

Aniello Montano

IL «PRISMA A SPECCHIO» DELLA CULTURA PRESOCRATICA

In pochi altri settori della storia della filosofia si è manifestata con la stessa insistenza l'assolutizzazione di un metodo della ricerca e sono stati difesi con forte determinazione i risultati così conseguiti, come nello studio dei cosiddetti presocratici. Gli specialisti di questo settore, dall'Ottocento in poi, fatta salva qualche lodevole eccezione, avendo accolto il metodo «storiografico» utilizzato da Aristotele nel libro A della *Metafisica*, hanno letto le testimonianze ed i frammenti relativi ai primi pensatori greci per lo più come dei «balbettamenti», come primi avii semplicistici, come ingenui conati, puri e semplici «precorrimenti» della geniale soluzione offerta da Aristotele al problema della comprensione «metafisica» della realtà. L'accoglimento del canone ermeneutico dello Stagirita ha conseguentemente determinato il privilegiamento del lessico in cui Aristotele veniva «traducendo» i termini usati da quei pensatori. Accolte come testimonianze storicamente veritiere ed attendibili le riconsiderazioni teoriche cui il filosofo di Stagira sottoponeva l'opera di quei primi pensatori, si è venuto componendo in un lungo arco di tempo un quadro complessivamente unitario, anche se articolato, della cultura presocratica. Considerati in tale ottica interpretativa, tutti quei sapienti, seppure inconsapevolmente, avrebbero avuto in mente quello che poi sarebbe stato il problema filosofico per eccellenza nella produzione di Aristotele: comprendere la multiforme varietà del reale. La metafisica diventa, pertanto, l'orizzonte esclusivo entro cui racchiudere la riflessione dei pensatori greco-arcaici.

La fedeltà, talvolta acritica, all'insegnamento del grande maestro di Stagira ha di fatto determinato un eccessivo restringimento dell'ambito della ricerca attribuito ai presocratici, finendo con il sacrificare sull'altare della metafisica altri interessi da questi coltivati in altri campi del sapere e talvolta con matura consapevolezza e con brillanti e duraturi risultati. Da alcuni anni, la storiografia filosofica avverte l'insufficienza di quel canone ermeneutico ed indirizza le proprie ricerche in settori finora trascurati o poco frequentati dal sapere presocratico. Oppure riconsidera con strumenti metodologici diversi da quelli aristotelici gli stessi frammenti e le stesse testimonianze, evidenziando anzi l'intenzione teorica e non prettamente storiografica sottintesa alla lettura aristotelica. L'effetto che è derivato può essere paragonato a quello prodotto dalla scomposizione spettroscopica di una fonte luminosa apparentemente monocromatica: un caleidoscopio di forme variopinte. La «forma» metafisica

del sapere presocratico viene integrata o sostituita con «forme» di sapere diverse che finora, quand'anche considerate dalla storiografia filosofica, erano certamente ritenute presenze sporadiche, poco significative e per lo più «eccentriche» rispetto al «centro» metafisico su cui si riteneva ruotasse la cultura greco-arcaica.

Un documento significativo dello slargamento d'orizzonte di questa cultura è rappresentato dal volume collettaneo curato da Antonio Capizzi e da Giovanni Casertano: *Forme del sapere nei Presocratici* (Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987). Capizzi e Casertano rappresentano nel panorama della storiografia filosofica relativa ai presocratici due punti di riferimento difficilmente eludibili. Accogliendo la tesi calogeriana della coalescenza di essere, pensiero e parola, ed utilizzando i risultati delle ricerche dell'americano Havelock, diffuse e proseguite in Italia da Bruno Gentili e dalla sua scuola, Capizzi, nella lettura dei presocratici, dedica maggiore attenzione ai problemi del linguaggio, alla corrispondenza tra il lessico di quei sapienti e quello utilizzato dai poeti precedenti, da Omero ad Esiodo ad Archiloco, per desumere dalla costatata correlazione linguistica l'appartenenza dei poeti più antichi e dei sapienti «prepericlei» alla stessa cultura mito-teologica. L'utilizzo di un linguaggio ancora ignaro dell'uso predicativo del verbo essere, per Capizzi, non mette in grado questi sapienti di procedere alla formalizzazione ed alla concettualizzazione del loro sapere. Essi utilizzano ancora formule analogiche nei loro discorsi, e quand'anche osservano la natura non lo fanno con l'occhio dello «scienziato», ma con l'intento del «politico» che vuole stabilire un rapporto paradigmatico tra «ordine della natura» ed «ordine della società». Perciò i frammenti delle loro opere vanno letti in chiave politica e considerati come espressioni di prese di posizione rispetto ai problemi delle società in cui quei sapienti vissero ed operarono. Molti di essi, infatti, furono «capi» delle loro città, altri svolsero, comunque, ruoli politici di rilevante importanza. La politica diventa, in tal modo, la «categoria» privilegiata da Capizzi nella ricerca storiografica. E rimane (forse) l'unica ritenuta adeguata alla comprensione dei «prepericlei», nonostante l'insistenza dello storico nell'affermare che con la sua lettura intende *integrare* la politica alle altre forme del sapere già evidenziate nella cultura presocratica. L'interpretazione politica però, già da sola assolve ad un ruolo importante. Vale a contestualizzare questi autori all'interno delle loro città, strappandoli al destino di figurare come momenti «necessari» di uno sviluppo logico-ontologico di un'astratta *Idea* e, quindi, al pericolo di essere considerati come semplici «categorie» indicanti le varie tappe dello svolgimento di una «storia ideale» che non ha più niente a che fare con la storia reale di quegli uomini e con le problematiche vive e concrete della loro epoca. Restituisce, inoltre, a ciascuno di essi un tratto importante, anche se parziale, della sua fisionomia e contribuisce a recuperare una solida base storica da cui partire per ogni ulteriore impegno di ricerca indirizzato a ricostruire in modo più complessivo il loro profilo intellettuale ed umano.

