che risultano, in ultimo, solo inutili pene; la credenza nell'immortalità dell'anima; l'interesse per la retorica e per i sofismi. È soprattutto il genere di vita professato a costituire il bersaglio primario, verosimilmente perché su questo aspetto tali individui insistevano nel professarsi pitagorici.²⁰

Il vegetarianismo veniva giustificato molto probabilmente attraverso la teoria della trasmi-

grazione: l'anima immortale, nella sua successiva esistenza terrena, si sarebbe incarnata nel corpo di altri viventi, tra cui gli animali. L'invito a non cibarsi di carne risponde non esclusivamente all'esigenza di purificare la propria anima, ma anche a quella di rispettare gli altri enti perché possono, potenzialmente, celare l'anima di un familiare o di un conoscente; tale tipo di *bíos* va dunque inteso come superiore e virtuoso rispetto alle norme di comportamento tradizionali. Il vegetarianismo potrebbe essere stato praticato non solo dai pitagorici del sec. IV a.C. di cui si ha testimonianza nei frammenti della Commedia di mezzo, ma anche dal più antico nucleo del movimento: Pitagora e i pitagorici di Crotona avevano infatti istituito una comunità e un *bíos* esclusivi, volutamente differenti dalla comune mentalità greca; l'astensione dalla carne – o da alcuni tipi di alimenti – contribuiva allora a mostrare la peculiare purezza dei pitagorici, così da esaltare la loro superiorità rispetto ai non iniziati.²¹

Platone ritiene Pitagora il fondatore di un particolare genere di vita:²² egli aveva presenti, allora, non soltanto i pitagorici dell'Italia meridionale, incontrati durante i suoi viaggi a Siracusa e interessati, come si è detto, primariamente a questioni matematiche e astronomiche, ma anche quelli della Grecia, che declinavano il pitagorismo prevalentemente come un insieme di norme morali, tra cui era annoverata la dieta vegetariana. Del resto, questi individui erano figure che si spostavano per larga parte del mondo greco, ed erano ben noti ad Atene.²³

Un ulteriore promotore del vegetarianismo fu Empedocle di Agrigento. Come è noto, nel suo poema *Sulla natura* egli ritiene che ogni ente particolare sia in realtà il risultato dell'aggregazione di più particelle dei quattro elementi, definiti "radici" (*rhizómata*). Tali *rhizómata* si combinano tra loro nel corso delle varie fasi del cosmo sotto l'influsso di due forze,

Amicizia e Contesa, le quali, rispettivamente, uniscono e dividono fuoco, aria, acqua e terra: quando l'influenza di entrambe è in equilibrio, è possibile la vita dei vari enti contingenti.²⁴ Accanto a questo ciclo fisico, è presente il cosiddetto ciclo del *dáimon*, illustrato nei frammenti solitamente ricondotti al poema *Purificazioni*: tale entità è costretta a trasmigrare da un tipo di esistenza a un altro a causa di una colpa commessa precedentemente, ossia lo spargimento di sangue. Si tratta, in ultimo, di omicidio, tra cui rientra il cibarsi di carne, che prevede appunto l'uccisione di un altro ente.²⁵

Questo atto è ritenuto particolarmente grave perché rappresenta una violenza mossa contro un altro ente profondamente affine. Come è infatti possibile inferire dalla descrizione del ciclo fisico, tutti i viventi sono imparentati tra loro perché condividono la stessa origine: la nascita a partire dalle diverse combinazioni delle quattro radici. Analogamente, considerando il ciclo delle *Purificazioni*, la maggior parte degli enti presenta dentro di sé un *dáimon*.²⁶ Astenersi dalla carne, e dunque favorire una dieta vegetariana, contribuisce a garantire una vita futura felice al *dáimon*: nutrirsi di animali prevede infatti la loro soppressione, e tale azione incatena il *dáimon* nel ciclo di trasmigrazioni.

