

FRANCESCO LUIGI GALLO

IL «PENSIERO POLARE» DEI GRECI  
ORDINE E ARMONIA / 1

Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



Al pensiero armonizzatore dei greci (dei quali i critici moderni dovrebbero apprezzare la virtù poetica, la capacità di render poetico il mondo, anziché riprovarla come un difetto di analisi sfavorevole al progresso scientifico) noi dobbiamo la prima rappresentazione del mondo veduto in una armonia modellata sulla musica, di un mondo che assomiglia alla lira di Apollo.

L. SPITZER, *L'armonia del mondo*, Bologna 2006, p. 9

## I. *Introduzione*

Il senso ultimo della visione greca della realtà *sembrerebbe*<sup>1</sup> essere racchiuso in un passo del *Filebo* (64d ss.) in cui Socrate spiega a Protarco che «ogni fusione, qualunque sia e comunque sia stata fatta, se non ha in sé *misura* e non partecipa della natura del *commensurabile*, necessariamente rovina i componenti suoi e prima di tutto se stessa». Affinché la mescolanza sia tale, e non un «aggregato indistinto»<sup>2</sup> per usare l'espressione di P. Friedländer, deve mantenere le *giuste* proporzioni e la perfetta simmetria fra i costituenti. Possiamo affermare, infatti, che è bene ciò che è secondo misura, e ciò che è secondo misura è anche bello. La Bellezza è, dunque, l'espressione sensibile del Bene e, in definitiva, della Verità. Ancora Socrate, poco più avanti, continua:

<sup>1</sup> La ragione dell'utilizzo del condizionale sarà chiara al lettore poco più avanti.

<sup>2</sup> P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, Milano 2004, p. 1088. Il grande filologo tedesco spiega così i passi del *Filebo* che qui sono stati presi sinteticamente in considerazione: «Cause di essa [*scil.* della mescolanza] sono allora misura e proporzione. Così il "Bene" cui stiamo dando la caccia ha trovato rifugio nel "Bello", poiché simmetria e proporzione sono i segni della bellezza o, come dice Socrate, "della bellezza e della virtù" (col che non si deve ridurre la bellezza semplicemente a un fenomeno "estetico" e la virtù semplicemente a uno "etico"). Qui tuttavia, come in un simbolo, ci si trova di fronte a un fatto fondamentale: non si può cogliere il Bene in generale "in una singola forma».

SOCR. [...] la misura e la proporzione risultano essere, dappertutto, bellezza e virtù.

PROT. Certo.

SOCR. E anche la verità nella mistione abbiamo detto che è mescolata con esse.

PROT. Certo.

SOCR. Dunque, se non possiamo afferrare il Bene in una Idea unica, dopo averlo colto con tre, ossia bellezza, proporzione e verità, diciamo che questo, come un uno, è giustissimo che lo consideriamo come causa di ciò che è nella mescolanza, ed è a motivo di esso in quanto è bene, che la mescolanza diventa buona.

PROT. Giustissimo.

Giustamente, Reale ha inteso la «coincidenza strutturale fra il Bello e il Bene» come uno «dei tratti più caratteristici della spiritualità e della cultura dei Greci, che si esprimeva in modo caratteristico nella stessa lingua con un termine veramente emblematico: *καλοκαγαθία*»<sup>3</sup>. La giusta considerazione di Reale manifesta in tutta la sua forza la visione greca della realtà che sussume sia il *piano antropologico* sia il *piano ontologico-cosmologico*<sup>4</sup>. Secondo questa *Weltanschauung*, l'ordine cosmico è la risultante di una perfetta e giusta coesistenza delle parti che armoniosamente si accordano fra di loro così come i diversi suoni in un concerto ne formano, in definitiva, *uno* che sintetizza e comprende tutti gli altri. Stando a questa concezione del cosmo il passo del *Filebo*<sup>5</sup>

<sup>3</sup> G. REALE, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 2008, p. 220. Su questo punto si veda anche dello stesso: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte*, Milano 2010, pp. 489-494.

<sup>4</sup> Il contesto dialogico nel quale il passo del *Filebo* sopra riportato s'inquadra è la discussione sul piacere (piano antropologico). Tuttavia «secondo Platone, il bene umano dovrà avere una struttura analoga a quella della realtà in generale [...]», (piano ontologico). Sulla polarità del limite con l'illimitato tornerò più avanti nel corso della trattazione.

<sup>5</sup> Ho letto il passo in questione non tenendo in conto i riferimenti e le

semberebbe custodire l'essenza della visione greca della realtà. Cerchiamo, quindi, di capire se ciò è vero.

## 2. *Le prospettive di Max Pohlenz e Rodolfo Mondolfo a confronto*

«L'impulso faustiano che attrae il Tedesco verso le lontananze infinite è ignoto al Greco», ha scritto Pohlenz in *L'uomo greco*<sup>6</sup>. Vediamo più da vicino come l'insigne storico della filosofia ha motivato il perentorio giudizio sopracitato:

E di fatto anche oggi, per noi uomini del settentrione, quando veniamo in Grecia, nulla è forse tanto sorprendente quanto la chiarezza dell'aria e la pienezza di luce che avvolgono il paesaggio. Anche al chiarore lunare i contorni dei monti più lontani si stagliano con una nettezza quasi conturbante, e si comprende come lo sguardo assuefatto a tale chiarezza ricercasse in ogni campo contorni netti e forme plastiche, e non tollerasse invece le linee sfumate e le immagini incerte.<sup>7</sup>

La particolarissima posizione geografica della Grecia, con la sua luminosità avvolgente e la purezza dell'aria, ha reso possibile, agli abitanti di quei luoghi, vivere e contemplare in tutta la sua bellezza eterna un panorama geografico scandito, con una nitidezza perfetta, in tutti i suoi componenti. Ciò non può non aver influenzato la *Weltanschauung* dell'uomo greco. Pohlenz stesso ha confermato quest'ultima osservazione scrivendo, in una pagina bellissima, queste idilliache riflessioni:

allusioni alla dottrina dei Principî, che considererò invece nella seconda parte di questo studio.

<sup>6</sup> M. POHLENZ, *L'uomo greco*, Firenze 1967, p. 305.

<sup>7</sup> *Ibid.*

Anche al chiarore lunare i contorni dei monti più lontani si stagliano con una nettezza quasi conturbante, e si comprende come lo sguardo assuefatto a tale chiarezza ricercasse in ogni campo contorni netti e forme plastiche, e non tollerasse invece le linee sfumate e le immagini incerte. L'impulso faustiano che attrae il Tedesco verso le lontananze infinite è ignoto al Greco. Non è l'evanescente nazione, ma la πόλις dai miti ben definiti l'ambiente in cui egli sviluppa la sua vita materiale e spirituale. Eternità e infinito non sono per lui parole magiche, rappresentazioni eccelse di cui possa edificarsi lo spirito che aspira verso l'alto; costituiscono piuttosto qualcosa di indeterminato, cui, per prender corpo, è necessaria una delimitazione.<sup>8</sup>

Un indizio che proverebbe le analisi svolte, secondo Pohlenz, è l'abitudine o meglio la *tendenza* innata dell'uomo greco a scansare l'*indeterminato*: sul piano linguistico, infatti, il greco dice «diecimila» invece che «innumerevoli». «Diecimila» è un numero pur sempre *quantificabile* e determinato anche nella sua valenza simbolica.

Una sorta di *horror vacui* caratterizzerebbe lo spirito dei greci. «L'uomo greco è soprattutto un uomo che vede», afferma Pohlenz. Nella luce, e per mezzo di essa, il greco stabilisce il suo rapporto con la natura. Egli, infatti, «vede in un subito tutto l'insieme di cui il singolo fatto percepito fa parte». Infatti «né si appaga della successione esteriore, ma si pone il problema della connessione intrinseca, si chiede il "perché" e l'"a che scopo"»<sup>9</sup>.

La *definizione* delle parti della natura data dalla purezza dell'aria, dalla lucentezza avvolgente di una luce onnipresente nel panorama greco, raccolte in uno sguardo che tende a essere più onnicomprensivo possibile, non poteva non suscitare, nell'uomo greco, la convinzione di far parte

<sup>8</sup> M. POHLENZ, *L'uomo greco*, pp. 305-306.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 311.

di un Tutto armonioso in cui ogni parte è incastrata in un mosaico perfetto. Queste analisi di Pohlenz, seppur nella sintesi a cui le ho costrette, costituiscono comunque un nucleo ben definito al quale si possono ora contrapporre le riflessioni di Mondolfo.

Nel saggio del 1956 su *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Mondolfo si contrappone fortemente al quadro delineato dal «classicismo»<sup>10</sup> e che più sopra ho chiamato *concezione idilliaca*.

Un brano merita qui di essere letto per intero:

Questa [*scil.* l'anima greca] non si chiude tutta nelle forme serene della religione olimpica, con i suoi Dei e i suoi eroi, che le arti plastiche rappresentano quali modelli ideali di bellezza, di armonia, di euritmia: non soltanto altre forme d'arte, di crudo verismo come di agitazione nervosa, di espressione del grandioso e dello smisurato come di rappresentazione del mostruoso e del terrificante, si contrappongono a quelle classiche di Fidia e di altri artisti devoti all'idea della proporzione, dell'armonia e della misura; ma l'arte letteraria rappresenta quel che le arti plastiche e figurative non possono raffigurare, cioè le angosce e i terrori della coscienza religiosa di fronte alle concezioni di mostri e fantasmi malefici e paurosi, sempre misteriosi e mutevoli nelle loro apparizioni di potenze smisurate, informi e tremende.<sup>11</sup>

Quella serenità idilliaca che emerge dalle pagine di Pohlenz che pensa all'uomo greco come un uomo pienamente consapevole, fin dalle origini, della sua posizione in un cosmo armonioso e ben definito, non si ricava dalla lettura delle pagine di Mondolfo, che invece ci presenta lo *spirito greco* tendente «all'eccesso, all'intemperanza, allo

<sup>10</sup> Cfr. R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano 2012, p. 21.

<sup>11</sup> *Ibid.*

sfrenamento delle passioni e della violenza»<sup>12</sup>, in una parola a quell'indeterminazione che Pohlenz riteneva estranea all'*anima classica*.

È interessante notare come il determinismo geografico sia usato da Pohlenz e da Mondolfo per scopi teorici esattamente contrari. L'uno crede che la particolarità del territorio greco, con le sue forme definite, abbia influenzato l'uomo greco nella costruzione della concezione di un cosmo ordinato e ed equilibrato, mentre Mondolfo ha visto, in alcuni aspetti del paesaggio geografico greco, le ragioni dell'«orientamento dei greci verso l'infinito».

Mondolfo, dunque, è pienamente cosciente che l'armonia pensata dai greci ha una natura dialettica: all'indeterminazione e all'eccesso, l'uomo greco, contrappone la ricercatezza dell'ordine, della finitezza e della perfezione delle forme. Un equilibrio dinamico fondato sulla polarità *finito-infinito, determinato-indeterminato, limitato-illimitato*. Ma sull'essenza dialettica dell'armonia greca torneremo più avanti.

Seguiamo ancora Mondolfo nelle sue riflessioni:

È perfettamente vero che le meravigliose creazioni di Fidia e di altri classici rappresentanti delle arti plastiche in Grecia ci presentano figure di mirabile compostezza e proporzione, come è perfettamente vero che l'ideale classico della saggezza e della misura, del nulla di troppo, dell'armonia, della compostezza e dell'ordine razionale ha tutta una lunga serie di affermazioni nella tradizione orale e scritta dei Greci: basti ricordare la poesia gnomica, le sentenze dei sette saggi, le iscrizioni di templi ed oracoli celebri. Ma quell'ideale trae il suo significato e valore precisamente dal suo contrasto con le tendenze all'eccesso, all'intemperanza, allo sfrenamento delle passioni e della violenza che tutta la storia greca ci mostra di

<sup>12</sup> R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, p. 18.

continuo prorompenti nei conflitti fra città, fra classi sociali, fra partiti e fazioni politiche.<sup>13</sup>

Il riferimento di Mondolfo alle «sentenze dei sette saggi» è interessante. Bruno Snell ha tracciato una marcata linea di continuità tra Eraclito, Empedocle, Alcmeone ed Erissimaco: l'idea di armonia, secondo l'illustre filologo, troverebbe origine nel concetto di *sano* – aspetto medico – e nel *giusto* – aspetto morale.