Casertano, da parte sua, approfondendo alcune intuizioni di Martano e di De Santillana, ed estendendone l'utilizzo, giunge ad una originale ed interessante interpretazione dei presocratici. Partendo dalla tesi di Bruno Snell, secondo cui non sempre processo logico-linguistico ed evoluzione dei contenuti del pensiero procedono di pari passo, ritiene che l'uso di un linguaggio echeggiante ancora formule e costrutti della letteratura precedente non ha affatto impedito ai pensatori presocratici di elaborare «forme del sapere» che, seppure includono la politica, hanno come punto di riferimento privilegiato la comprensione della realtà, intendendo con questo termine tanto l'uomo nelle manifestazioni sensitivo-intellettive e patico-emozionali della sua struttura organica, quanto il cosmo ed i processi della sua formazione e continua trasformazione. Utilizzando una tale chiave di lettura, Casertano fornisce un significativo contributo alla rilettura di molti autori di quel complesso «universo» culturale rappresentato dai Sofisti, evidenziando la molteplicità degli interessi ed il rigore «metodologico» presenti in molte delle loro analisi. Risultati altrettanto significativi ed originali Casertano consegue nella lettura della opera parmenidea e dei frammenti di molti presocratici, soprattutto di quei frammenti relativi ai «piacere», al «desiderio», all'«amore» ed alla «morte».

Intorno a Capizzi e a Casertano si sono formati negli ultimi anni due gruppi di giovanissimi allievi che, muovendosi sulla linea ermeneutica dei rispettivi maestri, hanno avviato una serie di ricerche su figure e temi della cultura presocratica, alcune delle quali sono state raccolte nel volume di cui stiamo discutendo. Si tratta certamente di un'iniziativa coraggiosa che va salutata positivamente sia perché segna l'ingresso ufficiale nell'ambito della ricerca scientifica di un consistente gruppo di giovani neolaureati, sia perché ripropone la cultura presocratica come argomento privilegiato di studio. Per quanto negli ultimi anni non sia mancato un certo interesse per i pensatori del VI e del V secolo a.C., non si può certamente dire, infatti, che in Italia a questi autori sia stato riservata la stessa attenzione dedicata loro negli altri paesi. La pubblicazione di questo libro va accolta con piacere, però, soprattutto per l'apprezzabile contributo scientifico, ed in alcuni casi vermante significativo, offerto da questi giovani studiosi alla conoscenza degli autori studiati. Certo, a volerli evidenziare, non mancano in alcuni contributi qualche passaggio ancora «acerbo» e qualche indizio di una «fedeltà» ai maestri talvolta anche marcata. Ma gli spunti originali offerti da molti di questi giovani studiosi e la sicura padronanza da parte di tutti nella trattazione degli argomenti affrontati testimoniano decisamente a favore della scelta di Capizzi e Casertano.

L'intento programmatico del volume, come si legge anche nella «Premessa», è rivolto alla riaffermazione del principio secondo cui nella cultura presocratica sono individuabili diverse «forme di sapere». Ciascuno dei due gruppi, ovviamente, si impegna ad evidenziare quelle più consone alla propria sensibilità culturale ed alla propria metodologia di ricerca. Pur tesi a realizzare lo stesso fine, i due gruppi si muovono, però, seguendo ognuno il proprio modello interpretativo. Ne risulta un continuo, intelligente, garbato e produttivo con-

fronto tra posizioni ermeneutiche differenti. Confronto di cui il lavoro nel complesso si giova molto, acquistando nel ritmo espositivo una vivacità di andamento che lo rende ancor più piacevole alla lettura.

Il volume si apre con un saggio di Capizzi sul tema *I Presocratici dall'analogia all'apodissi*. Con la maestria e la finezza che gli si debbono riconoscere anche quando non si dovesse convenire su certe sue impostazioni metodologiche o su certi esiti delle sue ricerche, Capizzi procede ad una «messa a punto sulla presenza o meno di formule apodittiche (implicanti dimostrazioni) negli autori discussi». Il fine implicito nel discorso di Capizzi è quello di dimostrare l'appartenenza di molti dei presocratici alla cultura sapienziale e prefilosofica. Dall'analisi del linguaggio e dai modelli argomentativi usati da quei sapienti — argomenta Capizzi — si può misurare il loro maggiore o minore distacco dalla cultura mito-poetica della tradizione orale e, di conseguenza, la maggiore o minore partecipazione alla cultura razional-filosofica. Schematizzando, così potremmo riassumere le argomentazioni di Capizzi. Nei poemi omerici le analogie hanno sempre e soltanto valore mitico, giammai valore apodittico. Sono formule comparative in cui l'elemento significativo a livello speculativo è il primo termine. Termine che indica sempre esseri umani o divini, mai concetti astratti frutto di generalizzazioni dell'intelletto. L'apodissi come struttura dimostrativa allo stadio maturo si presenta soltanto con Zenone e Melisso. Tra Omero ed i due «allievi» di Parmenide si situano i Presocratici: Anassimandro, Senofane, Eraclito, Parmenide, Empedocle, Diogene ed Anassagora. All'interno di questo gruppo, però, va operata un'altra suddivisione tra pre-periclei (Anassimandro, Senofane, Eraclito ed Empedocle) e periclei (Anassagora e Diogene). Nelle opere dei primi — sostiene Capizzi — con «forte probabilità» va esclusa la presenza dei procedimenti apodittici, mentre nell'opera dei secondi è possibile rintracciare alcuni esempi di tali modelli. Un caso a parte è rappresentato da Parmenide. Vissuto lontano da Atene, l'Eleate lascia «trasparire» una certa tendenza al ragionamento dimostrativo. Per Capizzi, però, tale tendenza non è realizzata, in quanto in tutti i passi in cui si potrebbero scorgere procedure dimostrative le premesse sono sempre fondate sui miti e non su generalizzazioni concettuali. E che si tratti di miti e non di metafore mitiche, Capizzi lo dimostra evidenziando la continua corrispondenza del linguaggio parmenideo con quello omerico. Per Capizzi, insomma, l'argomentare logico, e con esso la filosofia, prende le mosse con Diogene ed Anassagora, si sviluppa con Zenone e Melisso e si eleva ai massimi livelli con Gorgia e Platone. Rifiutando la tesi rivendicante la non perfetta coincidenza nella cultura presocratica tra forme del linguaggio e modelli rappresentativi, da una parte, e contenuti del pensiero, dall'altra, Capizzi esclude la presenza della «filosofia» dalle «forme del sapere» di una grossa parte dei pensatori presocratici. Con l'acribia filologica che sempre distingue ogni suo lavoro, Capizzi ha posto l'accento sugli elementi di continuità linguistico-argomentativa che lega la cultura pre-periclea alla più antica poesia epica.