Empedocle incoraggia pertanto il vegetarianismo, come conferma la dossografia. Non è concesso, tuttavia, mangiare indiscriminatamente ogni pianta, dato che sembrano escluse alcune categorie di vegetali, ad esempio perché possono potenzialmente nascondere dentro di sé un *dáimon* che un tempo era parte di un uomo illustre.²⁷ Nonostante le sue opere siano frammentarie e i giudizi della dossografia siano molto distanti rispetto al periodo in cui egli visse, si può affermare con un certo grado di certezza che per Empedocle il vegetarianismo fosse una pratica da favorire in vista di una purificazione dell'individuo, così da ottenere

un destino favorevole dopo la morte. Platone conosceva Empedocle, e quindi anche questo precetto: egli richiama infatti varie dottrine dell'agrigentino nei suoi dialoghi, al fine di precisarle, respingerle o integrarle alla luce della sua filosofia, in particolare nel *Timeo*.²⁸

3. PLATONE E IL VEGETARIANISMO

Si dispone, a questo punto, di elementi sufficienti per trarre un'osservazione conclusiva riguardo alla natura delle piante descritta nel *Timeo* e al modo in cui il vegetarianismo sembra essere giustificato nel dialogo. Platone era al corrente che tale pratica veniva professata da uomini che, dichiarandosi seguaci dell'orfismo o del pitagorismo, la ritenevano una delle modalità attraverso cui purificare completamente l'anima immortale per farle godere della felicità nel corso della sua prossima esistenza (sia che fosse destinata a dimorare eternamente nell'aldilà, sia che fosse costretta a reincarnarsi). Egli non poteva, allora, non opporsi alla potenziale 'distrazione' che il vegetarianismo così concepito rischiava di provocare. A tal proposito, è opportuno notare che l'intero *Timeo* può essere considerato la riscrittura, alla luce della dottrina delle idee, di un trattato *Sulla natura* presocratico: come si è accennato prima, l'analisi del mondo sensibile contenuta nel dialogo mostra da un lato che esso deve essere inteso in qualità di ente generato a partire dal modello noetico, e dall'altro che il livello ontologico da erigere a oggetto di indagine principale è proprio la sfera intellegibile. Ne consegue che il vero compito degli uomini, secondo Platone, è affinare la conoscenza e la condotta esclusivamente tramite la dedizione allo studio delle idee: sviluppare la parte razionale dell'anima e, quindi, consentire il suo ritorno presso gli astri dopo la morte dell'individuo

è un obbiettivo realizzabile soltanto se si conoscono la natura del bene e le verità più alte, rivelate dalla filosofia platonica.²⁹ Si comprende dunque quale fosse il rischio di osservare il vegetarianismo sulla base delle motivazioni addotte dagli orfici, dai pitagorici o da Empedocle: di intenderlo come un accorgimento sufficiente per considerarsi perfetti; nell'ottica platonica occorre invece conoscere le idee e costruire un genere di vita sulla base del sapere così acquisito.

A mio avviso, contro queste posizioni 'rivali' Platone avrebbe condotto nel *Timeo* una polemica solamente silenziosa, basata su una sorta di ragionamento fondato sul nesso descrizione-prescrizione:³⁰ il fondamento di tale argomentazione consiste nel fatto che ogni cosa venne generata per opera di un disegno razionale e divino affinché fosse teleologicamente orientata, affinché tendesse, cioè, alla disposizione e all'assetto migliori conformemente alla propria natura; affermare, da una parte, che gli dèi – gli artefici di questo disegno – hanno voluto che i vegetali costituissero la fonte primaria di nutrimento e, dall'altra parte, che le piante sono enti correlati esclusivamente alla sfera sensibile serve, allora, a segnalare ai fruitori del *Timeo* che cibarsi di vegetali non ha altro valore se non quello di rivestire una mera utilità dietetica, e che le piante devono essere concepite proprio in vista di questa funzione. In altre parole, un'alimentazione vegetariana rientra nella sfera della *boétheia* materiale che gli dèi hanno istituito a vantaggio degli uomini, e non ha dunque alcuna relazione con una presunta *boétheia* volta all'elevamento morale e conoscitivo: bisogna nutrirsi di piante (prescrizione) perché dal disegno intelligente a cui ogni cosa risponde si apprende che esse sono state generate in qualità di alimento per antonomasia, il più utile per sostenere il corpo (descrizione). Nel *Timeo* non si fa alcun accenno al fatto che una dieta vegetariana aiuti l'anima a migliorare la propria condizione: bi-

sogna quindi escludere questa eventualità sulla base del nesso descrizione-prescrizione.³¹