Così scrive Snell:

L'idea dell'armonia in relazione al sano e al giusto ha acquistato molta importanza presso i Greci, così che armonia, ordine, misura hanno per i Greci valore d'ideali e ricorrono in molte massime positive.<sup>14</sup>

Questo testimonia una certa uniformità e omogeneità del concetto greco di armonia che, «come tensione armonica dei contrari», ha trovato fondamento in generi diversi della realtà. Così come «la giusta miscela dei quattro elementi produrrebbe la salute, e il prevalere di uno degli elementi sarebbe causa di malattia», scrive Bruno Snell, allo stesso modo, sul piano morale, le massime «μηδὲν ἄγαν» («nulla di troppo») e «μέτρον ἄριστον» («la misura è la cosa migliore») manifesterebbero la realizzazione della giustizia, intesa come armonia ed equilibrio delle parti.

Da questo angolo visuale si può affermare che i Greci sono stati consapevoli delle polarità della realtà fin da subito, anticipando di gran lunga raffinate teoresi filosofiche che in seguito l'avrebbero fondate filosoficamente. Ritorniamo ora alle analisi di Mondolfo. Alla finitezza e perfezione delle

<sup>13</sup> R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, p. 18.

<sup>14</sup> B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 2010, p. 237.

quali ha parlato Pohlenz, Mondolfo contrappone il costante superamento del limite a cui era incline l'uomo greco<sup>15</sup>:

Ora lo spirito ellenico è appunto in se stesso anche spirito di esploratori: l'attività dei suoi navigatori offre nel campo della pratica (che è però sempre, come dice Aristotele nel luogo ricordato, pratica e teoria a un tempo) la preparazione e il modello alla attività intellettuale dei suoi pensatori, creatori del concetto e della teoria dell'infinito.<sup>16</sup>

E più oltre conclude il discorso con queste considerazioni:

Ed ecco che, nel seguire lo stimolo della curiosità teoretica, accanto ed oltre quello della finalità pratica, gli arditi navigatori greci, come già i loro predecessori achei ed egei (di cui essi continuavano l'esempio e raccoglievano le tradizioni), si sentivano sospinti sempre a procedere al di là dei limiti già raggiunti, quando questi non fossero risultati effettivamente invalicabili, e indotti ad arrestarsi [...]. In tal modo l'attività esploratrice dei navigatori era fonte e stimolo continuo al concepimento dell'infinito.<sup>17</sup>

Si capisce bene, dopo la lettura di questi passi, come la prospettiva di Mondolfo sia esattamente contraria a quella di Pohlenz. Per il primo le miriadi di stelle che brillano nella notte suscitano «l'immagine di uno scintillare di luci innumerevoli» causando una «impressione dell'immenso» nello spirito dell'uomo greco; per il secondo, invece, «nel cielo notturno, in tutta la Grecia, ciascuna stella brilla di una luce sua e ben ferma. Non c'è dunque da stupirsi se, per esaltare lo splendore della bellezza terrena, il paragone pre-

<sup>15</sup> Tendenza fortissima soprattutto negli esploratori.

<sup>16</sup> R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, p. 29.

<sup>17</sup> *Ibid.*

ferito è quello con un astro»<sup>18</sup>. L'uomo greco, per Pohlenz, è come se si imbattesse costantemente in una realtà *finita, determinata* tanto da convincerlo che tutto si esaurisce in un mosaico universale costituito da parti determinate, mentre per Mondolfo la realtà con cui si confronta il greco rimanda sempre a qualcos'altro, e ciò non può non suscitargli il «*sentimento dell'immenso, del sublime, dello smisurato*»<sup>19</sup>.

Le posizioni interpretative di Pohlenz e di Mondolfo sono, dunque, esattamente contrarie. Due strade si sono quindi delineate: l'una, spianata dalla volontà di vedere nella Grecia antica la massima espressione della consapevolezza di un'*armonia cosmica originaria*; l'altra, invece, quella aperta da Mondolfo, ci propone una concezione della Grecia non idealizzata e, contrariamente alla concezione precedente, ci mostra in tutta la sua profondità una visione dell'*armonia non originaria ma derivata da uno scontro tra tendenze psicologiche e ontologiche contrarie*.

Ritengo che la strada aperta da Mondolfo restituisca una concezione fedelissima dello spirito greco, e pertanto, nelle pagine che seguiranno, cercherò di mostrare alcune tappe importanti che chi percorre questa strada necessariamente incontra.

### 3. *L'ordine cosmico*

Lloyd ha scritto che «la cosmologia greca è sempre dialettica» e che «questa non è una caratteristica accidentale o contingente della cosmologia greca, ma l'essenza dell'apporto greco. Quel che distingue la cosmologia filosofica dalla mitologia è innanzi tutto che la prima propone de-

<sup>18</sup> M. POHLENZ, *L'uomo greco*, p. 306.

<sup>19</sup> R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, p. 43.

scrizioni ampie e generali del mondo inteso come un *tutto*, dove l'*ordine non dipende dal volere arbitrario di dei o esseri divini*»<sup>20</sup>. Un ordinamento che dipende dal «volere arbitrario di dèi o esseri divini» non è, evidentemente, ontologicamente fondato e stabile. Stando alla tesi del Lloyd solo la nascita del pensiero filosofico-scientifico ha permesso di scorgere nella natura un ordinamento intrinseco che costituisce il cuore del concetto di *cosmo*. Tuttavia, a tale considerazione di carattere storico si potrebbero contrapporre diverse argomentazioni di carattere antropologico che dimostrerebbero la costitutiva tendenza degli uomini a dare un senso all'universo circostante pensandolo come ordinato. Gli Achilpa, ha spiegato Mircea Eliade<sup>21</sup>, «hanno posto a sostegno del loro mondo» un «palo sacro», che ha la funzione di ordinare lo spazio circostante attraverso un sistema di riferimento fisso. Gli esempi riportati da Eliade potrebbero moltiplicarsi a dismisura, ma basti il caso degli Achilpa per mostrare come la tendenza a ordinare il mondo circostante fornendogli un senso e un orientamento sia più originaria della visione religiosa del mondo (la religione è un derivato dell'esperienza del sacro da cui la religione ha origine) e della concezione filosofico-scientifica della realtà. Ma ecco il punto: la tendenza a ordinare il mondo circostante è più originaria anche della stessa *Weltanschauung* mitologica.

L'antropomorfismo degli dèi è nient'altro che il risultato del tentativo di familiarizzazione dell'uomo con la natura circostante che è già pensata, però, come retta da un ordinamento universale<sup>22</sup>. Se è vero che questa tendenza è

<sup>20</sup> G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari 1993, p. 265.

<sup>21</sup> M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 2013, p. 25.

<sup>22</sup> Vedremo nel paragrafo quinto come questa tesi trovi fondamento nella riflessione di Mondolfo.

costitutiva della natura umana, nemmeno i greci allora ne furono estranei. Avvalorano questa tesi i risultati acquisiti di F. McDonald Cornford.

Secondo Cornford, infatti, «la separazione del mondo in province elementari è anteriore alla nascita degli dèi»<sup>23</sup>. Gli dèi, infatti, «scaturiscono da distinte province della natura: dai quattro elementi e da quei luoghi, come montagne e fiumi, in cui si crede che risiedano potenze e forze misteriose»<sup>24</sup>. Questi versi cosmogonici della *Teogonia* di Esiodo, in questo senso, sono emblematici: «la Terra primo generò pari a lei / Urano stellato perché la coprì completamente attorno / e fosse per gli dèi felici una sede sicura per sempre. / Fece nascere alte montagne, dimore piacevoli di dee, / le Ninfe che hanno la loro abitazione tra i monti dirupati. / E generò anche il mare infecondo che ribolle di gonfi marosi. / Ponto, senza l'aiuto del desiderabile amore»<sup>25</sup>.

In questi versi, scrive Cornford, compare «una divisione del mondo in tre parti (μοῖραι)». Tale divisione è stata armonizzata e ricomposta da Eros, e dalla conseguente unione di Cielo e Terra nacquero<sup>26</sup> gli dèi più antichi. A questo proposito scrive Werner Jaeger:

La sete di causalità che si veniva destando trovava qui appagamento nell'edificio sapiente d'una sistemazione completa della genealogia degli dèi. Ma anche i tre concetti essenziali di una dottrina razionale del divenire del mondo si trovano visibilmente nelle mitiche rappresentazioni, comprese nella

<sup>23</sup> F. MCDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, Lecce 2002, p. 62.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>25</sup> ESiodo, *Teogonia*, 126-132, in Id., *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, a cura di C. Cassanmagnago, Milano 2009, pp. 121-123.

<sup>26</sup> Cornford, più avanti nel suo studio, ricollegherà la divisione di Cielo e Terra alla divisione della tribù totemica in due fratrie esogamiche; cfr. F. MCDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia*, p. III.

*Teogonia*, del caos, spazio vuoto, della terra e del cielo come base e tetto del mondo, che il caos separa, e dell'Eros quale primordiale forza cosmica, creatrice della vita.<sup>27</sup>

Sia il pensiero mitologico greco, sia il pensiero filosofico-scientifico hanno in un comune la tendenza a pensare la natura come un *Tutto ordinato*. Non è il modo in cui le categorie della mitologia e della scienza spiegano e concepiscono differentemente la natura che qui interessa analizzare, ma la comune tendenza sottesa e alla mitologia e al pensiero scientifico a concepire il Tutto come un cosmo. Per questo motivo la conclusione del Lloyd che ho riportato più sopra è, dopo queste precisazioni, poco convincente. L'arbitrarietà caratteristica degli dèi potrebbe essere dipesa dal fatto che la natura, a volte, sembra allontanarsi da linee di condotta fermissime e regolari. Tuttavia, l'ordine cosmico, malgrado deviazioni di regolarità, è riconfermato se la natura viene abbracciata sinotticamente nella sua totalità dallo sguardo dell'uomo. A confermare quanto appena scritto sono le analisi storiche di due importanti interpreti del pensiero antico. Vediamole brevemente più da vicino.

La prima è quella di Mario Untersteiner, che, a questo proposito, ha scritto:

[...] nelle genealogie costituite da Esiodo c'è molta chiarezza. Viene messo in luce il fatto che «le singole cose individuali sono derivate da determinate qualità fondamentali e tipi e così si lasciano comprendere. La confusa molteplicità dei fenomeni viene ricondotta a pochi principî, cosicché possono essere dominati con lo spirito» [cit. tratta da Fränkel]. Mediante lo schema genealogico-teogonico, «entro il mondo dell'essere che è in sé fuori del tempo e senza durata, si forma dal suo sistema un nuovo ordinamento, un nuovo κόσμος mediante un

<sup>27</sup> W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1967, p. .

diverso raggruppamento e un altro equilibrio degli elementi dell'essere». Ma il nuovo κόσμος si attuò entro un lungo periodo di tempo, nel quale Zeus passò da un dominio illegale a una signoria determinata da norme fisse. I singoli dèi diventano aspetti del κόσμος di Zeus, al quale appartengono anche gli uomini, cosicché la loro genealogia s'innesta direttamente su quella divina.<sup>28</sup>

E conclude con questa osservazione fondamentale per la nostra analisi:

L'ordine posto nel cielo si continua in terra con una analoga organizzazione per mezzo di quella giustizia, il cui avvento aveva coinciso con l'affermarsi del dominio sovrano di Zeus.<sup>29</sup>

Per comprendere a pieno quest'ultima citazione tratta dal fondamentale testo di Untersteiner dobbiamo ricorrere ad un altro pilastro degli studi sul pensiero antico, Jean-Pierre Vernant<sup>30</sup>. Secondo l'insigne studioso francese le «teogonie e cosmogonie greche comportano, come le cosmologie che sono loro succedute, storie della genesi che narrano il progressivo emergere di un mondo ordinato»<sup>31</sup>. La formazione del cosmo è dunque il risultato di una lotta e di un trionfo finale.