In altre occasioni abbiamo già avuto modo di fare qualche osservazione circa il privilegiamento del metodo linguistico nell'esame dei frammenti dei Presocratici, segnalando come — a nostro avviso — non possa essere considerato sufficiente la constatazione dell'assenza delle procedure argomentative dell'apodissi per considerare tutto il sapere pre-pericleo descrittivo e privo di ogni valore filosofico-scientifico. Prima di fare qualche ulteriore considerazione, però, ci pare utile ripercorrere velocemente i contenuti del saggio di Lidia Palumbo su *Momenti della riflessione sulla sapienza nel pensiero greco-arcaico*. A questo saggio, infatti, sembra affidato il compito di offrire un primo «spaccato» sui risultati conseguibili nello studio della cultura greco-arcaica utilizzando l'altro modello ermeneutico che vede nei Presocratici fondamentalmente, ma non esclusivamente, dei filosofi-scienziati impegnati a mettere a punto metodi di ricerca atti a favorire la comprensione della realtà. Per la Palumbo, infatti «il concetto di sapienza e il concetto di realtà sono, nella filosofia dei 'presocratici' indissolubilmente legati. Non c'è sapienza che non sia comprensione della realtà, di questa realtà naturale in cui tutti da sempre siamo». Questa «forma di sapere», inoltre, (per esempio in Eraclito, e non solo in Eraclito) non tollera la cultura sapienziale espressa dalla poesia di Omero, di Archiloco, di Esiodo, o la multi-scienza — anch'essa di derivazione omerica — di Pitagora, di Senofane e di Ecateo. Con la «filosofia di Eraclito» — sostiene la Palumbo — il sapere giunge ad un «alto livello di problematizzazione» e registra «l'enorme distanza» esistente tra la conoscenza, che è comprensione della «vera» natura delle cose e «quell'idea di origine omerica che identifica immediatamente il sapere con l'esperienza». Eraclito, infatti, polemizza fortemente contro quanti identificano «la condizione di *chi c'è*, di chi è presente e quindi vede e sente, con *chi sa*, di chi comprende quello che vede e sente». Per questo, non solo bolla come inutile e dannoso il sapere acquisito dagli uomini per ispirazione degli dèi, di quei dèi che tutto sanno perché tutto vedono, ma squalifica anche il sapere «estensivo», frutto di una meccanica raccolta di dati e tipico di quella concezione della conoscenza che oggi definiremmo di stampo puramente empiristico. Il vero sapere per Eraclito — continua la Palumbo — è quello «intensivo», il sapere che fa coincidere la saggezza con la comprensione della *ratio* per la quale tutto è governato da tutto, che invita, cioè, a «concentrarsi nella comprensione del significato profondo della natura delle cose, che è comprensione della legge universale e unitaria del loro accadere», cioè del *logos*.

Per la Palumbo «si tratta di un'idea di saggezza assolutamente originale nella sua essenza». Di una saggezza che riesce a scorgere *complessità* e *ambiguità* laddove con la sensazione non si coglie che *semplicità* e *chiarezza*, che rivela la presenza di una *relazione* laddove l'occhio non vede altro che *opposizione* e che evidenzia *identità* ed *unità* dove sembra esservi soltanto *differenza*. Lo strumento di questa «rivoluzionaria interpretazione della realtà» operata da Eraclito va individuata nel pensiero inteso come un «insieme di strutture regolate dalla stessa legge della contraddizione che è comune alle cose e che permette alle cose di essere pensate».

Siamo così agli antipodi di quanto affermato da Capizzi. Nell'esame dei frammenti del pre-pericleo Eraclito, la Palumbo, infatti, segue la linea ermeneutica di quanti ritengono di potervi individuare una teoria della conoscenza ormai matura e consapevole, completamente affrancata da ogni soggezione al mito e da ogni forma di sapere fondata esclusivamente sull'empiria. Pur concordando con Capizzi sulla convinzione che in Omero e in Esiodo è riscontrabile esclusivamente un sapere mitico che confida nella certezza dell'origine divina della sapienza, la Palumbo esclude che tale forma di sapere permanga nei «filosofi presocratici». Lo sforzo di affrancamento dal mito, per la studiosa, si registra a partire da Senofane ed Alcmeone, da Ecateo ed Erodoto. Già questi autori avevano saputo costruire un nuovo modello di sapere, fiducioso nella possibilità di una conoscenza tutta umana, fondata sull'esperienza: «un sapere 'laico' perché naturalistico nei contenuti e 'profano' perché accessibile a tutti i ricercatori». Con Eraclito, poi, entra in crisi anche questa fiducia nella verità immediatamente attestata dalla *autopsia* e viene emergendo una maggiore consapevolezza del complesso rapporto che intercorre tra *esperienza* e *verità*. Anche se il senso di questo rapporto trova una «rigorosa impostazione» solo nel proemio del poema parmenideo. Accogliendo l'interpretazione di Casertano, infatti, la Palumbo ritiene che è con Parmenide che l'«antica filosofia greca giunge alla *consapevolezza* di un metodo di ricerca..., alla intuizione del rapporto che *unisce* e *distingue* il piano dell'esperienza quotidiana ed il mondo astratto della verità scientifica».