Per confermare l'ipotesi secondo la quale Platone voleva privare il vegetarianismo dell'attrattiva e dell'importanza che gli orfici, i pitagorici o Empedocle erano soliti attribuirgli si può nuovamente richiamare il nesso descrizione-prescrizione a proposito della natura umana: gli dèi hanno generato le piante come correlate esclusivamente alla sfera corporea ma hanno plasmato, nel contempo, gli uomini affinché fossero nelle condizioni ontologiche di sviluppare la razionalità, e cioè, come già detto in precedenza, di concentrarsi sullo studio del piano noetico così da consentire all'anima di raggiungere gli astri dopo la sua separazione dal corpo. Considerando la questione anche da questo versante, ne consegue nuovamente che il vegetarianismo non è per nulla connesso con il potenziamento del lato razionale degli uomini e con la purificazione dell'anima: solo lo studio delle idee, la "scienza" (*epistème* – 46e6-47c4), consente di ottenere la felicità ultima, perché significa adeguarsi al 'destino' preferibile che gli dèi hanno stabilito per gli uomini nel momento in cui li hanno generati, e cioè coltivare la propria natura di enti razionali in vista della cura dell'anima. Dal momento che Platone redige, con il *Timeo*, un nuovo trattato *Sulla natura* alla luce degli assunti della sua filosofia, egli entra in dialettica con ogni altro intellettuale che si è dedicato allo studio del mondo sensibile, finendo per sostituire, così, le altre speculazioni: non sarebbe implausibile, pertanto, ipotizzare che tra i tanti bersagli polemici sottesi nel *Timeo* figurassero anche quanti si dedicavano al consumo di vegetali pretendendo che fosse assolutamente necessario per garantire il benessere dell'anima.³²

Questa esigenza potrebbe essere sorta non solo al fine di mostrare la superiorità del *bíos* platonico contro il tipo di vita incorag-

giato dagli altri filosofi, ma forse anche per suggerire specificatamente ad alcuni membri dell'Accademia che il vegetarianismo non doveva essere inteso in altro modo se non, appunto, come un semplice accorgimento utile per il sostentamento del corpo, irrilevante per la morale, la conoscenza, l'anima. In effetti, l'allievo e futuro scolarca dell'Accademia Senocrate, stando alle poche testimonianze che si possiedono a riguardo, professò tale pratica sia perché nutriva la volontà di rispettare gli animali in quanto viventi capaci di soffrire, sia perché seguiva varie norme del *bíos* pitagorico.³³ La natura totalmente sensibile delle piante e il valore di una dieta vegetariana così come descritti nel *Timeo* consentivano a Platone di ricordare anche al suo discepolo Senocrate che lo studio della filosofia platonica e la costruzione di una morale individuale basata sul possesso della *epistéme*, a differenza del vegetarianismo, costituivano l'unico mezzo necessario per ottenere un destino felice e per considerarsi legittimamente uomini divini.

Con questo non intendo dire che Platone avesse svalutato completamente una dieta vegetariana, relegandola nel novero di una semplice pratica utile per la cura della sfera del corpo: essa viene infatti menzionata positivamente nella *Repubblica*. Nel libro II viene illustrato il modello di una città sobria e contenuta, composta in prevalenza da agricoltori e da artigiani che si accontentano di pasti frugali a base di vegetali. Il consumo di carne prevede sia che la città in esame si sia ingrandita enormemente, annoverando dunque molteplici figure come cacciatori, allevatori e mercanti, sia che venga favorita la ricerca del lusso e del superfluo, nonché la volontà di muovere guerra per appagare queste spinte per nulla virtuose (*R.* 369b7-374e9). È come se Platone stesse illustrando il rischio che si cela dietro al nutrirsi: tale azione può trasformarsi da bisogno necessario in vizio. I vegetali consento-

no infatti di preparare pasti frugali e morigerati, e necessitano dei soli contadini per essere coltivati; al contrario, la carne richiede la presenza di cacciatori e di mercanti, questi ultimi legati al mare, a una realtà verso cui Platone mostra scetticismo se non ostilità perché corruttrice dei costumi.³⁴ Un ampio numero di queste figure e il conseguente largo accesso alla carne rischiano allora di infondere in tutti i cittadini l'amore per lo sfarzo e per l'eccesso; al contrario, cibarsi in prevalenza di piante aiuterebbe a impedire il sorgere di tale tipo di vizi. Nella stessa *Repubblica*, tuttavia, Platone consiglia la carne – arrosto – come pietanza utile per l'alimentazione dei guardiani della città perfetta (403e8-404c9); nel *Politico*, non guarda con scetticismo – come invece sembra fare nel libro II della *Repubblica* – all'influenza di pratiche come la caccia e la macellazione (*Plt.* 288d9-289a6); nelle *Leggi*, infine, non si oppone all'allevamento (*Lg.* 847e2-848b1). Sembra dunque non esserci un punto di vista sistematico, ricorrente e uniforme da dialogo a dialogo circa la preferibilità di una dieta a base di vegetali o una che annoveri anche la carne.³⁵