Vernant, poco dopo, elenca tre aspetti caratteristici della visione mitica del mondo:

1. l'universo è una gerarchia di potenze. [...] Il suo ordine, complesso e rigoroso, esprime relazioni tra agenti; è costituito da rapporti di forza, da scale di preminenza, di autorità, di dignità, da legami di dominazione e di sottomissione. [...]

<sup>28</sup> M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Firenze 1972, pp. 127-128.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>30</sup> J. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, Milano 2011.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 105.

Quest'ordine non si è sviluppato in maniera necessaria attraverso il gioco dinamico degli elementi costituenti l'universo; è stato istituito in maniera drammatica mediante l'atto di un agente. 3. [...] è la sua monarchia [*scil.* dell'agente cosmico] che mantiene l'equilibrio tra le potenze costituenti l'universo, che fissa per ciascuna il suo posto nella gerarchia, che delimita le sue attribuzioni, le sue prerogative, la sua parte di onore.<sup>32</sup>

Dopo la lettura di questi tre punti, che mirabilmente sintetizzano la visione mitica del mondo, possiamo trarre le seguenti conclusioni.

Fin da principio, i greci, hanno compreso che l'ordine e l'armonia del mondo non sono originari (originaria è, lo ripeto, la tendenza a fornire al mondo un senso e un ordine universale) ma le risultanti di uno scontro polare fra nature diverse<sup>33</sup>, delle quali l'una risulta vincitrice ma l'altra non viene soppiantata completamente e continua così ad essere la controparte attiva dell'equilibrio cosmico. Come giustamente ha scritto Bruno Snell:

Quando cantava gli eroi e le loro imprese, Omero poteva descrivere un mondo di pura luce, dove gli aspetti notturni della realtà quasi scomparivano. Ma Esiodo, che si propone di dare un quadro realistico del mondo, non può fare come se le ombre non esistessero; nella sua *Teogonia* ciò che minaccia l'uomo, l'orrido e l'informe, ha una parte molto più importante che in Omero, poiché la sua poesia vuol dare la verità, e non belle menzogne. In questo senso la sua posizione rispetto a Omero è come quella di Tucidide rispetto a Erodoto.

[...] Egli [*scil.* Esiodo] distingue nettamente nella sua genealogia, fra due diverse stirpi che non si mescolano mai tra loro: da un lato i discendenti di Νύξ, la Notte, che questa ha

<sup>32</sup> J. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, pp. 111-112.

<sup>33</sup> Discuterò questo aspetto, che è il cuore del concetto di armonia dei Greci, nel prossimo paragrafo.

generato da sola senza un padre; d'altro lato tutti gli altri dèi. [...] di qui che deriva quel dualismo del pensiero greco che condurrà alla dottrina degli opposti, con cui Anassimandro, Eraclito, Empedocle ecc. cercano, ognuno in forma diversa di spiegare il mondo.<sup>34</sup>

È opportuno notare che, con questa serie di riflessioni, non ci siamo allontanati per nulla dalla strada aperta da Mondolfo di cui parlavo più sopra, ma ne stiamo sondandola profondità. Bruno Snell ha colto nel segno quando ha notato che la sovranità di Zeus non ha eliminato ma soggiogato le nature-stirpi discendenti da Núξ, che continuano a vivere come controparte ontologica della tensione degli opposti che determina quell'*equilibrio dinamico che è la cifra caratteristica dell'armonia pensata dai greci*.

Per quanto riguarda, invece, il significato del metodo genealogico, che per il nostro discorso ha – come vedremo – una notevole importanza, Jaeger ha scritto:

L'idea della successione delle generazioni s'impose e divenne il principio di collegamento fra le singole persone del mondo divino. Così nacque una vera e propria genealogia degli dèi. Quando si pensi che per Esiodo la generazione è la versa forma di ogni divenire, poiché per lui anche le potenze fisiche come il cielo e la terra sono esseri divini personali, la tendenza a seguire tutte le generazioni degli dei dall'inizio del mondo contiene, sia pure in forma mitica, un pensiero causale di una logica palesemente ragione. Di fronte a ciò poco importa se non esistono ancora i concetti di causa ed effetto. È un vero σοφίζεσθαι, anche se μυθικῶς.<sup>35</sup>

La considerazione di Jaeger ci apre un nuovo scenario. La genealogia esposta nella *Teogonia* si può dunque intendere

<sup>34</sup> B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, p. 80.

<sup>35</sup> W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, p. 14.

come il racconto veritiero del progressivo ordinamento del mondo che si svolge dialetticamente tra due tronconi distinti, seppur polarmente interagenti, che insieme formano l'armonia e l'ordine cosmico. I due tronconi genealogici non si mescolano fino a perdere la loro identità in un'unità indistinta che formerebbe il cosmo, ma, mantenendo le loro caratteristiche peculiari, formano l'unità cosmica su un equilibrio, per l'appunto, dinamico. Difatti, nello scolio 117a alla *Teogonia* è scritto: «"La Terra dal largo petto": non dice la terra derivata dal Caos; difatti non disse "la terra dal Caos", ma "poi a sua volta"»<sup>36</sup>.

La *congeries informis* non si trasforma in ordine – ammesso che il Caos (Χάος) esiodeo significhi disordine – ma continua a esistere, come l'*indeterminato*, accanto ai discendenti di Terra che invece rappresentano l'azione *determinante*. La strada aperta da Mondolfo ha dunque inizio da Esiodo, che dimostra così una certa consapevolezza riguardo l'ordine cosmico che, contrariamente alla visione classicista, non è uno stato originario, ma un guadagno, una risultante, uno stato finale, se si vuole, ma mai definitivo, né tanto meno statico; ma il punto sul quale meditare a fondo è il seguente: se è vero ciò che hanno scritto Untersteiner e Jaeger circa il progressivo ordinamento del mondo, allora, considerate le ultime acquisizioni riguardo la polarità delle due dinastie mitologiche, possiamo concludere che il pensiero filosofico-scientifico nasce già con la consapevolezza che la natura sia la risultante di un conflitto cosmico che si manifesta a tutti i livelli della realtà. Il «pensiero polare» è, da questa prospettiva, il *trait d'union* tra la concezione mitologica della realtà e quella filosofico-scientifica.

<sup>36</sup> ESIODO, *Teogonia*, in *Tutte le opere*, p. 483.

#### 4. *Paula Philippson e la tensione cosmica polare greca*

Secondo Mondolfo, «per comprendere lo spirito ellenico e la sua feconda vitalità, noi dobbiamo considerarlo come un'armonia di tensioni opposte, cioè applicar a esso il concetto che Eraclito affermava per la realtà dell'essere: sempre in lotta sempre in armonia, in cui la lotta è genitrice di tutte le cose, miscuglio che si decompone quando non sia agitato, vita che si estinguerebbe se si compisse l'augurio di Omero che si estingua ogni discordia»<sup>37</sup>. Non il passo del *Filebo* che ho riportato all'inizio di questo saggio ma il fr. 8 di Eraclito racchiuderebbe, dunque, il senso genuino della visione greca della realtà: «Eraclito dice che ciò che è opposto si concilia, che dalle cose in contrasto nasce l'armonia più bella, e che tutto si genera per via di contesa»<sup>38</sup>. A questo proposito i contributi di Paula Philippson risultano imprescindibili<sup>39</sup>. «Accanto al Chaos spalancato, dischiuso, amorfo e mortalmente tenebroso», scrive la studiosa, che «non ha né avrà mai forma», che pure continua a sopravvivere nella discendenza genealogica – che noi possiamo intendere come una primordiale forma di divenire – sta «Gaia, dall'ampio seno [...] che crea attorno a sé e a propria misura il Cielo, affinché questo costituisca, abbracci e limiti lo spazio che la circonda»<sup>40</sup>. Esistono due genealogie irriducibili fra di loro: i discendenti di Χάος e quelli di Γαία. Il loro rapporto è di opposizione radicale. Interessantissime le conclusioni di Paula Philippson:

<sup>37</sup> R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, p. 17.

<sup>38</sup> Fr. B 8 DK in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano 2012, p. 343.

<sup>39</sup> Mi riferisco al saggio: *La genealogia come forma mitica. Studi per una interpretazione della Teogonia di Esiodo*, in P. PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, a cura di F. Montevocchi, Torino 2006, pp. 49-83.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, p. 57.

Così in questa cosmogonia greca, la più antica fra quelle a noi pervenute, esiste fin dall'inizio dei tempi una sfera dell'amorfo, concepita come affine alla morte, distinta e contrapposta alla sfera del sicuro e solido suolo che porta sopra di sé la stellata volta celeste e partorisce l'Ἦκεανός che fluisce attorno al regno dei vivi, e l'Ἰπέριον, i cui figli – Sole, Luna, Aurora – la illuminano nei loro ricorsi periodici.<sup>41</sup>

E così conclude:

Si rivela qui una visione greca del mondo, un senso greco della vita, fin dall'inizio della successione degli dèi: duplice origine; due sfere polarmente opposte, amorfità e forma; profondità abissale e chiari, solidi limiti; va oscurità di morte, dalla quale – di nuovo in contrasto polare – erompe la luce più radiosa (Ἐρεβος e Notte generano infatti, Αἰθήρη e Giorno).<sup>42</sup>

Anche dopo la presa di potere di Zeus (tale presa di potere sancisce «l'ordinamento universale») il «Chaos non si distrugge nel cosmo di Zeus, ma continua a esistere»<sup>43</sup>. Secondo la Philippson il «pensiero polare che vede, concepisce, modella e organizza il mondo, come unità, in coppie di opposti» è la stessa forma del pensiero greco. C'è di più: «gli opposti», continua la studiosa, «sono indissolubilmente collegati fra loro come i poli dell'asse di una sfera, ma la loro stessa esistenza logica dipende dalla loro opposizione: perdendo il polo opposto, essi non avrebbero più senso». La studiosa chiarisce infatti che gli opposti, in quanto tali, sono parti «di una unità più grande che non è definibile esclusivamente in base a loro»<sup>44</sup>. L'unità più grande di cui parla Philippson è l'ordine cosmico che è non la semplice

<sup>41</sup> P. PHILIPPSON, *La genealogia come forma mitica*. p. 58.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 82.

risultante di un mero assemblaggio di enti, ma il modo in cui tali enti sono, per l'appunto, ordinati, cioè armoniosamente, vale a dire secondo determinate e precise proporzioni, legami e corrispondenze. A questo proposito, giustamente l'autore del Περί χόσμον πρὸς Ἀλέξανδρον<sup>45</sup> ha scritto:

A dire il vero, qualcuno si è chiesto con meraviglia come mai il cosmo, essendo costituito di principî contrari, ossia di secco e umido, di freddo e caldo, non sia andato distrutto e in rovina già da molto tempo. È come se ci si meravigliasse come mai una città continui ad esistere, essendo costituita da classi completamente opposte fra loro, ossia da poveri e da ricchi, da giovani e da vecchi da deboli e da forti, da cattivi e da buoni. Chi si meraviglia di ciò, ignora che questa appunto è la caratteristica più stupefacente della concordia politica: intendo dire il fatto che essa realizza un ordinamento unico, pur partendo da una molteplicità di elementi, e che pur partendo da elementi eterogenei essa realizza un ordinamento omogeneo e resistente all'assalto di qualsiasi avvenimento, naturale o fortuito che sia.<sup>46</sup>

Compare anche qui il parallelismo tra *realtà politica* e *realtà cosmica* che Aristotele, come ha scritto Reale, ha ribadito anche in *Politica* B, 2 1261a 23ss. Anche la πόλις, a ben vedere, si regge su di un equilibrio tra «dissimili», così come il cosmo stesso, pervaso da «una armonia unica», tiene insieme il secco e l'umido, il leggero e il pesante, il retto e il curvo, mediante una unica δύναμις, che Reale indica come «forza demiurgica, la quale, componendo in superiore sintesi i contrari, costituisce l'universo, dai cieli alla terra, sia nella sua totalità, sia, anche nei suoi singoli fenomeni»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> G. REALE, ABRAHAM P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano 1995.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 108.