La sostituzione di un modello ermeneutico con un altro, fermo restando il riferimento ai testi, ha prodotto un vistoso mutamento nel modo di intendere il concetto di *sophia* e nella valutazione del rapporto tra cultura presocratica e cultura epica. Ma, ha evidenziato soprattutto la «complessa» ricchezza di testi giunti fino a noi frammentari ed attraverso «filtri» critici fortemente interessati ad utilizzarli in direzioni teoretiche predeterminate. Ha evidenziato altresì l'esigenza di procedere alla loro lettura con grande cautela, ma anche con una certa «spregiudicatezza», cioè abbandonando, per quanto è possibile, ogni forma di «pregiudizio», non ultimo quello implicito nello schema hegeliano del continuo sviluppo della «vita dello Spirito», in forza del quale tutto quello che precede dal punto di vista cronologico è ingenuo e mitico, e tutto quello che segue è frutto di una razionalità sempre più dispiegata. Non deve sorprendere, perciò, l'utilizzo da parte degli studiosi di una pluralità di moduli interpretativi, né la particolare accentuazione di un aspetto o di un altro della cultura presocratica. Anzi, «vie» diverse mettono capo a risultati differenti, che però non sempre e comunque sono eterogenei, contraddittori o difficilmente integrabili tra di essi. Nel rapporto dei presocratici con la cultura mitologico-poetica, ad esempio, ci pare utile, oltre che corretto, evidenziare i legami, linguistici e non, che collegano questi autori alla cultura sviluppatasi nei secoli precedenti, sia in Oriente che nella Grecia insulare e peninsulare, senza dimenticare, però, che essi sono anche espressione dei mutamenti prodotti dalla forte accelerazione verificatasi tra VII e V secolo nei rapporti militari, commerciali e culturali

tra popoli fino allora troppo distanti tra loro e troppo chiusi nei rispettivi confini. *Conservazione e rinnovamento* del passato si presentano in tal modo come categorie non escludentisi, anzi compresenti, nella cultura presocratica. La conservazione di moduli linguistici, di immagini poetiche, di formule rituali non escluderebbe, in tal modo, il rinnovamento nei modi di pensare la realtà e di rapportarsi ad essa.

Un aspetto di questo complesso intreccio tra residui mitologici ed esigenza di nuove procedure logico-scientifiche sembra emergere dal saggio di Daniela Fannini, *Okeanos. Dallo scudo di Achille alla mappa di Anassimandro*. Le analisi intendono dimostrare fondamentalmente due assunti: 1) che Omero ed Esiodo sono tra loro più vicini di quanto molta storiografia sia riuscita ad evidenziare; 2) che la cultura mito-teologica dei poemi epici insulari e peninsulari condiziona fortemente l'*humus* culturale in cui operano pensatori «più evoluti» come Talete e Anassimandro.

Omero ed Esiodo, pur chiamando gli dèi primigenii con nomi differenti (Oceano e Teti, il primo; Caos, Tartaro, Gea ed Eros, il secondo), attingono, probabilmente, alla stessa tradizione orientale che spesso avvicinava Caos ad Oceano. Le due cosmogonie potrebbero, perciò, essere versioni differenti di un'unica tradizione culturale di origine asiatica. Alla Fannini in particolare interessa provare la seconda tesi. E lo fa, però, dando per scontato ed «indiscutibile» la centralità dell'«interesse scientifico» in Talete e l'utilizzazione da parte di Anassimandro di un «procedimento decisamente scientifico, [che] si distacca notevolmente dalla comune matrice mitologica». Utilizzando una serie di testimonianze antiche e di studi moderni, la Fannini mette in luce una serie di concordanze tra cultura milesia e cultura orientale. In particolare evidenzia la comune origine mitica della rappresentazione del cosmo ricamata su un mantello, così come si ricava da un frammento attribuito a Ferecide di Siro, della scena scolpita da Efesto sullo scudo di Achille, così come è descritta da Omero, e della dottrina taletiana dell'acqua come «principio» della realtà. A queste cosmogonie mitologiche, la Fannini, sulla scorta della testimonianza di Strabone, collega la descrizione del mondo offerta dal *pinax* anassimandreo. Ma conviene con Vernant (*L'organizzazione dello spazio*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1982, II, pp. 205-206) nell'affermare che, con l'immagine della terra a forma di un cilindro perfettamente immobile al centro dello spazio circostante, Anassimandro ha sostituito allo «spazio mitico» uno «spazio di tipo geometrico», e, «cosa molto importante», lo ha fatto utilizzando «un procedimento decisamente scientifico».

Cesidia Tullio (*Eraclito: polemica e polemos*) estende il principio paradigmatico della contesa-armonia, da Capizzi (*Eraclito e la sua leggenda*, Roma 1979, pp. 59-60) utilizzato per connotare politicamente l'avversione di Eraclito nei confronti di Ecateo, all'analisi dei frammenti eraclitei relativi alla condanna di Omero, Esiodo, Archiloco, Pitagora e Senofane. Se Ecateo è stato condannato dall'Efesio, come ha evidenziato Capizzi, perché considerato cattivo consigliere degli Ioni rispetto all'ipotesi del proseguimento ad oltranza della guerra

contro i Persiani, perché non «operare una *reductio ad unum*», considerando anche tutti gli altri autori criticati da Eraclito come «eventuali cattivi consiglieri» rispetto allo stesso evento storico? In nessuno di questi autori, infatti, è rintracciabile — argomenta la Tullio — un «modello» politico che da Eraclito potesse essere additato agli Efesii per spingerli alla guerra e, quindi, alla eventuale morte in nome della patria. Omero, infatti, aveva cantato l'individualismo eroico ed Archiloco l'individualismo antierico; Esiodo aveva esaltato il pacifismo contadino ed Ecateo un moderatismo ambiguo ed egoistico; Pitagora aveva svalutato la morte eroica e Senofane le virtù agonali. La politica, in tal modo, torna ad essere la «categoria» interpretativa della cultura presocratica e la forma del sapere privilegiata da quei sapienti.