Concedendo a ogni dialogo una propria autonomia, senza pretendere che ciascuno faccia parte di un sistema filosofico dogmatico e completo come se fossero vari capitoli di un unico trattato, resterebbe però valida la proposta di lettura dei passi del *Timeo* proposta finora: in relazione allo scopo del dialogo – esaltare gli assunti fondamentali della filosofia di Platone in qualità di unica dottrina che spiega convincentemente la natura di ogni cosa e che illustra la morale individuale preferibile – il valore delle piante e di una dieta vegetariana concerne esclusivamente la sfera sensibile e corporea, non quella razionale e dell'anima.³⁶ Adottando il punto di vista del solo *Timeo*, si deve allora affermare che se un uomo si limita a mangiare vegetali è, certamente, legittimo considerarlo morigerato e contenuto, ma non

puro e perfetto né vero filosofo, qualità che si possono acquisire soltanto dedicandosi alla *epistémè*, alla filosofia platonica.

Bibliografia

- BALAUDÉ, J.-F. (2010). *Le Savoir-vivre philosophique: Empédocle, Socrate, Platon*. Paris, Bernard Grasset.
- BERNABÉ, A. (2016). Two Orphic images in Euripides: *Hippolytus* 952-957 and *Cretans* 472 Kannicht. In: ASSAËL, J.; MARKANTONATOS, A. (eds.). *Orphism and Greek Tragedy*. Berlin, De Gruyter, p. 183-204.
- BERNABÉ, A. (2019). Vegetarianismo en la Grecia Antigua. *Mare Nostrum* 10, n. 1, p. 31-53.
- BREMMER, J. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton, Princeton University Press.
- BRILL, S. (2015). Animality and Sexual Difference in the *Timaeus*. In: BELL, J. (ed.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*. Indiana, Indiana University Press, p. 161-175.
- BRISSON, L. (1999). Plato's Theory of Sense Perception in the *Timaeus*. How It Works and What It Means. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, p. 149-184.
- BRISSON, L. (2004). Justifying Vegetarianism in Plato's *Timaeus* (76e-77c). In: ROSSETTI, L. (ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium. Essays in Honour of Thomas M. Robinson*. Sankt Augustin, Academia, p. 313-319.
- CARONE, G. R. (2005). *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARPENTER, A. D. (2010). Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's *Timaeus*. *Phronesis* 55, n. 4, p. 281-303.
- CORDERO, N. L. (2000). Los atomistas y los celos de Platón. *Methexis* 13, p. 7-16.
- CORNELLI, G. (2010). Una città dentro la città: la politica pitagorica tra i lógoi di Pitagora e le rivolte antipitagoriche. In: CORNELLI, G.; CASERTANO, G. (eds.). *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Napoli, Loffredo, p. 21-38.
- DALBY, A. (1997). *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*. New York, Routledge.
- DIELS, H.; KRANZ, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann.
- DILLON, J. (2003). *The Heirs of Plato. A Study in the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford, Oxford University Press.
- DOMBROWSKI, D. A. (1984). *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- DUHOT, J.-J. (2008). Le même et l'autre. Platonisme et pythagorisme dans la gamme du *Timée*. In: PÉRILLIÉ, J.-L. (ed.), *Platon et les Pythagoriciens: hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique - Science - Politique*. Bruxelles, Ousia, p. 237-256.
- EDMONDS, R. G. (2013). *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FERRARI, F. (2008). Intelligenza e Intelligibilità nel *Timeo* di Platone. In: DILLON, J.; ZOVKO, M. L. (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*. Berlin, Akademie, p. 84-104.
- FRONTEROTTA, F. (2006). *Platone. Timeo*. Milano, BUR.
- FURLEY, D. J. (1989). The Dynamics of the Earth: Anaximander, Plato, and the Centrifocal Theory. In: FURLEY, D. J. (ed.), *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 14-26.
- GATTI, M. L. (2015). «Piante celesti con le radici lassù». Una metafora dell'esistenza umana nel *Timeo* di Platone. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 107, n. 1-2, p. 111-118.
- GEMELLI MARCIANO, M. L. (2014). The Pythagorean way of life and Pythagorean ethics. In: HUFFMAN, C. A. (ed.). *A History of Pythagoreanism*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 131-148.
- GRAF, F. (2011). Text and ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics. In: EDMONDS, R. G. (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 53-67.
- HAUSSLEITER, J. (1935). *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin, Töpelmann.
- ISNARDI PARENTE, M. (1981). *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*. Napoli, Bibliopolis.
- JOUANNA, J. (2007). La theorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du *Régime*: ses rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon. *Aion (filol)* 29, p. 9-38.
- KASSEL, R.; AUSTIN, C. (1983). *Poetae Comici Graeci: Aristophan-Crobylus*. Berlin-New York, De Gruyter.