Lo studioso ha dimostrato che non solo la δύναμις del Περὶ χόσμον è un concetto genuinamente aristotelico (contrapponendosi, così, alle tesi di Zeller, di Wilamowitz, di Heinze, di Ravaisson, ecc.) ma che altro non è che «la causazione prodotta da Dio del movimento del cosmo, ossia del movimento del primo cielo e poi comunicato via via agli altri cieli e a tutte le restanti cose»<sup>48</sup>. Tuttavia è nel capitolo VI che l'autore del trattato Περὶ χόσμον spiega che l'ἁρμονία cosmica «deriva da un solo principio e tende ad un solo fine». Nel commento al passo 399a 13, Reale spiega che il «principio» che fonda il cosmo è Dio, che, malgrado la sua estraneità totale dal mondo, agisce sia come causa efficiente «da cui deriva l'ordine», sia come «causa finale cui tutto tende». Leggiamo un passo bellissimo che spiega perfettamente questo punto:

E come nel coro, quando il corifeo intona il canto, lo segue tutto quanto il coro di uomini e talvolta anche di donne, che, fondendo le diverse voci acute e gravi producono una sola ben proporzionata armonia, così avviene anche a proposito di Dio che governa l'universo.<sup>49</sup>

«Dio è causa dell'armonia», ha scritto Reale commentando il passo che ho appena riportato<sup>50</sup>. Più oltre, nel trattato, l'autore utilizza due splendide immagini per descrivere il modo in cui Dio, totalmente trascendente, regge il cosmo e ne fonda l'armonia interna: «Dio assomiglia veramente, anche se è meschino paragonare il cosmo con queste cose, a quelle che nelle costruzioni ad arco si chiamano chiavi di volta, le quali, stando nel punto centrale dove si congiun-

<sup>48</sup> G. REALE, ABRAHAM P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, p. 119.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 335 nota 286.

gono le due parti laterali, mantengono in equilibrio e in ordine l'intera struttura della volta e la rendono stabile»; la seconda immagine, anch'essa di raffinata bellezza, è la seguente: «Dicono anche lo scultore Fidia, quando costruì sull'Acropoli la statua di Atena, abbia effigiato il proprio volto in rilievo sullo scudo della Dea e che abbia collegato questo alla statua mediante un congegno invisibile, tale che, se uno avesse voluto toglierlo via, necessariamente avrebbe dovuto disfare tutta la statua e demolirla»<sup>51</sup>. Tutte e due i paragoni convergono nella medesima considerazione: la divinità è il fondamento ontologico del cosmo che, come una *chiave di volta*, ne mantiene intatta la struttura. Se Dio venisse meno, sparirebbe *eo ipso* anche il cosmo. Egli è, dunque, la garanzia della stabilità della realtà, il momento risolutivo delle polarità cosmiche e dei fenomeni sublunari:

Orbene, Dio ha questa stessa funzione nel mondo, in quanto mantiene l'armonia e la conservazione di tutte quante le cose, eccetto che egli non sta al centro, dove c'è la terra e questo luogo impuro, ma sta in alto, puro in luogo puro, che noi chiamiamo con proprietà cielo, dal fatto che esso costituisce il limite supremo, e anche l'Olimpo perché è tutto luce, totalmente separato da ogni oscurità e da movimento disordinato, come quelli che producono qui da noi a causa delle tempeste e delle violenze dei venti.<sup>52</sup>

È come se i greci, pur consapevoli dell'unitarietà del cosmo, non avessero potuto fare a meno di considerarne le intime contraddizioni e polarità. In questo senso l'*ἄρμονία* è la cifra paradigmatica del pensiero greco in ogni sua manifestazione e l'esigenza di unità del Tutto ne è il momento

<sup>51</sup> G. REALE, ABRAHAM P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, p. 227.

<sup>52</sup> *Ibid.*

culminante e risolutivo, seppure in modi diversi per ogni scuola e per ogni pensatore.

Il «pensiero polare», quindi, attraversa tutta la riflessione greca filosofica, teologica, cosmologica e addirittura medica, trovando compimento in Platone e in particolare nella «teoria dei Principî supremi Uno/Diade e nelle grandi tesi ad essa connesse che Platone ha espresso nelle sue “Dottrine non scritte”»<sup>53</sup>.

Tale concezione della realtà si manifesta, in modo veramente radicale, nei Pitagorici. Aristotele ci dà preziose indicazioni a riguardo in *Fisica* IV, 6 213b 22ss.:

Anche i Pitagorici sostennero l'esistenza del vuoto e che dall'infinito soffio esso penetra nel cielo, come se questo respirasse anche il vuoto, il quale delimita le nature, supponendo che il vuoto sia una certa separazione e una delimitazione delle cose consecutive. E che questo si verifica soprattutto nei numeri: giacché il vuoto delimita la loro natura.<sup>54</sup>

Il «pensiero polare» si manifesta in questa testimonianza cosmogonica in tutta la sua radicalità. C.H. Kahn nota giustamente che esiste un'analogia tra «la nascita di un organismo e la formazione del cosmo»<sup>55</sup>. Sia lo sperma, infatti, che la matrice che lo espelle sono caldi. Quindi, posto che «il simile possiede le stesse proprietà di ciò a cui è simile» ne deriva che l'animale prodotto sarà caldo come lo sperma e la matrice («se è caldo il produttore, deve essere caldo il prodotto» spiega la Timpanaro Cardini). Tuttavia, «appena partorito l'animale aspira l'aria esterna, che è fredda; poi, come per un bisogno naturale la rimanda fuori».

<sup>53</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 275.

<sup>54</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, trad. it. di M. Zanatta, Torino 1999, p. 226.

<sup>55</sup> C. H. KAHN, *Il pitagorismo prima di Platone*, in *I Presocratici*, a cura di W. Leszl, Bologna 1982, p. 302.

Kahn stesso rileva che «il parallelo con la cosmogonia non è proprio esatto» ma tuttavia è utile per farci comprendere a pieno il modo in cui anche la nascita di un microcosmo si fondasse, secondo Filolao, su di una polarità, nel caso biologico specifico: *caldo-freddo*.

Ritorniamo ora al piano cosmologico: come spiega Burnet «è l'illimitato così ispirato a mantenere le unità separate le une dalle altre»<sup>56</sup>. È interessante l'analisi dell'insigne studioso scozzese, in quanto mette in evidenza la relazione tra l'ambiente fisico e il pensiero filosofico che già abbiamo incontrato nelle riflessioni di Pohlenz e Mondolfo. La polarità matematico-ontologica limitato-illimitato, secondo Burnet, si sarebbe presentata in una «forma rozza» nella prima forma del pitagorismo come il rapporto tra l'oscurità (l'illimitato) e la luce-fuoco (elemento limitante). Confermerebbe l'identificazione dell'illimitato con l'oscurità questo passo platonico (*Timeo*, 52d) e l'importanza che Ippaso diede al fuoco queste testimonianze<sup>57</sup>:

Ippaso da Metaponto ed Eraclito d'Efeso pongono il fuoco (ARISTO. *Metaph.* A 3 984a 7).

Ippaso da Metaponto ed Eraclito d'Efeso ammisero anch'essi un solo universo, mobile e terminato, ma come principio posero il fuoco, e dal fuoco formano le cose per condensazione e per rarefazione, e di nuovo le dissolvono, il quale secondo loro, è l'unico sostrato (SIMPL. *In Phys.* 23, 33)

Ippaso da Metaponto ed Eraclito d'Efeso, figlio di Blisone, ritennero che uno è il tutto, terminato e in continuo movimento, e che il principio è il fuoco (*Aet.* I 5, 5)

<sup>56</sup> J. BURNET, *I primi filosofi Greci*, a cura di A. Medri, Milano 2013, p. 142.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 232-233.

Ippaso da Metaponto ed Eraclito d’Efeso fanno principio di tutte le cose il fuoco; ché affermano da fuoco tutto nascere, e in fuoco tutto finire (*Aet.* I 3, 11).<sup>58</sup>

Inoltre Burnet giustamente ricorda che «luce e oscurità appaiono nella tavola pitagorica degli opposti rispettivamente sotto le voci del limite e dell’illimitato»<sup>59</sup>. Il cielo notturno, come un “campo di oscurità” delimitato «da unità luminose» – le stelle –, conclude Burnet, è «un’immagine che i cieli stellati avrebbero naturalmente suggerito»<sup>60</sup>. Anche questa cosmogonia ha dunque, come elementi fondamentali, uno *limitante* e uno *illimitato*<sup>61</sup> (che siano i corrispondenti filosofici di Chaos e Gaia della *Teogonia* di Esiodo?). Inoltre, con il riferimento di Burnet alla possibile influenza della conformazione del cielo stellato notturno sullo spirito greco-pitagorico, possiamo ritenerci certi di star percorrendo la strada indicata da Mondolfo che prevedeva *a)* un’influenza ambientale sullo spirito greco tale che *b)* la realtà non poté essere pensata che come la risultante armonica di tensioni cosmiche opposte. Mondolfo nella sua nota aggiunta allo Zeller indica cinque aspetti che si possono rilevare dalla presentazione di Aristotele della cosmogonia pitagorica<sup>62</sup> e che è opportuno qui sintetizzare. Dalla testimonianza di Aristotele emerge che la cosmogonia pitagorica basata sulla respirazione cosmica prevedeva «un dualismo iniziale di ἄπειρον πνεῦμα e di un essere limitato detto Uno o Primo Uno» (secondo Mondolfo tale opposizione sarebbe

<sup>58</sup> IPPASO, *Dottrina*, fr. 7, in M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, presentazione di G. Reale, Milano 2010, pp. 103-105.

<sup>59</sup> J. BURNET, *I primi filosofi Greci*, p. 143.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Sul limitato e l’illimitato, cfr. E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, 1/2 (*I Presocratici: Ionici e Pitagorici*), a cura di R. Mondolfo, Firenze 1967, pp. 444-448.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 649-650.

stata precorsa da Anassimandro, come vedremo meglio in seguito), l'introduzione «di un processo di sviluppo del cosmo per il progressivo estendersi della sovrapposizione del  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  all' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  dal centro ugualmente in ogni direzione», il generarsi della molteplicità dall'Uno, «l'identificazione in ciò inclusa dell'illimitato o aria col vuoto» e l'oscurità e «del limite col fuoco» (aspetto, questo, già messo in rilievo da Burnet).

L' $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  è dunque è ciò che tiene uniti l'elemento limitante e l'elemento illimitato e che rende possibile, dunque, la conoscenza dell'essenza delle cose «nel loro esistere ed attuarsi». Tale essenza, spiega la Maria Timpanaro Cardini, è «appunto l'armonia dei due principî» e «la mente umana è capace di conoscerla perché possiede il logo matematico»<sup>63</sup>. Nel fr. B 6 di Filolao si legge: «E certo, le cose simili e le omogenee non avrebbero avuto alcun bisogno di armonia; bensì le dissimili e le eterogenee o di serie diversa hanno bisogno di essere collegate da un tal genere di armonia, per la quale possano restare unite in cosmo»<sup>64</sup>. L'ordine universale è dato dunque dall' $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  dei due principî ( $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  e  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ): il Pitagorico Filolao pone [come principî] il termine e l'interminato. Le cose imperfette sono sottoposte alle divine e il cosmo risulta uno dall'accordo dei contrari, costituito da «cose terinanti» e da «interminate» secondo Filolao»<sup>65</sup> e ancora «Armonia nasce esclusivamente da contrari; “perché armonia è unificazione di plurimescolati elementi e consenso dei dissenzienti»<sup>66</sup>. Seguiamo brevemente la fondamentale analisi di Mondolfo riguardo

<sup>63</sup> Cfr. Filolao, fr. B 6 e il relativo commento in M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, pp. 407-417. Si tenga presente, infatti, che l'armonia può essere espressa in termini matematici e geometrici.