Un intreccio tra scienza e politica emerge, invece, dal saggio di Roberta Marrollo su *Alcmeonte: l'uomo tra osservazione medica e approccio psicologico*. Discutendo con agile spigliatezza le testimonianze e i frammenti relativi al Crotoniate, la studiosa conclude affermando che Alcmeone fu «un vero scienziato» non solo per alcuni risultati specifici delle sue indagini, ma anche e soprattutto per l'impostazione metodologica delle sue ricerche. Convinto, infatti, della limitatezza e della ineshaustività della conoscenza umana, Alcmeone appronta un metodo ermeneutico utilizzando l'«indizio», l'«ipotesi», la «congettura» e la «prova», il *tekmaíresthai*, appunto. Alle pratiche magiche e superstiziose della tradizione, il medico Alcmeone oppone un'accurata indagine dei mali, basata sull'osservazione della struttura anatomica e fisiologica dell'organismo umano. E lega *fisiologia* e *psicologia* ben comprendendo lo stretto rapporto che unisce i meccanismi della sensazione all'atto del comprendere. L'attenzione teorica e pratica per i problemi medici non comporta, però, un disinteresse per i problemi politici della città. Anzi, Alcmeone, eccellente fisiologo, è anche un acuto ed intelligente teorico della politica. Contro quanti ritengono che l'apparato lessicale utilizzato nel frammento 4 DK per definire le condizioni della malattia e della salute (*monarchia, isonomia, symmetris, krasis*) è tratto dal linguaggio politico del tempo ed è applicato alla medicina, la Marrollo, con Capizzi, sostiene che quel linguaggio esprime, invece, un *paradigma* che Alcmeone trae dalla medicina per applicarlo alle situazioni politiche della città. Dalla sua esperienza di medico, Alcmeone trarrebbe il modello politico del temperamento dei gruppi sociali all'interno della *polis*.

Con Assunta Izzo, il ventaglio delle «forme del sapere» individuabili nella cultura presocratica si allarga per includere musica e matematica. Discutendo, appunto, su *Musica e numero da Ippaso ad Archita*, la Izzo ricostruisce con chiarezza espositiva e con precisione tecnica i contributi offerti dai pitagorici alla comprensione del rapporto tra arte musicale e scienza dei numeri. Se Pitagora da un'antica tradizione è presentato come il sostenitore del valore catartico della musica, considerata quale strumento di disciplinamento delle passioni, certamente furono i pitagorici successivi a considerare la musica come la scienza dell'armonia che stabilisce rapporti numerici e, quindi, matematici tra i toni musicali. Le due discipline, pertanto, si sono sviluppate in una sorta di coale-

scienza che consente di rivendicare tranquillamente un significato musicale ai concetti matematici e di affermare l'emergere di importanti teorie matematiche in rapporto allo sviluppo di dottrine musicali.

Muovendosi lungo la linea interpretativa di Havelock e di Capizzi, Flaminia Martinelli (*Fra Omero e Pindaro: Parmenide poeta*) enuclea tutte le possibili concordanze di lessico e di immagini tra il poema parmenideo, i poemi omerici e la poesia pindarica, per ribadire sia la tesi havelockiana secondo cui l'Eleata occupa una posizione di cerniera tra la «cultura orale» e la «civiltà della scrittura», sia la tesi capizziana secondo cui Parmenide va inserito all'interno della cultura mito-teologica facente uso delle figure tipiche della «logica» poetica. Il «ragionamento» parmenideo, per la Martinelli, «si articola mediante azioni mitiche che siano paradigmatiche delle concrete azioni umane», e, per essere «assertorio» e non logico-deduttivo, usa le leggi dell'accostamento musicale e simbolico. Parmenide, insieme ai «protopensatori greci», viene inserito in tal modo nella folta schiera dei sapienti ispirati che si sentivano partecipi del «potere sacrale del poeta» e si servivano della poesia per far giungere il loro messaggio di verità al maggior numero possibile di persone.

L'interpretazione dei presocratici sembra oscillare dunque tra un modello razionalistico-scientifico ed il suo contrapposto mitologico-poetico. Con la conseguenza che il privilegiamento dell'uno o dell'altro potrebbe comportare quasi automaticamente e necessariamente o la messa in ombra di aspetti linguistici tradizionali o la scarsa considerazione di significativi contenuti innovatori. L'esemplificazione più appariscente della parzialità dell'una o dell'altra chiave di lettura è rappresentata dalle varie interpretazioni dei «poemi» empedoclei. A chi riteneva che il pensiero dell'Agrigentino andasse compreso utilizzando esclusivamente un'interpretazione di tipo magico-religioso e a chi, al contrario, riteneva che «il preteso pitagorismo ed orfismo di Empedocle è chiaramente una distorsione storica», si sono opposti quanti ritengono, invece, che in Empedocle ci sia uno scienziato-filosofo che segue o precede un mistico ed altri che pensano che ci siano «un filosofo ed un mistico fusi».