- KASSEL, R.; AUSTIN, C. (1991). *Poetae Comici Graeci: Agathenor-Aristonymus*. Berlin-New York, De Gruyter.
- LORENZ, H. (2012). The cognition of appetite in Plato's *Timaeus*. In: BARNEY, R.; BRENNAN, T.; BRIT-TAIN, C. (eds.). *Plato and the Divided Self*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 238-258.
- LUCCIONI, J. (1959). Platon et la mer. *Revue des Études Anciennes* 61, n. 1-2, p. 15-47.
- MELERO BELLIDO, A. (1972). *Atenas y el Pitagorismo. Investigación en las fuentes de la comedia*. Salamanca, Universidad.
- MOREL, P.-M. (2002). Le *Timée*, Démocrite et la nécessité. In: DIXSAUT, M.; BRANCACCI, A. (eds.). *Platon source des Présocratiques*. Paris, Vrin, p. 129-150.
- MUSTI, D. (1990). Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 36, n. 3, p. 35-65.
- NADDAF, G. (1997). Plato and the Περὶ Φύσεως Tradition. In: Calvo, T.; Brisson, L. (eds.). *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia, p. 27-36.
- O'BRIEN, D. (1997). L'Empédocle de Platon. *Revue des Études Grecques* 110, p. 381-398.
- OSBORNE, C. (1988). Topography in the *Timaeus*: Plato and Augustine on Mankind's Place in the Natural World. *The Cambridge Classical Journal* 34, p. 104-114.
- PAINTER, C. M. (2013). The Vegetarian Polis: Just Diet in Plato's *Republic* and in Ours. *Journal of Animal Ethics* 3, n. 2, p. 121-132.
- RENEHAN, R. (1981). The Greek Anthropocentric View of Man. *Harvard Studies in Classical Philology* 85, p. 239-259.
- REPICI, L. (2000). *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*. Roma-Bari, Laterza.
- SANCHIS LLOPIS, J. L. (1995). Los pitagóricos en la comedia media: parodia filosófica y comedia de tipos. *Habis* 26, p. 67-82.
- SORABJI, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. New York, Cornell University Press.
- TREPANIER, S. (2003). Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, p. 1-57.
- VEGETTI, M. (2003). *Quindici lezioni su Platone*. Torino, Einaudi.
- ZUOLO, F. (2009). *Platone e l'efficacia: realizzabilità della teoria normativa*. Sankt Augustin, Academia.