<sup>64</sup> Su questo passo cfr. C.H. KAHN, *Il pitagorismo prima di Platone*, in part. pp. 299-304.

<sup>65</sup> FILOLAO, fr. A 9 DK, in M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici antichi*, p. 327.

<sup>66</sup> ID., fr. B 10 DK, in M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici antichi*, p. 421.

le *opposizioni* e *l'armonia cosmica*<sup>67</sup>; le analisi dell'insigne studioso, infatti, ci aiuteranno comprendere fino a che punto Eraclito rientri nella strada del «pensiero polare» che stiamo seguendo. La cosmologia pitagorica è essenzialmente dualista<sup>68</sup> come abbiamo già avuto modo di scorgere dalla teoria della respirazione cosmica. Come giustamente ha fatto notare Mondolfo, Eraclito si opporrebbe «contro due specie di teorie relative agli opposti: 1) quelle di coloro che vorrebbero eliminar la lotta non comprendendone la necessità per la vita: come Omero che nella opposizione sa veder solo un'esclusione reciproca dei contrari; 2) le preesistenti concezioni dualistiche, in cui gli opposti sono assunti quasi «coppie di colonne», sostegni ed elementi della realtà cosmica e presupposto d'ogni composizione, essendo ad ognuno di essi attribuita una realtà propria per sé stante anche nella disgiunzione dal proprio contrario»<sup>69</sup>. Eraclito guarda in malo modo non solo «la massa degli uomini» ma anche tutte le «indagini precedenti sulla natura»<sup>70</sup>. Il filosofo di Efeso è portatore di una nuova verità, definitiva e antitetica a quelle espresse precedentemente<sup>71</sup>:

Il fatto che tutti non sappiano e non riconoscano questo, Eraclito lo biasima nel modo seguente: Essi <uomini ignoranti> non capiscono che ciò che è differente concorda con

<sup>67</sup> Cfr. E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, 1/2, pp. 660ss.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 660.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 661-662.

<sup>70</sup> J. BURNET, *I primi filosofi Greci*, p. 183.

<sup>71</sup> «[...] la verità fino ad allora ignorata è che molte delle cose apparentemente indipendenti e confliggenti che conosciamo sono in realtà una cosa sola, e che, d'altra parte, anche quest'unica cosa è molteplice. La "lotta degli opposti" è in realtà un "accordo" [ἁρμονία]» (*ibid.*, p. 184). Sull'ἁρμονία nel pensiero di Eraclito, cfr. E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, 1/4 (*I Presocratici: Eraclito*), a cura di R. Mondolfo, Firenze 1961, pp. 127ss.

se medesimo: armonia dei contrari, come l'armonia dell'arco e della lira.<sup>72</sup>

«La corda connette (“armonizza”) gli estremi separati dello strumento al quale è applicata» costituendo così una «connessione dinamica»<sup>73</sup>. L'ordine cosmico, in Eraclito, è dinamico: «anche la pozione del ciceone, se non agitata, si decompone»<sup>74</sup>. Tuttavia, «all'esigenza complementare della congiunzione o del contemperamento degli elementi contrari» Eraclito vuole sostituire l'esigenza «dell'unità» che, come giustamente specifica Mondolfo, è «antitetica e non più soltanto complementare al dualismo»<sup>75</sup>. Alla struttura bipolare del cosmo (espressa pitagoricamente dalla tavola decadica delle opposizioni) Eraclito sostituisce un monismo ontologico che solo agli occhi dei *dormienti* si manifesta come molteplicità. La massima distanza tra Anassimandro ed Eraclito risiede nella concezione della guerra. Anassimandro, spiega Burnet, «aveva insegnato che gli opposti erano distaccati dall'illimitato, ma tornavano di nuovo a esso, pagando così reciprocamente il fio per la loro ingiusta usurpazione» e pertanto, nello scenario della ἀδικία cosmica, era «implicito il fatto che ci sia qualcosa di sbagliato nella guerra degli opposti, e che l'esistenza degli opposti sia una breccia nell'unità dell'Uno»<sup>76</sup>. Eraclito inverte i termini come giustamente chiarisce Mondolfo: «Ma mentre Anassimandro considerava la lotta fra gli elementi e la guerra fra i viventi come ἀδικία, di cui i guerreggianti devono pagarsi il fio nell'ordine del tempo, Eraclito al contrario

<sup>72</sup> Fr. B 51 DK.

<sup>73</sup> ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano 1989, p. 136.

<sup>74</sup> Fr. B 125 DK.

<sup>75</sup> E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, I/2, p. 663.

<sup>76</sup> J. BURNET, *I primi filosofi Greci*, p. 184.

non solo dichiara in B 80 che la guerra è legge universale, ma che δίκη è essa stessa contesa [...]»<sup>77</sup>: Πόλεμος è padre di tutte le cose. Inoltre, il fr. B 31 DK<sup>78</sup> può essere letto come la conferma che l'ordine cosmico sia fondato su di un'unica sostanza originaria (il fuoco) che si trasmuta in varie forme che vanno a costituire il cosmo:

Che Eraclito pensasse il mondo soggetto a nascita e a corruzione, è attestato dalle parole che seguono. Mutazioni del fuoco: in primo luogo mare la metà di esso terra, la metà vento ardente. Infatti dice che il fuoco, in funzione del logos e del dio che governa tutte le cose, passando attraverso l'aria si trasforma in umidità, la quale è come il seme dell'ordinamento del mondo, che egli chiama mare; e dal mare, a loro volta, si generano la terra, il cielo e le cose che ne sono contenute. Il modo in cui, poi, il mondo faccia di nuovo ritorno indietro e sia consumato dal fuoco, lo indica con queste parole: la terra sciogliendosi diventa mare, e questo raggiunge una misura in quelle stesse proporzioni che aveva prima che diventasse terra.<sup>79</sup>

La realtà non si forma da un'opposizione polare tra nature diverse ma da un'unica sostanza originaria, il fuoco, che percorrendo la «via in giù», si inumidisce e si contrae diventando acqua e questa, solidificandosi diventa terra. Il processo è reversibile e dunque ripercorribile all'inverso («via in su») cosicché la terra sciogliendosi diventa acqua e così via<sup>80</sup>. Si comprende bene, a questo punto, sia il fr. B 60 DK: «la via in su e la via in giù sono una sola cosa» sia il

<sup>77</sup> E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, I/4, p. 104.

<sup>78</sup> Sul fr. B 31 DK si veda l'erudita disamina condotta da Mondolfo delle varie esegesi sul problema della cosmogonia in Eraclito, *ibid.*, pp. 174ss.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, VIII, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2006, p. 1039.

rilievo di Mondolfo riguardo «l'esigenza di unità» presente nel pensiero di Eraclito contro il dualismo pitagorico. «Se consideriamo il fenomeno della combustione», spiega Burnet, notiamo che «la quantità di fuoco in una fiamma che brucia in modo stabile sembra rimanere la stessa, la fiamma sembra essere quello che chiamiamo una "cosa". E tuttavia la sua sostanza muta costantemente. Essa sparisce sempre sotto forma di fumo, e il suo posto viene sempre preso da nuova materia proveniente dal combustibile che la alimenta» e conclude la spiegazione chiarificatrice: «se consideriamo il mondo come un "fuoco inestinguibile", possiamo comprendere come esso diventi sempre tutte le cose mentre tutte le cose ad esso ritornano»<sup>81</sup>. Ancora Burnet conclude con un rilievo particolarmente importante per la nostra analisi: «come mai», si domanda, «ad onta di questo costante fluire, le cose appaiono relativamente stabili?». Si comprende bene l'importanza di questo interrogativo per un'analisi volta ad indagare l'ordine cosmico e l'armonia nel pensiero greco. Il cosmo ci appare perfettamente stabile nonostante πόλεμος «sia padre di tutte le cose». Per comprendere bene la risposta a questo importantissimo e decisivo interrogativo richiamiamo l'analogia con la fiamma di una «lampada ad olio» per usare l'esempio riportato da G. Vlastos<sup>82</sup>. Riflettiamo sul termine *exchange*, scambio. L'ordine e l'equilibrio cosmico nella concezione di Eraclito si fondano sugli stessi principî validi per l'equilibrio idro-salino per il vivente. Il posto liberato dal fuoco quando diventa fumo è rioccupato immediatamente dal nuovo combustibile che sarà convertito in fumo che a sua volta libererà nuovo spazio per altro combustibile e così via: «alcune "misure" del "fuoco inestinguibile" vengono sempre accese, mentre

<sup>81</sup> J. BURNET, *I primi filosofi Greci*, p. 186.

<sup>82</sup> G. VLASTOS, *I Greci scoprono il cosmo*, in *I Presocratici*, p. 191.

altrettante “misure” vengono sempre spente”. Tutte le cose sono “scambiate” col fuoco e il fuoco con tutte le cose»<sup>83</sup>. Oppure, per dirla con Vlastos, «la fiamma si produce e dura (“vive”) a causa del consumarsi (“della morte”) dell’olio (liquido e dunque “acqua”); ecco perciò che veramente “il fuoco vive la morte dell’acqua”»<sup>84</sup>. Ancora Vlastos, in un passo chiarissimo, spiega così la vicenda del cosmo:

Fuoco, acqua e terra stanno dunque in opposizione mortale, sono sempre in guerra e si annullano a vicenda; ma la simmetria dinamica delle loro trasformazioni armonizza gli opposti e fa sì che essi si rendano vicendevolmente eterni attraverso la lotta, dando così luogo ad un mondo che è a sua volta sempiterno poiché ciò che vive in esso è costantemente rinnovato dalla morte.<sup>85</sup>

L’armonia universale e l’equilibrio cosmico dinamico di Eraclito si impongono, con la loro originalità filosofica, come una concezione alternativa rispetto a quella pitagorica. Tuttavia, per un quadro quanto più completo, malgrado la limitatezza dello spazio a disposizione, la brevissima analisi svolta è servita a mostrare come la posizione di Eraclito sia fuori dalla strada aperta da Mondolfo e che noi stiamo, seppur nella sintesi propria di un sintetico lavoro come questo, seguendo. Quello di Eraclito non è un «pensiero polare» *tout court*, anche se apparentemente ne ha tutte le caratteristiche. Il filosofo di Efeso ci ha lasciato invece un pensiero dell’Unità cosmica, rammaricato com’era per il fatto che nessuno, prima di lui, si era accorto che *giorno e notte, caldo e freddo, bene e male, luce e tenebre* sono, in fondo, *una sola cosa*.

<sup>83</sup> J. BURNET, *I primi filosofi Greci*, p. 191.

<sup>84</sup> G. VLASTOS, *I Greci scoprono il cosmo*, p. 191.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 193.