Un interessante contributo a meglio comprendere il rapporto tra *poema fisico* e *poema lustrale* in Empedocle è offerto dal saggio di Ernesto Ruocco su *Daimon, Sphairos, Ananke. Psicologia e teologia in Empedocle*. Per Ruocco il rapporto tra i due poemi deve essere studiato e compreso al di fuori della supposta contrapposizione tra il «razionalismo» dei *Peri physeos* ed il «profetismo misticheggiante» dei *Katharmoi*. L'apparente diversità delle due opere va intesa come effetto della «differenza di angolazione prospettica», come risultato di una «diversità di piani speculativi». Per Ruocco, entrambe le opere fanno riferimento allo stesso «cosmo nella sua vicenda ciclica e dialettica, considerato ora *sub specie temporis*, ora *sub specie aeternitatis*». Spia eloquente di questo doppio modo di rapportarsi al cosmo è proprio la psicologia empedoclea. Aezio - per Ruocco - intanto può affermare una volta la mortalità dell'anima (31A85 DK) ed un'altra volta l'immortalità (31A85a DK) in quanto usa il termine anima in due accezioni diverse. La prima volta fa riferimento all'anima come equili-

brato rapporto quantitativo tra i *rizomata* ed intende la morte come effetto della rottura di questo rapporto. La seconda, invece, si riferisce al *daimon* inteso come un «frammento cosciente dell'identità originaria», di quell'unità primigenia dell'«istinto» e dell'«indeterminato» dalla quale esso viene bandito in seguito all'infrazione della legge di *Ananke*. Infrazione individuabile nell'abbandono da parte di questo «frammento cosciente dell'identità originaria» della condotta improntata a *Philotes* per tenere un atteggiamento ispirato a *Neikos* ed incitante all'uccisione ed alla distruzione reciproca. Il *daimon*, pertanto, è «connotabile come una sorta di miscuglio di *Philotes* e *Neikos*», un miscuglio caratterizzato da un equilibrio sempre instabile, giammai egemonizzato né dall'uno né dall'altro principio. Dei sei «principi» di cui è costituita l'anima secondo Empedocle, i quattro di natura materiale (i *rizomata*) quando ad opera di *hormé* sono «miscelati in modo proporzionalmente perfetto nel sangue pericardico» costituiscono il centro della sensibilità e del pensiero. Gli altri due, di natura «se non proprio 'spirituale' quanto meno non materiale», compongono quell'entità imperitura di origine divina, il *daimon* appunto, che «abita» l'uomo e gli consente di orientarsi nella vita pratica. Uomo ed universo, microcosmo e macrocosmo, sono dunque composti ed animati dagli stessi principi: sono cioè, perfettamente corrispondenti e consonanti.

Tale corrispondenza si conferma ancora di più nella dottrina teologica elaborata da Empedocle come parte fondamentale integrante del sistema speculativo. Proprio nelle analisi sul divino, Ruocco ribadisce e comprova con argomentazioni assai sottili ed articolate la tesi secondo cui anche il «pre-pericleo» Empedocle è ormai fuori dalla cultura mito-teologica dei grandi poemi epici. È convinto, infatti, che l'Agrigentino «sulla scia della grande lezione milesia, eleatica, ed eraclitea» ha razionalizzato le ingenue concezioni teologiche della *pietas* popolare, improntandole non più al *mythos* bensì al *logos*. Empedocle, per Ruocco, si è liberato completamente dal mito «per attingere il divino alla radice stessa della astrazione nella rarefatta purezza della sua concettualizzazione logica».

Il Dio di Empedocle, infatti, non può essere identificato con lo «sfero», in quanto — come aveva già rilevato Aristotele — questo, mancando di *Neikos* (cioè di una parte dell'essere), non può essere considerato come totalizzazione assoluta dell'essere. La «mente sacra», come viene indicato il dio da Empedocle in B 134, «si identifica essenzialmente con la totalità dell'essere che si articola e si distende nel ritmo quadrifasico del suo processo ciclico. Anzi, si può dire che essa rappresenta l'unitarietà logica del processo stesso e, quindi, in questo senso la *physis* intesa come orizzonte onnicomprensivo della vita cosmica tutta».

Con questa lettura dei poemi empedoclei, Ruocco è ben lontano dal riconoscere la presenza nei frammenti empedoclei di «forme del sapere» diverse da quelle fondate sulle capacità logico-concettuali della mente umana. In tale ottica, infatti, può concludere affermando che «il dio supremo del cosmo empedocleo è dunque il cosmo stesso, assunto nella forma logica dell'astrazione

concettuale come unità sintetica del processo ciclico ed ipostatizzato nella forma dell'*aiòn*, del fondamento spazio-temporalmente comprensivo. Esso è insieme identità e differenza, in quanto contiene al suo interno e lo sfero e la sua sintesi e l'insieme delle cose che sono».

Empedocle, allora, seppure è stato, oltre che filosofo attento ai problemi dell'uomo e della natura, medico, politico, poeta, ispiratore di tecniche finalizzate alla salvaguardia delle messi dai venti battenti la valle akragantina, ha pur sempre praticato queste attività ispirandole alla sua capacità di razionalizzare l'esperienza, anche quando, consapevole della sua statura intellettuale, si atteggiava a sciamano o a divinità che aiuta e soccorre gli umani nelle loro necessità. Come Parmenide, anche Empedocle ha preso a prestito termini, metafore e modelli di comparazioni dai poeti precedenti, ancora molto letti ed imitati: ma come l'Eleata li ha riempiti di contenuti nuovi. Non erano, però, solo i poeti a prestare immagini e linguaggio ai filosofi-scienziati. Erano anche questi ultimi ad offrire contenuti teorici che i poeti del tempo integravano nelle loro opere, o rifiutavano assumendo un forte atteggiamento polemico. Due saggi della raccolta danno conto del diverso atteggiamento tenuto da Euripide nei confronti della cultura anassagorea e di quella sofistico-protagorea.

Dallo sfondo di quell'*hapax* storico che è l'Atene periclea, caratterizzata dal reciproco condizionamento del fervore culturale e dell'evoluzione delle strutture economico-politiche, Tiziana Lombardi (*Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide*) tenta di ritagliare un aspetto significativo della funzione svolta da Anassagora nella formazione e nella diffusione della nuova mentalità. Con un'attenta e puntuale analisi dei testi, la Lombardi evidenzia i molti punti di contatto tra la filosofia anassagorea e la tragedia di Euripide, mostrando la profonda influenza del filosofo sul poeta. La nuova mentalità razionalistica che impronta la metodologia zetetica ed informa la riflessione teorica di Anassagora — per la Lombardi — ha un'eco vastissima e condiziona fortemente la cultura del tempo. Assolve, infatti, ad una funzione essenziale: legittimare dal punto di vista critico-ideologico la ristrutturazione in atto nelle forme della vita economica e della vita politica della città. Proprio per questo suo carattere permea ed impregna di sé il teatro di Euripide, una delle più alte manifestazioni della poesia del tempo, e fa da cassa di risonanza del dibattito culturale in atto nella città.