Note

- 1 Tutte le traduzioni dirette dal greco sono segnalate dalle virgolette "" e sono mie.
- 2 L'ordine del mondo sensibile consente agli uomini di elevarsi imitando ad esempio la sua completezza, uniformità, autarchia, intelligenza. Per quanto detto si rinvia a Carone, 2005, p. 24-78.
- 3 L'esistenza mortale preferibile è per Platone quella da uomo: una vita da donna o da animali rappresenta un gradino inferiore in questa scala di perfezione, come osserva Brill, 2015, p. 161-175.
- 4 Viene echeggiata la primitiva valenza – di ascendenza omerica – del termine *psyché*: soffio vitale. Per questa concezione cfr. Bremmer, 1983, p. 13-69.
- 5 Per le principali funzioni svolte dalla terza parte dell'anima umana, nonché per i suoi tratti in comune con la *psyché* delle piante, si rinvia a Lorenz, 2012, p. 238-258.
- 6 Un'analisi del funzionamento della sensazione secondo il *Timeo* è offerta da Brisson, 1999, p. 149-184.
- 7 Per tutto quanto osservato finora a proposito della natura delle piante si rinvia a Carpenter, 2010, p. 281-303.
- 8 Così, ad esempio, Fronterotta, 2006, p. 374, n. 364. Naturalmente, i viventi alati (gli uccelli), pur potendosi muovere più in alto rispetto agli uomini, sono tuttavia animali, e dunque possiedono una condizione inferiore: gli uomini vanno, pertanto, considerati i viventi razionali più prossimi alle regioni celesti.
- 10 Come osserva Osborne, 1988, p. 104-109.
- 11 Alla luce di quanto detto finora, integro le analisi sulla metafora degli uomini come piante capovolte di Gatti, 2015, p. 111-118.
- 12 L'abbandono del cannibalismo è uno degli atti che, agli occhi dei Greci, segna la nascita della civilizzazione, mentre l'impiego di tali pratiche è il segno che un popolo vive in uno stato ferino e barbaro, come suggerisce Renehan, 1981, p. 255-256. La giustificazione del vegetarianismo nel *Timeo*, più che una teoria manifestamente difesa e promossa, è un corollario che è possibile trarre a partire dalle considerazioni sulla presenza di un'anima originariamente umana negli animali, come rileva Brisson, 2004, p. 313-319: ho integrato questa osservazione con quanto suggerito nel testo a proposito dei numerosi incisi sulla volontà divina di generare le piante solo in qualità di nutrimento per gli uomini.
- 13 Un'accurata ricostruzione del modo in cui i Greci intesero e studiarono le piante è fornita da Repici, 2000.
- 14 La carne veniva fornita primariamente dalla macellazione di animali domestici; la cacciagione era prelibata e ricercata, ma non era sufficiente da sola a soddisfare la richiesta di carni. Per le caratteristiche della dieta greca nel periodo classico cfr. Dalby, 1997, p. 57-92.