5. *Dall'ordine umano all'ordine cosmico: le diverse prospettive di Cornford, Mondolfo e Vernant*

Secondo Mondolfo la mitologia antropomorfa dimostrerebbe la priorità dell'indagine sul «mondo umano» rispetto a quella sulla «natura fisica»<sup>86</sup>. L'insigne studioso del pensiero antico argomenta in questo modo: la riflessione filosofica ha avuto «un antecedente nelle rappresentazioni religiose che sotto l'apparato mitico presentavano (come già aveva osservato tra gli antichi Aristotele), gli stessi problemi che più tardi pose la filosofia in forma razionale»: le rappresentazioni religiose hanno creato un politeismo antropomorfo che ha permesso di rappresentare le forze cosmiche «come divinità che hanno forme, caratteri e rapporti reciproci analoghi a quelli che presentano gli uomini e la società umana». In questo modo si è *familiarizzato* con la natura, la si è resa, in un certo senso, intelligibile secondo quanto si era già appreso e acquisito in un campo diverso, quello cioè delle vicende umane. Tutte le conoscenze e le acquisizioni derivanti da questo campo sono state usate come criterio per la conoscenza dell'universo fisico. Sottesa a questo passaggio è la proiezione delle categorie umane nel cosmo. Cornford si spinge molto oltre nell'analisi e fa cominciare la sua analisi da una fase dell'evoluzione delle strutture sociali molto antica, addirittura arcaica, dal *totemismo*. Il sangue è il «sostrato materiale della sua [*scil.* del gruppo totemico] solidarietà»<sup>87</sup>. I membri del gruppo credono di essere i discendenti di un antichissimo «antenato totem che è spesso per metà uomo e per metà pianta o animale»<sup>88</sup>. Posto che i membri delle società totemiche non possede-

<sup>86</sup> R. MONDOLFO, *Natura e cultura alle origini della filosofia*, in *I Presocratici*, p. 229.

<sup>87</sup> F. McDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia*, p. 102.

<sup>88</sup> *Ibid.*

vano le categorie di *animato-inanimato*, *natura-artificiale* e considerata la loro ferma convinzione nel ritenersi discendenti di un antico totem (di natura non umana) i confini tra l'ordinamento sociale umano e l'ordinamento naturale, possiamo dire, extra-umano erano completamente aboliti: «poiché il sistema sociale totemico comporta l'identità di ogni clan umano con una specie non umana, riposa, nel suo principio essenziale su un'estensione della struttura della società umana al di là di quelli che a noi sembrano i suoi confini naturali, i maniera da includere in un unico compatto sistema i dipartimenti della natura e i clan con cui sono rispettivamente uniti»<sup>89</sup>. Ed ecco un altro passo di Cornford estremamente interessante:

Il carattere morale dell'ordine naturale riceve finalmente spiegazione, quando realizziamo che i confini primitivi del diritto non sono quelli dell'individuo rispetto alla società, né quelli delle società rispetto alla natura, ma si irradiano in linee ininterrotte dal centro della società alla circonferenza del cosmo. È questa, in ultima analisi la ragione per cui la disposizione delle province elementari resta, fino all'epoca della speculazione razionale, l'aspetto fondamentale dell'universo.<sup>90</sup>

Lo studio di Cornford è particolarmente importante per la nostra analisi in quanto è proprio nel ragionamento appena sintetizzato che Cornford fonda le due caratteristiche fondamentali delle cosmologie greche: «a) l'identificazione di quattro elementi, e b) il raggruppamento delle qualità in coppie di contrari»<sup>91</sup>. Quest'ultimo punto, in particolare, è estremamente interessante in quanto dimostrerebbe la correlazione tra alcuni meccanismi evolutivi delle società

<sup>89</sup> F. MCDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia*, p. 103.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>91</sup> *Ibid.*

totemiche, come subito vedremo, e la proiezione delle polarità nella natura cosmica. Ma seguiamo con ordine le argomentazioni di Cornford che addirittura si spinge così oltre da rinvenire delle analogie tra l'ἄπειρον di Anassimandro e la struttura del «gruppo omogeneo primario» totemico (tribù) e tra i quattro elementi e quattro ipotetici clan:

La cosmologia non è che la trascrizione in rappresentazione di una struttura organica – così come la si riscontra in una tribù totemica – in cui il primitivo gruppo tribale omogeneo e il legame organico tra clan riemergono come due stadi distinti: la *physis* primaria e i quattro elementi distaccatisi da essa<sup>92</sup>.

Inoltre, Cornford, interpreta la separazione dei contrari<sup>93</sup> (le due coppie di contrari sono: caldo-freddo, umido-secco) dall'ἄπειρον come la proiezione cosmica della «divisione della tribù in due fratrie esogamiche»<sup>94</sup> per cause sessuali. Tale polarità, secondo Cornford, veniva ricomposta grazie a Eros. Lo studio di Cornford è ricchissimo di tanti e diversi spunti di riflessione. Si è privilegiata tuttavia l'analisi delle corrispondenze tra la tribù totemica e la cosmologia anassimandrea per fornire al lettore la possibilità di riflettere su quanto indietro possano spingersi le radici della scienza e della prima riflessione filosofica greca. Con ciò non è detto che lo studio di Cornford sia esente da estremismi e forse azzardi comparativi molto marcati, ma di certo fonda antropologicamente e conferma (se anche ce ne fosse davvero bisogno) la posizione esegetica di Mondolfo che ho già anticipato all'inizio di questo paragrafo, e come vedremo fra poco, che inverte certamente un paradigma interpretativo secondo il quale la riflessione greca si è posta prima

<sup>92</sup> F. McDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia*, p. 106.

<sup>93</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica* I, 4, e il fr. A 10 DK.

<sup>94</sup> Cfr. F. McDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia*, p. 111.

il problema dell'ordine naturale e delle cause di tale ordine e poi il problema dell'uomo. D'altra parte la coerenza generale dell'analisi di Cornford mi sembra ineccepibile. In alcuni paragrafi prima dei passi che ho preso in analisi, infatti, Cornford si era soffermato sulle «rappresentazioni collettive» e sull'«inalienabile e insradicabile quadro concettuale» che esse imprimono «nella sostanza di tutti i nostri pensieri» che per l'appunto non dipende da noi dal gruppo sociale organizzato. Anche il pensiero più originale, secondo Cornford, è comunque costretto a muoversi all'interno del quadro categoriale sociale. Questo tipo di riflessione, si comprende bene, prepara il terreno alla concezione che considera l'ordinamento naturale una proiezione dell'ordinamento sociale. «Dietro la filosofia», scrive Cornford, «c'è la religione» e «dietro la religione, il costume sociale, la struttura e le istituzioni del gruppo umano». In questo senso si comprende anche la posizione di Cornford riguardo la *Μοῖρα* intesa come proiezione del νόμος sociale nel cosmo. Mi sembra opportuno concludere la mia sintetica analisi del testo di Cornford riportando un passo esemplificativo e chiarissimo che riassume quanto fin qui è stato scritto:

Le credenze primitive circa la natura del mondo erano sacre (religiose o morali) e la stessa struttura del mondo era un ordine morale o sacro, perché in fasi arcaiche dello sviluppo sociale, la struttura e il funzionamento del mondo erano ritenuti continui con la struttura e il comportamento della società umana. Il gruppo umano e i dipartimenti della natura che lo circondavano erano unificati in un unico edificio di *moirai* – un unico sistema comprensivo di costume e tabù. Le divisioni della natura furono delimitate da confini morali, perché coincidevano con quelle sociali.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> F. MCDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia*, pp. 99-100 [nostri i corsivi].

Anche Mondolfo crede che la cosmologia filosofica greca ha raccolto «l'eredità delle cosmologie teogoniche»<sup>96</sup>: la *concezione etico-religiosa della natura*, ha scritto l'insigne studioso, *deriva dalla concezione etico-religiosa del mondo umano*. Approfondendo questo punto, Mondolfo, traccia tre punti che noi potremmo intendere graficamente come una parabola inizialmente ascendente che, ad un certo punto, raggiunta la sua massima altezza ripiega su se stessa fino a ricongiungersi al suo punto iniziale. Difatti tre sono i momenti che secondo Mondolfo scandiscono il processo di proiezione dell'ordinamento etico-religioso umano alla natura che diventa, a conti fatti, un cosmo ordinato causalmente e retto da una legge che non tollera deviazioni. Il primo momento è caratterizzato da un aumento di complessità non indifferente dei concetti di legalità e giustizia proiettati sul piano cosmico. Ciò che sul piano umano riesce perfettamente a spiegare il rapporto tra singoli individui sul piano cosmico, però, non basta più. Pertanto, nel passaggio dal piano umano a quello naturale non più le esperienze giuridiche dei singoli devono prendersi in considerazione ma le «esperienze storiche collettive». Così «nella proiezione delle relazioni umane, si abbozza per la prima volta il concetto di una necessità naturale in un senso deterministico» nella misura in cui le esperienze storiche collettive forniscono preziosi suggerimenti «generando la prima, benché ancora oscura, coscienza di un vincolo di causalità tra i fatti e le loro conseguenze». Essendo passati dal piano individuale al piano collettivo e dal piano collettivo a quello cosmico-naturale il quadro generale (ordine cosmico e legge naturale) sembra essere completo. Tuttavia esiste un ritorno alla dimensione umana (e con ciò veniamo al terzo

<sup>96</sup> R. MONDOLFO, *Natura e cultura alle origini della filosofia*, p. 231. Cfr. su questo punto F. MCDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia*, pp. 52ss. e 77-78.

momento e quindi al ripiegamento della parabola alla quale ho accennato sopra). L'ordinamento etico-religioso (e aggiungerei politico) proiettato sul piano cosmico, una volta assestatosi non può non riconfigurare il punto stesso dal quale si era partiti: il piano umano. Così scrive Mondolfo:

Così succede che le leggi relative all'essere umano, corporeo e spirituale, e alla sua vita individuale e sociale – esaminata nella sua realtà effettiva o nelle sue esigenze ideali – non son più considerate se non come una semplice applicazione o un caso particolare della legge universale; e a seconda della loro concordanza o discordanza con questa si giudica la loro legittimità o illegittimità.<sup>97</sup>

Mondolfo rintraccia un filo rosso che lega le antiche teogonie alle speculazioni di Anassimandro, dei Pitagorici e di Eraclito sempre nel paradigma generale della proiezione delle «nozioni fornite dal microcosmo umano» nel «macrocosmo universale». Il filo rosso è nient'altro che l'ordinamento sociale che è servito all'uomo greco, secondo Mondolfo, da modello per comprendere la natura, informarla di un ordine stabile e universale e ricomprendere infine se stesso all'interno del cosmo così formato. Dallo studio di Mondolfo potremmo concludere che, il «pensiero polare», che è un nodo centrale del presente lavoro, affonda le radici dall'osservazione di *fatti umani* e solo successivamente viene proiettato nella natura: «sin dalle teogonie

<sup>97</sup> R. MONDOLFO, *Natura e cultura alle origini della filosofia*, p. 241; e più oltre scrive: «In tal modo il sistema universale con la sua legge divina immanente, giunge a inquadrare entro di sé come sua parte e dipendenza il piccolo mondo dell'uomo, considerato nel suo doppio carattere di essere vivente e di essere sociale: così il microcosmo, dopo aver proiettato la sua luce sul macrocosmo ne diventa ora un semplice riflesso» (p. 254); questo è il terzo momento accennato più sopra: il soggetto che prima inquadra il cosmo informandolo di un ordinamento etico-religioso-politico, viene successivamente inquadrato egli stesso.

dunque, i concetti necessari per l'interpretazione dei processi cosmici sono attinti all'esperienza della vita umana; e l'abito mentale, che in esse si è formato e manifestato, si ripercuote più tardi nelle cosmologie filosofiche»<sup>98</sup>. Mondolfo si sofferma soprattutto sull'influenza delle lotte civili e degli scontri politici (in particolare quelli che interessarono la Jonia nel VI secolo: non solo le fazioni in lotta compiono a vicenda delle ingiustizie, ma la stessa contrapposizione che le riguarda è un'ingiustizia verso il «cosmo sociale». E così «all'unità primordiale universale» («cosmo sociale») si contrappone, *ingiustamente*, «la scissione dei contrari» che si oppongono fra di loro e che pagheranno, *secondo l'ordine del tempo, il prezzo della loro ingiustizia*. Inoltre, lo studioso, non sottovaluta la «suggerione derivante la tradizione delle teogonie che sempre, da Esiodo a Ferecide, avevano spiegato la formazione dell'ordine cosmico non solo mediante l'intervento della forza di unificazione e di generazione (Eros), ma anche della lotta tra gli dèi»<sup>99</sup>. Ancora una volta viene riconfermata la priorità dell'elemento umano su quello naturale nel senso che sopra è stato chiarito. L'importanza della *misura* che domina le diverse trasmutazioni dei contrari (abbiamo visto sopra, seppur di sfuggita, l'importanza che Burnet ha dato a questo aspetto della filosofia eraclitea) per mantenere l'ordine cosmico stabile, pur nella continua lotta delle opposizioni, ha un parallelo molto marcato, secondo Mondolfo, con «la controversia del tribunale greco»:

Come il giudice della controversia deve ristabilire l'equilibrio con una riparazione esattamente commisurata al torto fatto, così la legge di compensazione esige la proporzione e la misura nella sua applicazione ai fatti naturali.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> R. MONDOLFO, *Natura e cultura alle origini della filosofia*, p. 238.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 253.