Antonia Buccolo, a sua volta, nel saggio *Logos dominatore e ingannatore: Ippolito contro Protagora*, parte dalla polemica condotta nel *Teeteto* da Platone contro la dottrina protagorea della «veracità» di ogni *doxa* e la legge come critica riferibile tanto al piano speculativo che a quello politico. Sostenere che tutte le *doxai* sono vere (e che, quindi, non esiste l'errore) conduce alla formulazione di teorie politiche sovvertitrici di ogni morale e di ogni legge civile e, quindi, alla rovina della *polis*. La stessa presa di posizione contro l'insegnamento dei sofisti che, pur costruendo bei discorsi, non sono in grado di rendere *sophrones* i *kakoi*, la Buccolo la individua nell'*Ippolito* di Euripide. La tragedia sarebbe

espressione della ventata antisofistica seguita al crollo dell'ideologia periclea ed avrebbe il valore di denuncia della inutilità dei *logoi* quale strumento di mediazione politica e del loro potere di mistificazione e di inganno all'interno dei rapporti familiari e sociali.

Il libro si chiude con un'originale ed interessante valutazione del significato di uno dei passi più ardui e più discussi intorno alla presenza della matematica nelle opere di Platone. Nel saggio dal titolo *La «chiocciola» di Teodoro e il giovane Teeteto. Una «citazione» pitagorica in Platone*, Casertano mostra come il passo 147d-148b del *Teeteto* possa essere letto quale testimonianza platonica sulla storia della matematica tra V e IV secolo ed in particolare come testimonianza sullo sviluppo della matematica pitagorica di quel periodo. Privilegiando l'aspetto matematico-scientifico della cultura pitagorica, Casertano dimostra come quel passo testimoni la progressiva distinzione metodologica tra «discorsi» — come quelli dei Sofisti — fondati sulla «persuasività», sulla «credibilità» o sulla «verisimiglianza» e «discorsi» — come quelli dei geometri — astratti, formalizzati e basati su rigorose affermazioni razionali. Divaricate le metodologie dei «sofisti» e degli «scienziati», muta anche il *metron*, il criterio di «misura» delle «cose». Platone, infatti, in 169a sostiene che rispetto al sapere scientifico (geometrico ed astronomico soprattutto) il *metron* non può essere il singolo uomo, come voleva Protagora, ma deve essere un criterio universale, valido per tutti. L'importanza di tali affermazioni per Casertano è che esse non riflettono semplicemente convincimenti maturati da Platone, ma valgono come testimonianze relative al pensiero di Teodoro di Cirene. Inoltre la discussione sui numeri irrazionali, condotta in 147d-148b, evidenzia la intenzione platonica di voler distinguere tra la soluzione offerta a tale problema da Teodoro e quella offerta, poi, da Teeteto. Platone, infatti, scrive quando Teeteto, da poco scomparso, ha già realizzato la piena aritmetizzazione del numero, assumendo l'irrazionale all'interno del calcolo. Nella «finzione» del dialogo, invece, fa descrivere a Teeteto giovane il procedimento geometrico attraverso cui Teodoro impostava e semplificava il problema degli irrazionali. In tal modo — conclude Casertano —, Platone non solo ci ha fornito una preziosa testimonianza sulla evoluzione degli studi matematici all'interno della «cerchia» pitagorica, ma ha «storicizzato» anche il processo di maturazione intellettuale del suo geniale amico Teeteto, recuperando e contestualizzando cronologicamente la fase giovanile della sua formazione culturale.

La diversa impostazione metodologica seguita dagli autori dei saggi ha permesso di evidenziare aspetti differenti, varie «forme del sapere», nella cultura greco-arcaica e ci ha permesso di verificare la eventuale compatibilità tra due metodi di ricerca storiografica a prima vista assai distanti tra di essi. Questi, pure laddove sembrano eterogenei fino a presentarsi come incompatibili e sembrano accreditare letture contrastanti o addirittura opposte rispetto ai problemi ancora aperti nell'opera di comprensione dei «presocratici», svolgono probabilmente un lavoro complementare che potrebbe trovare la sua sintesi e fornire una visione più complessiva dell'epoca e degli autori studiati. La diffe-

rente impostazione della ricerca, infatti, permette di cogliere facce diverse ma complementari di un prisma a specchio, dentro cui non pochi storici, nel tentativo di afferrare in modo oggettivo figure e problemi di quell'età, hanno finito per scorgere soltanto il loro profilo intellettuale o il primo avvio di un processo culturale che giunge, poi, a completa maturazione soltanto nelle loro dottrine.

Pierre Leroux e noi

(Convegno del 1990)

Come Pierre Leroux, «noi non facciamo storia per fare storia, noi al contrario studiamo la storia e ci occupiamo del passato *in vista dell'avvenire*». Come lui, «noi non nutriamo sempre della fede nella tradizione della Rivoluzione francese. Noi vogliamo continuare la battaglia». Ma, ancora come lui (e come Péguy), «noi non crediamo affatto che sia cominciata una nuova era nel 1789 o altri simili luoghi comuni, ripetuti a sazietà da cinquant'anni:» scriveva queste cose nel 1839. Lasciando, dunque, trascorrere l'anno delle commemorazioni ufficiali e delle retrospettivi parigine, noi ci incontreremo nell'anno del cinquantesimo anniversario del *De l'Humanité*, che coronava, come degno complemento del *Contrat Social* (così lo esprimeva Lamartine con l'approvazione di George Sand), «la degna continuazione dell'Enciclopedia di Diderot» (così diceva Heine). È anche l'anno del bicentenario delle feste della Federazione che, per esempio, ricongiunsero contro la centralizzazione, in un nuovo Giuramento di Strasburgo, i delegati dell'Alsazia, della Lorena e della Franca Contea.