- 15 Per quanto detto finora seguo Bernabé, 2019, p. 31-53, il quale osserva che il vegetarianismo fu concepito, in Grecia, “nunca como una opción simplemente dietética”: fu, piuttosto, inteso in un’ottica morale e purificatoria. Ritengo che tale affermazione debba essere riconsiderata in rapporto a Platone e alla tacita difesa del vegetarianismo del *Timeo*, come mostrerò più nel dettaglio in seguito.
- 16 Per un’analisi del movimento orfico nei secc. V-IV a.C., cfr. Graf, 2011, p. 53-67, il quale mostra come Platone costituisca un’importante fonte indiretta di informazioni: se anche le pratiche che egli descrive non corrispondono all’insegnamento più arcaico di Orfeo, quantomeno furono professate ai suoi tempi e gli erano, quindi, ben note.
- 17 Per quanto detto si rimanda alle osservazioni di Edmonds, 2013, p. 195-247, 334-345.
- 18 Per le commedie si veda Aristofane (*Ra*. 1030-1032), per le tragedie Euripide (*Hipp.* 952-954; *Cret.* fr. 472 Kannicht). Sulle menzioni dell’orfismo in Euripide cfr. Bernabé, 2016, p. 183-204. A proposito del non mangiare carne, Platone afferma (*Lg.* 782c7-d1): “si astenevano <gli uomini dei tempi antichi> dalla carne in qualità di alimento empio da mangiare [...] gli uomini di allora vivevano secondo i cosiddetti tipi di vita orfici, nutrendosi di tutto ciò che era inanimato e rifuggendo da tutto ciò che era vivente”.
- 19 Per una storia del movimento pitagorico nei secc. V-IV a.C. si rinvia a Musti, 1990, p. 35-65.
- 20 Per Aristofane cfr. Kassel and Austin, 1983, fr. 9, 10, 12; per Cratino il giovane Kassel and Austin, 1983, fr. 7; per Alessi cfr. Kassel and Austin, 1991, fr. 201, 202, 223. Secondo Alessi i precetti che i pitagorici seguono sono *nómos*, secondo Cratino *éthos*: hanno dunque a che fare con la sfera etica, sono norme di comportamento. Naturalmente, le testimonianze della Commedia di mezzo non devono essere intese come una ricostruzione storica delle figure rappresentate: si tratta spesso di distorsioni ed esasperazioni volte a suscitare il riso del pubblico. Il vegetarianismo e la credenza nell’immortalità dell’anima sono, tuttavia, precetti realmente seguiti dai pitagorici in questione: per quanto detto si rinvia a Sanchis Llopis, 1995, p. 67-82.
- 21 Per un’analisi delle norme di comportamento pitagoriche cfr. Gemelli Marciano, 2014, p. 131-148. La volontà di sottolineare la superiorità rispetto al resto dei cittadini potrebbe essere stata una delle varie cause che scatenarono la prima grande rivolta contro i pitagorici, quella contro Pitagora in persona e il suo centro di Crotone: per questo cfr. Cornelli, 2010, p. 21-38.
- 22 Nel libro X della *Repubblica* (*R.* 600b3-5), Platone accosta Pitagora a Omero come iniziatore di un certo *bíos*, professato da numerosi uomini: “[...] alla stregua di Pitagora, che fu straordinariamente amato per questo, e ancora oggi i suoi seguaci, definendo pitagorico il loro genere di vita, sembrano risplendere rispetto a tutti gli altri”.
- 23 Per la diffusione dell’immagine dei pitagorici in Atene cfr. Melero Bellido, p. 49-70. Non entro nel più ampio problema di stabilire quanto Platone conoscesse il pitagorismo e le sue dottrine: limitatamente al caso in esame, è possibile affermare con una certa sicurezza che fosse al corrente delle pratiche vegetariane seguite da molti pitagorici, proprio perché ne facevano apertamente mostra in qualità di uno dei tanti elementi utili per sottolineare la superiorità del loro genere di vita.
- 24 Una ricostruzione del ciclo fisico del cosmo – e delle fasi che qui non menziono – è offerta da Trepanier, 2003, p. 1-57.
- 25 Per il ciclo del *dáimon* cfr. DK 31 B115, 117-120, 126. Per la condanna dell’omicidio e, da qui, l’invito ad astenersi da sacrifici cruenti e dal mangiare carne cfr. DK 31 B128, 136-137, 139. Ai fini dell’indagine che si sta conducendo, non entro nel più ampio problema di stabilire cosa Empedocle intendesse connotare con il termine *dáimon*: mi limito, semplicemente, a considerare la questione dal punto di vista della purificazione che tale entità può ottenere nel caso in cui l’uomo di cui fa parte non si cibi di carne.
- 26 Come rileva Balaudé, 2010, p. 105-128, le questioni fisiche del poema *Sulla natura*, forse più del ciclo del *dáimon*, sono essenziali per fondare e per comprendere “la parenté du vivant” – e, con essa, la prescrizione di non uccidere – illustrata nelle *Purificazioni*: da qui la giustificazione del vegetarianismo.
- 27 Per la condizione felice che è possibile ottenere seguendo i precetti del poema *Purificazioni* – tra cui, quindi, l’astensione dalla carne – cfr. DK 31 B113, 132, 146-147. Empedocle afferma di essere stato, nelle precedenti esistenze, un fanciullo, una fanciulla, un arbusto, un uccello e un pesce (DK 31 B117): non una pianta qualsiasi, ma un “arbusto” (*thámnos*). In un frammento, egli ritiene che alberi e arbusti, tra tutti l’alloro, siano i vegetali migliori perché gli uomini eccellenti, dopo la loro morte, si trasformano talvolta in tali tipi di piante: ne consegue l’invito a non cibarsi di alloro (DK 31 B127, 140).
- 28 Per Empedocle come pensatore da cui Platone prende le distanze cfr. O’Brien, 1997, p. 381-398.
- 29 Per il *Timeo* come riscrittura di un trattato *Sulla natura* presocratico si rinvia alle osservazioni di Naddaf, 1997, p. 27-36.
- 30 Per quanto riguarda la polemica condotta silenziosamente nel *Timeo*, senza cioè nominare di persona i bersagli o le dottrine a cui opporsi, Platone avrebbe in questo modo evitato di concedere spazio ad altre correnti di pensiero o figure di intellettuali così da suggerire che esiste solamente un’unica filosofia, quella platonica. Per esempio, la fisica del *Timeo*, la quale è teleologicamente orientata e presuppone una netta separazione tra la causa (le idee) e i fenomeni (il causato), si oppone manifestamente a quella atomista, la quale è deterministica e ritiene che la causa sia presente all’interno di ogni ente generato:

- eppure, Platone non fa alcun accenno esplicito né a Leucippo né a Democrito. Non serviva, infatti, una disamina in parallelo tra le due filosofie, ma era sufficiente focalizzare l'attenzione sulla superiorità di quella platonica al fine di mostrare, per contrasto, le generiche negatività di altre dottrine dissimili: evitare di menzionare direttamente le concezioni che elevano il vegetarianismo a pratica utile per purificare l'anima farebbe allora parte di questa 'strategia' adottata da Platone nel *Timeo*. Per queste ultime osservazioni circa le ragioni del silenzio dell'atomismo (e, più in generale, dei principali bersagli polemici di Platone) nel *Timeo* cfr. Cordero, 2000, p. 7-16.
- 31 La descrizione della natura del cosmo e degli enti che ne fanno parte assume in certi casi un valore prescritto-normativo perché viene illustrata la disposizione migliore (imposta dal disegno divino che guarda al modello intellegibile), viene dunque mostrato ciò che sarebbe opportuno seguire, favorire, rispettare, ottenere. Questa impostazione emerge chiaramente, ad esempio, dalla *Repubblica*: la descrizione della città perfetta suggerisce la necessità di adeguarsi a una costituzione come quella delineata da Socrate, Glaucone, Adimanto perché rappresenta la disposizione migliore per la città (ricavata dal "paradigma che è in cielo", ossia dal modello noetico – R. 592b2). Analogamente, allora, favorire i vegetali per il sostentamento del corpo e dedicarsi allo studio delle idee per elevare la propria anima rappresentano comportamenti da seguire *necessariamente* in quanto rispondono al disegno intelligente che predispone al meglio ogni cosa (permettono agli uomini di raggiungere il pieno benessere, rispettivamente, per il corpo e per l'anima). Per le caratteristiche del nesso descrizione-prescrizione in Platone cfr. Zuolo, 2009.
- 32 Per il fatto che gli uomini sono stati plasmati per conoscere, cioè sono nelle condizioni ontologiche di scorgere la presenza dell'intelligenza nel mondo sensibile e di ricavarne gli opportuni corollari (costruire un genere di vita dedito allo studio delle idee e a una condotta virtuosa perché significa sviluppare appieno la natura umana razionale, stabilita dagli dèi), cfr. Ferrari, 2008, p. 84-104. Per una dialettica tra Platone e altri intellettuali cfr., solo a titolo d'esempio, Furley, 1989, p. 14-26; Morel, 2002, p. 129-150; Jouanna, 2007, p. 9-38; Duhot, 2008, p. 237-256. Si veda anche *supra*, nota 28.
- 33 Per le testimonianze cfr. Isnardi Parente, 1981, frr. 53, 220, 252. Per la professione del vegetarianismo da parte di Senocrate e il suo rispetto di altre norme di vita pitagorica cfr. Dillon, 2003, p. 149-150.
- 34 Sulla città sorta per appagare solamente i bisogni necessari (in cui è prevalente una dieta vegetariana) in contrapposizione a quella che si sviluppa per rispondere all'amore per il lusso (in cui è diffusa anche una dieta a base di carne) cfr. Painter, 2013, p. 121-132. Per l'ostilità di Platone nei confronti del mare, che emerge soprattutto dalle *Leggi*, cfr. Luccioni, 1959, p. 15-47.
- 35 Per tutto quanto detto finora rinvio a Dombrowski, 1984, p. 58-64, il quale suggerisce di interpretare alla luce del problema 'teoria-prassi' la mancanza, nei dialoghi di Platone, di un punto di vista uniforme circa la preferenza per una dieta vegetariana rispetto a una a base di carne: la coesistenza tra un piano ideale (e preferibile) e uno storicamente determinato (e da perfezionare) rappresenta infatti motivo di costante tensione in Platone. In tal senso, il vegetarianismo sarebbe, per Platone, una pratica ideale, sebbene non possa essere sempre applicata in ogni caso empirico e contingente, da qui l'apertura verso il cibarsi anche di carne. Per ulteriori discussioni sul valore dell'alimentazione in Platone – in relazione anche al problema della natura degli animali – cfr. anche, solo a titolo d'esempio, Haussleiter, 1935, p. 184-198; Sorabji, 1993, p. 9-12, 154-155.
- 36 Il pensiero di Platone contiene certamente punti irrinunciabili e fondamentali che rappresentano il cuore della sua dottrina (ad esempio l'esistenza delle idee, la centralità dell'anima, la necessità di un impegno politico dei filosofi): tuttavia, la sua filosofia non tratta tali tematiche come dogmatiche, bensì come passibili, da dialogo a dialogo, di essere sottoposte a dubbi, ripensamenti, riletture, precisazioni. In questo modo, la tesi presente in un dialogo non viene ripresa acriticamente e ulteriormente sviluppata in un altro dialogo, ma ogni volta sottoposta a un nuovo esame anche in relazione all'intento principale della singola e differente discussione. Per tutto questo cfr. Vegetti, 2003, p. 66-85.