Lo Zeller si oppone a questa linea interpretativa che inverte la priorità dell'indagine sulla natura rispetto a quella sull'uomo. Secondo Zeller la priorità dell'indagine cosmologica «era nella natura delle cose» stesse, quindi costitutiva del particolarissimo spirito greco, che, suscettibile com'era alla bellezza, all'ordine, all'armonia e alla regolarità non avrebbe potuto ignorare «i grandi rapporti dell'edificio del mondo, le vaste azioni dei corpi celesti, le alterne vicende della terra e l'influsso delle stagioni, e in genere i fenomeni universali e regolarmente rinnovantisi», mentre il mondo umano-morale gli si presentava come «un formicolio di individui o di piccoli gruppi, che si muovono arbitrariamente e confusamente»<sup>101</sup>.

Posta l'assoluta suscettibilità dello spirito greco alla misura e all'ordine (che pare un dato acquisito e innegabile), la posizione di Zeller è simmetricamente contraria a quella delineata da Mondolfo e ancor di più da quella di Cornford<sup>102</sup>. Tuttavia, come ben ha messo in rilievo G. Vlastos, *κοσμέω* significa in greco «mettere in ordine, regolare, organizzare»<sup>103</sup> e indica, spiega ancora Vlastos, «l'azione propria del comandante militare, quando dispone uomini e cavalli in formazione di battaglia, l'azione di chi ha una carica pubblica, nel preservare l'ordine legale di uno stato, l'azione del cuoco, che combina i vari ingredienti, per preparare un buon piatto, o ciò che fanno i servi di Ulisse, per ripulire il palazzo, dopo il massacro dei Proci»<sup>104</sup>. Secondo Vlastos è presente, nella sfera etimologica del termine, una compo-

<sup>101</sup> E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, I/1 (*I Presocratici: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*), Firenze 1951, p. 236.

<sup>102</sup> Anche Jaeger ha creduto la riflessione sulla natura precedente a quella sull'uomo; cfr. W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., Firenze 1959, I, pp. 287ss.

<sup>103</sup> G. VLASTOS, *I Greci scoprono il cosmo*, p. 189.

<sup>104</sup> *Ibid.*

nente estetica nel senso dell'«ornamento e dell'adornare». Possiamo concludere, dunque, che il termine *κόσμος*, e il significato di cui è carico, viene trasposto dal piano umano a quello naturale-universale mediante l'utilizzo dell'analogia. Contrariamente alla posizione di Zeller, Burnet ha notato che «nei tempi antichi ci si rendeva conto della regolarità e della costanza della vita umana molto più che dell'uniformità della natura»<sup>105</sup>. Anche Burnet scrive che *κόσμος* «indicava originariamente la disciplina in un esercito e in seguito la costituzione ordinata in uno stato». La posizione di Burnet contrasta fortemente con quanto sostenuto da Zeller. Quest'ultimo, infatti, ha scritto che la riflessione etica delle origini si è fermata ai fatti particolari e non ha ricondotto la serie di osservazioni a principî universali. Discutibile o meno, questa è la tesi sostenuta da Zeller. Burnet, invece, ha giustamente sottolineato che per l'uomo antico la società era un «circolo incantato di legge e costume sociale» e ciò rendeva il mondo circostante un universo oscuro, privo di legge, insicuro. L'uomo ha conosciuto prima gli ordinamenti morali-sociali-politici, e in seguito ha esteso, analogicamente, tali ordinamenti all'universo fisico. Burnet sembra ricollegare il frammento di Anassimandro a una origine politico-morale: «l'uomo viveva in un circolo incantato di legge e costume sociale, ma il mondo attorno a lui sembrava in principio privo di legge. Ecco perché l'usurpazione di un opposto ai danni dell'altro fu descritto come un'ingiustizia (*ἀδικία*) e la debita osservanza di un equilibrio tra loro fu descritta come giustizia (*δίκη*)»<sup>106</sup>.

Anche Mondolfo, nelle sue aggiunte allo Zeller, usando un'espressione bellissima e significativa, riconduce ad origini politiche e morali il frammento di Anassimandro:

<sup>105</sup> J. BURNET, *I primi filosofi Greci*, p. 31.

<sup>106</sup> *Ibid.*

Onde appar chiaro sotto ogni rispetto che il cammino della riflessione greca *non si è compiuto affatto dalle stelle alla vita; ma, proprio al contrario, dalla vita alle stelle*, per estendere a tutta la realtà umana universale extraumana quei concetti sistematici di ordine necessario e di legge ineluttabile, che s'erano primamente formati nell'ambito delle esperienze ed esigenze riguardanti la vita umana.<sup>107</sup>

L'interconnessione tra la cosmologia, la religione mistica, la riflessione etico-politica è data, secondo Mondolfo, proprio dall'esigenza di ordine e armonia propria dello spirito greco. Vernant<sup>108</sup> non ha dubbi circa l'influenza della politica sulla cosmologia e in particolare su quella di Anassimandro. La nascita della πόλις, secondo lo studioso francese, ha influito radicalmente sulla concezione cosmologica di Anassimandro. Quello di Vernant è uno studio importantissimo, per il tema posto sotto analisi, ma con lo studioso, per quanto detto fin qui, non si può essere d'accordo riguardo la sua posizione circa il «pensiero polare». Secondo Vernant, la parabola evolutiva del pensiero razionale greco, da Esiodo ad Aristotele, ha seguito, parallelamente, due strade: la prima ha stabilito una «netta distinzione tra il mondo della natura e il mondo umano»; la seconda, invece, ha portato, secondo Vernant, ad una progressiva eliminazione delle «nozioni polari e ambivalenti» che avevano tanta importanza nella concezione mitica della realtà. Per quanto concerne la prima strada, possiamo dire che la posizione di Mondolfo sembrerebbe essere decisamente più convincente. Alla progressiva separazione del mondo degli uomini dal mondo della natura, abbiamo

<sup>107</sup> E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, I/2, p. 57.

<sup>108</sup> J. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001.

visto che Mondolfo ha contrapposto lo sfondo universale della natura, costruito dalla proiezione degli uomini, che inquadrando anche le successive riflessioni “sugli uomini”, ha fatto sì che essi venissero intesi come parti di un Tutto. Ma non è questo il punto che qui preme evidenziare. Sulla seconda strada, piuttosto, bisogna soffermarsi.

Secondo Vernant, il pensiero razionale ha man mano eliminato le tensioni polari proprie del pensiero mitico. Abbiamo visto che questo è vero per quanto riguarda Eraclito, mosso dall’«esigenza di unità», per dirla con Mondolfo. Ma già i Pitagorici, la tradizione medica, Empedocle, la tradizione eleatica e lo stesso Platone non rientrano affatto nella “seconda strada” tracciata da Vernant. Cerchiamo di seguire con ordine le argomentazioni dello studioso francese. Il «pensiero polare» è la cifra caratteristica della riflessione greca sull’ordine e l’armonia almeno fino a Platone (compreso). Tuttavia Vernant, alla seconda strada della parabola evolutiva del pensiero razionale greco, aggiunge un’altra considerazione degna di attenzione. Vernant definisce l’universo concepito miticamente come «un universo a livelli»<sup>109</sup> in cui lo spazio di Zeus è diverso dallo spazio degli uomini, e quest’ultimo è diverso da quello degli dèi sotterranei. Nell’universo a livelli proprio della mitologia i luoghi non sono reversibili, ma sono ben definiti e assoluti. Lo spazio è organizzato in modo tale che non si può passare da un luogo ad un altro, e al vertice del sistema vi è un monarca, Zeus. La cosmologia di Anassimandro rappresenta per Vernant una svolta radicale. Cercando di «rendere ragione d’una certa concezione astronomica dell’universo» che può essere definita come *isonomica* e non più *monarchica*, Vernant ricollega le caratteristiche della cosmologia di Anassimandro a quelle proprie della πόλις:

<sup>109</sup> J. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, p. 205.

Ci sono poi alcuni che dicono, come fra gli antichi Anassimandro, che essa [la terra] sta ferma grazie al suo equilibrio. In effetti, ciò che è collocato al centro, e sta in rapporti uguali con gli estremi, non può essere mosso in alto piuttosto che in basso o di lato. Ma è al tempo stesso impossibile che si muova in direzioni opposte. Perciò <la terra> sta necessariamente ferma. – Anassimandro sostiene che la terra sta sospesa in aria e si muove intorno al centro del cosmo.<sup>110</sup>

Vernant si è soffermato su questo aspetto fondamentale della cosmologia anassimandrea, fissando l'attenzione sul «carattere reversibile di tutte le relazioni spaziali»<sup>111</sup> e quindi sull'uguaglianza che emerge, come valore fondamentale, dal sistema di Anassimandro. Ed è qui lo scarto tra la concezione mitica e la nuova cosmologia che si afferma, secondo Vernant, contrapponendosi ad essa. Per comprendere a pieno l'influenza del «pensiero politico» sul «pensiero cosmologico» secondo l'interpretazione di Vernant, leggiamo una pagina illuminante:

La πόλις presuppone dunque un processo di desacralizzazione e di razionalizzazione della vita sociale. Non c'è più un re sacerdote che, mediante l'osservanza d'un calendario religioso, faccia in nome del e per il gruppo umano, tutto ciò che è da farsi; sono gli uomini a prendere loro stessi in mano il loro destino «comune», a decidere di esso dopo discussione (quando dico gli uomini, parlo, beninteso, unicamente dei cittadini, ché, come si sa, questo sistema politico presuppone che altri uomini siano votati all'essenziale del lavoro produttivo).<sup>112</sup>

Allo stesso modo anche la scrittura diviene un bene comune (κοινά): non più privilegio «d'una casta, segreto d'una

<sup>110</sup> Fr. A 26 DK.

<sup>111</sup> J. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, p. 206.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 208.

classe di scribi che lavora per il palazzo del re» ma strumento pubblico di divulgazione, dibattito e conoscenza. Vernant spiega perfettamente questo passaggio scrivendo:

Questi due esempi ci inducono a pensare che ci siano stati legami molto stretti fra la riorganizzazione dello spazio sociale nella cornice della città e la riorganizzazione dello spazio fisico nelle nuove concezioni cosmologiche.<sup>113</sup>

E subito dopo Vernant, commentando il passo del *De coelo* di Aristotele 295b 10, che sopra ho riportato, scrive che la terra, nel sistema cosmologico di Anassimandro, resta immobile al centro della circonferenza celeste, «a causa della sua ὁμοιότης, della sua “similitudine” (noi diremmo della sua eguale distanza in rapporto a tutti i punti della circonferenza); è anche a causa della sua ἰσοροπία, del suo “equilibrio” o della sua “simmetria” [...]»<sup>114</sup>. Vernant utilizza, dunque, le categorie proprie delle istituzioni e del pensiero proprie della πόλις per interpretare la cosmologia di Anassimandro come una sorta di proiezione del nuovo pensiero politico alla natura. Così come nella πόλις una questione è «nel mezzo», ἐν μέσῳ, così da formare nei cittadini la consapevolezza della reversibilità e simmetria dei rapporti, allo stesso modo, nella cosmologia di Anassimandro, la terra, come una colonna tronca, sta ferma nel centro del cosmo, senza la supremazia (monarchia) di una parte rispetto all'altra, ma nella più totale uguaglianza e isonomia cosmica. La particolarissima posizione di Vernant si attesta, quindi, nella linea interpretativa che concede la priorità alla riflessione etico-politica rispetto a quella cosmologica e s'impone, quindi, per la sua coerenza teorica e attendibilità storica. L'ordine cosmico, per Vernant, è lo

<sup>113</sup> J. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, p. 213.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 214.