A quale regione chiedere ospitalità per questo colloquio? Phalsbourg è la patria dei due migliori discepoli, Erckmann e Chatrian, i quali, nella *Storia di un contadino*, sono riusciti in ciò che George Sand aveva intrapreso in *Nanon* e in *Cadio* e cioè nel far alternare la voce di Parigi con la voce delle province, le voci dei soldati con le voci dei civili. E nella Bretagna, dove queste opere ci conducono, Rennes è il capoluogo, dove Leroux, borsista della Città di Parigi, aveva imparato molte cose presso «un patriota della Bretagna, Blin, un vecchio repubblicano, che incontrammo nel carbonarismo». Ma nel cuore dei dipartimenti, in cui fu diffuso «L'Eclaireur», non lungi da Limoges, «la città santa del socialismo», là dove «La Creuse emigrante» ricollegava costantemente la capitale con le campagne più isolate, Boussac è la città dove i repubblicani e i «démoc-socs» del dipartimento della Senna hanno trovato il loro migliore rappresentante dal 1848 al 1851. Fu lì che Leroux aveva pubblicato nel 1846 *La Carrosse de Monsieur Aguado*. Non più ripubblicato da allora, questo dialogo mette sulla scena «di un cabaret parigino» dei proletari e un filosofo (rivale di Socrate), che fa loro scoprire nello stesso tempo l'ingiustizia del capitalismo liberale e la Dichiarazione dei Diritti (quella che Robespierre fece adottare al Club dei Giacobini il 21 agosto 1793).

Resta da citare ancora un autore, Balzac. Egli non credeva, come invece lo credevano Mazzini, Bakunin o Petrachevski, che Lamennais, Proudhon o Fourier avessero più importanza di Leroux e di George Sand. Avendo soppesato come essi «la grande antitesi sociale Parigi-provincia», egli pensava (quando Heine, Bielinki, Marx e George Sand ne dubitavano) che solo lui avrebbe potuto eguagliarli. Convochiamoli tutti e tre a un colloquio dei morti. Dopo aver magnificamente riconosciuto, in *Un grande uomo di provincia a Parigi*, il merito dei «repubblicano-sansimoniani», egli ha cercato in *Beatrice*, in *Il curato di villaggio* e in *Il rovescio della storia contemporanea* di deviare su di un altro binario ciò che si chiamava «il treno filosofico-repubblicano-communico-Pierre-Lerouxico-germanico-deisto-Sandico».

Due nomi, che Dostoievski colloca al primo posto tra i francesi venerati dall'Intelligentsia del suo paese come «i motori dell'umanità». Tradotta in diverse lingue, la dottrina, di cui George Sand era stata la prima «eco», il primo «riflesso», ha ispirato in molti paesi ciò che hanno detto, ciò che gli amici di Petöfi dicevano in ungherese: «Tutti noi siamo francesi». E anche i loro discendenti, fondatori a Budapest nel 1956 del «Circolo Petöfi», o espulsi dalla radio di Praga, nell'estate del 1968, dopo aver lanciato un grido, che restituisce al loro paese la sua priorità: «Il socialismo di Giovanni Hus non è morto!»:

Migliaia di voci ridotte al silenzio. E non solo con la forza: la scuola li ridicolizza con grotteschi appellativi di ignoranza engelsiana (*Scuola romantica, Idealismo, Socialismo utopico*). E questo accade perché la critica francese colloca Leroux tra «i piccoli romantici» e non include George Sand tra «i grandi scrittori». Non si è mai studiato ciò che riuniva, attorno a Leroux o attorno all'*Encyclopédie Nouvelle*, Teodoro Fabas, J. Mongin, Paolina Roland, Teofilo Thoré, Giovanni Alcard, Giovanni Reynaud, ecc., i veri servitori della Rivoluzione francese (il Cenacolo di Balzac: Leone Ciraud, Michele Chrestien, Orazione Bianchon, Goffredo Sant-Hilaire, Camillo Maupin).

Nemici prima di tutto della guerra, contrapposti al «partito della sciabola», cioè al *bonapartismo* e alla «scuola ultrateutonica», essi erano attaccati all'unione europea. Pur sapendo che «l'opera principale della Rivoluzione francese è di aver aperto per tutto il mondo l'era delle *nazioni*». In effetti l'idea di nazione «racchiude esplicitamente nello stesso tempo la libertà e la solidarietà dei cittadini». Ma «l'anima della nostra rivoluzione è il principio di solidarietà». Essa «derivava più da Rousseau che da Helvétius». Tutto sta ad «associare ciò che non lo è ancora: la scuola di Voltaire e quella di Rousseau». Bisogna dunque criticare il liberalismo, l'individualismo e il materialismo, ma tutto questo non basta. Grandi per quando siano Rousseau, Robespierre e i giacobini, è ad una «nuova forma di persecuzione religiosa», è a un «delitto di lesa umanità» che ha condotto «il socialismo cieco», a cui si ispira nel *Contratto Sociale* il capitolo «Sulla religione civile».

Ci auguriamo nel nostro colloquio la partecipazioe di tutti coloro che intuiscono l'interesse di questi splendidi testi, concordanti, inesplorati, accessibili solo in rare biblioteche. Oggi si ripartiscono tra Tocqueville, Proudhon e Quinet i brandelli del patrimonio che, prima del 48, erano stati trasmessi «al nucleo del socialismo» dai figli de *patrioti*, dai nipoti degli ugonotti proscritti, degli ussiti e dei valdesi.

Jacques Viard

N.B.: Per informazioni rivolgersi a:
«Centro Péguy», dipartimento di Filosofia
Università di Lecce