*stesso ordine politico pensato in termini universali e proiettato sul piano naturale.* Ma ciò non annulla, anzi conferma, quel «pensiero polare» sul quale ci stiamo soffermando.

È proprio per la ragione che le decisioni sono «rimesse nel mezzo» e dibattute su di un piano di parità sociale di tutti i *cittadini*, che l'usurpazione e la prevaricazione di uno solo viene intesa come ingiustizia:

Quest'esigenza di pubblicità conduce a confiscare progressivamente a profitto del gruppo, e a porre sotto gli sguardi di tutti, l'insieme dei comportamenti, delle procedure, delle conoscenze che all'origine costituivano il privilegio esclusivo del βασιλεύς, o dei gene detentori dell'ἀρχή.<sup>115</sup>

Il dibattito svolto nell'ἀγορά diventa, sul piano cosmico, la polarità degli elementi contrari. Così come nell'ordine politico della πόλις non è prevista nessuna prevaricazione, allo stesso modo, anche l'ordine cosmico si fonda sull'equilibrio dinamico degli esseri che, dialetticamente, si oppongono, anche se nessuno soggiace, se non momentaneamente, al dominio dell'altro. Quello di Anassimandro è dunque un pensiero essenzialmente polare e la stessa vita politica greca si fonda sulla polarità dei dibattiti pubblici.

## 6. *Il «pensiero polare» in Empedocle e Parmenide: gli stadi cosmici della vita e la polarità Luce-Notte*

La straordinaria e poliedrica personalità di Empedocle è fondamentale per la nostra analisi. Prima di giungere a Platone<sup>116</sup> che per un'ipotetica storia del «pensiero polare»

<sup>115</sup> J. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, p. 55.

<sup>116</sup> Mi occuperò di Platone in un articolo che seguirà a questo come completamento.

greco rappresenterebbe il suo compimento filosoficamente più rilevante, è bene fissare l'attenzione sul filosofo agrigentino, o meglio sugli aspetti per noi più rilevanti di ciò che ci è pervenuto del suo pensiero. Leggiamo l'importantissima testimonianza di Aezio:

<Empedocle sostiene che l'Uno sia sferico, eterno e immobile>, che l'Uno sia necessità e che la sua materia siano i quattro elementi; forme, poi, sarebbero Contesa e Amicizia. Definisce, poi, anche gli elementi «dèi» e la loro mescolanza «il cosmo» e <oltre a questi vi è lo «Sfero» in cui tutti questi> si risolveranno, poiché esso è l'uniforme. E considera divine le anime, e divini coloro che, puri, ne partecipano in modo puro.<sup>117</sup>

Ettore Bignone, commentando la testimonianza in questione, ha opportunamente puntualizzato che lo Sfero non è Necessità, ma quest'ultima «è la legge suprema a cui obbediscono le due forze»<sup>118</sup>, cioè la Contesa e l'Amicizia. Se lo *Sfero* fosse *Necessità* non potrebbero a) esistere altre configurazioni della realtà e di conseguenza b) la vita per come noi la conosciamo. Intendere le «due forme» come sottoposte alla Necessità, invece, non fa altro che fondare la concezione ciclica dello stesso Empedocle, manifestando così il suo profondissimo «pensiero polare». Necessaria è quindi la ciclica *tensione polare* delle «due forme» e la momentanea supremazia dell'una o dell'altra: come ha giustamente scritto Bignone, la natura è, nella concezione di Empedocle, «un immenso complesso di unioni e dissoluzioni» governate per l'appunto dall'Amicizia e dalla Contesa.

Ciò che nella testimonianza va rilevato è, soprattutto, questa frase: «λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοῦ καὶ τὸ μίγμα

<sup>117</sup> Fr. A 32 DK.

<sup>118</sup> E. BIGNONE, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Milano-Roma 1916, p. 330.

τούτων τὸν κόσμον». È nella mescolanza delle «due forme», cioè nella loro tensione polare, che si forma il cosmo, cioè l'ordine che dispone e favorisce la vita per come noi la conosciamo. Gli stadi che scandiscono la «vita del mondo», per usare un'espressione di Zeller, sono quattro: a) la fase dello Sfero; b) la progressiva disgregazione dell'«Uno-Tutto»<sup>119</sup>; c) la fase di totale disgregazione degli elementi; d) la progressiva unione di essi. «Nel secondo e nel quarto di questi momenti si dà l'esistenza separata di esseri composti, solo in essi è possibile una natura, mentre nel primo momento, che non consente separazione, e nel terzo, che non consente unione delle sostanze elementari, non si dà esistenza individuale»<sup>120</sup>. Ancora Zeller, infine, scrive che il mondo poteva nascere «solo se l'unità dello Sfero fosse stata rotta dall'odio»<sup>121</sup>.

La vita, dunque, è legata, dal punto di vista di Empedocle, alla dinamismo cosmico e non, quindi, alla stabilità perfetta dello Sfero (né, tanto meno, al momento del dominio del caos).

Nemmeno Parmenide, il *radicale monista* che addirittura negò all'Essere il movimento, rientra perfettamente in questa serie di considerazioni circa il «pensiero polare» dei greci. Di fondamentale importanza per i nostri fini teorici è la seconda parte del poema *Sulla natura* che qui bisogna, dunque, prendere in considerazione.

La Dea, nel fr. 1 (vv. 28-32), rivolgendosi a Parmenide, aveva preannunciato questi tre sentieri di ricerca: «Bisogna che tu tutto apprenda, / e il solido cuore della Verità ben rotonda / e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza. / Eppure anche questo imparerai: come le

<sup>119</sup> Fr. B 26 DK.

<sup>120</sup> E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I/5 (*I Presocratici: Empedocle, Atomisti, Anassagora*), a cura di A. Capizzi, Firenze 1969, p. 48. Su questo punto cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, pp. 547ss.

<sup>121</sup> E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I/5, p. 52.

cose che appaiono / bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso»<sup>122</sup>. Giustamente Ruggiu ha inteso questi versi come «l'annuncio programmatico» della Dea<sup>123</sup>. Tuttavia, è bene riorganizzare quanto appena scritto. La via costituita dalle «opinioni dei mortali» non è percorribile. In essa, infatti, non esiste certezza alcuna. L'opposizione, nota ancora Ruggiu, non è, dunque, tra l'ἀλήθεια e la δόξα, bensì «tra l'ἀλήθεια e la δόξα, esposte veritativamente dalla dea, e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza»<sup>124</sup>. Alla *ontologia* della prima parte del poema corrisponde, quindi, la fisica della seconda parte (dalla prosecuzione del fr. 8, 50 in poi) che, è bene chiarirlo, si fonda sulla prima, essendo la sua naturale prosecuzione nella temporalità. Casertano ha spiegato benissimo questo punto:

Parmenide formalizza, anche linguisticamente, l'oggetto della via di ricerca. La realtà, cioè il “cosmo” dei Presocratici, inteso come uno-tutto, egli lo chiama το ἐόν, “ciò che è” mentre quella vista come molteplicità dei fenomeni che in essa si dispiegano egli la chiama τὰ ἐόντα, “le cose che sono”. Siamo di fronte, quindi, non a una contrapposizione tra una realtà e una non realtà, tra un “essere” metafisicamente inteso e un “apparire” che viene condannato, bensì a una distinzione tra il discorso che si deve fare sulla realtà come uno-tutto e quello che si deve fare sulla realtà come molteplicità di fenomeni.<sup>125</sup>

Il «pensiero polare» di Parmenide si manifesta in tutta la sua potenza quando fa rivelare alla Dea la verità circa le cose che appaiono (τὰ ἐόντα). Terminato il discorso vero,

<sup>122</sup> PARMENIDE, *Sulla natura. Testimonianze e frammenti*, presentazione e traduzione di G. Reale, saggio introduttivo e commentario filosofico di L. Ruggiu, Milano 1991, p. 89.

<sup>123</sup> L. RUGGIU, *Commentario filosofico*, in PARMENIDE, *Sulla natura*, p. 194.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> G. CASERTANO, *I Presocratici*, Roma 2009, p. 86.

la Dea passa all'esposizione delle «opinioni dei mortali» (fr. 8, 5Oss.):

Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezza e al pensiero / intorno alla Verità; da questo punto le opinioni mortali / devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole.<sup>126</sup>

La seconda parte del poema, quindi, descrive il «concetto parmenideo di φύσις»<sup>127</sup>. I mortali hanno inteso erroneamente le «cose che appaiono» (τὰ δοκοῦντα εἶναι). Esse, infatti, non sono né pura apparenza né, tanto meno, sono soggette all'annullamento nel non-essere. La φύσις parmenidea è retta da due principî, Luce e Notte, che i mortali – ecco l'errore – hanno «introdotto per rendere ragione del divenire inteso come sintesi di Essere e non-essere»<sup>128</sup>: «nella via della Verità il contenuto della ricerca è l'Essere in contrapposizione al nulla, mentre nella δόξα si tratta di determinazioni dell'apparire, di forme visibili. Ciò significa che i mortali qui criticati operano nei confronti di questa coppia, *come se essa fosse l'analogo della coppia Essere-nulla*». Le potenze Luce-Notte, è vero, estendono la loro azione a tutto il reale, come Parmenide stesso chiarisce:

Tu conoscerai la natura dell'etere, e nell'etere tutte quante / le stelle, e della pura lampada del sole lucente / le invisibile opere e donde ebbero origine, / e apprenderai le azioni e le vicende della luna errabonda dall'occhio rotondo / e la sua natura; e conoscerai altresì il cielo che tutto circonda, / donde ebbe origine, e come la Necessità lo guidò e costrinse / a tenere fermi i confini degli astri.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. 8, 50-53, p. 109

<sup>127</sup> M. UNTERSTEINER, *Gli Eleati. Testimonianze e Frammenti*, Milano 2011, p. 202.

<sup>128</sup> L. RUGGIU, *Commentario filosofico*, in PARMENIDE, *Sulla natura*, p. 319.

<sup>129</sup> PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. 10, p. 113.

Ma, tuttavia, tali potenze non introducono il non-essere nell'Essere, ma, al contrario, ne sono la sua manifestazione sensibile. Giustamente, quindi, Ruggiu commenta: «la φύσις, dunque, è essere, ma non è l'Essere»<sup>130</sup>. Le «cose che appaiono» (τὰ δοκοῦντα), dunque, non nascono dal nulla e scompaiono nel nulla, ma si manifestano visibilmente, per un dato periodo, e ritornano nell'oscurità del nascondimento quando è giusto che ciò accada. Ma tale *dialettica*, ecco il punto, si gioca tutta sullo stabilissimo fondamento dell'Essere.

I due principî, infatti, con la loro azione universale, manifestano la pienezza dell'Essere a tutti livelli, da quello ontologico fondamentale a quello cosmologico. I vv. 3-4 del fr. 9 sono, a questo proposito, fondamentali: «tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura, / uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla». Nulla, spiega Ruggiu, che faccia parte del piano fenomenico universale è non-essere. Le cose *sono* in quanto Luce-Notte le costituiscono e, tutte le cose, «in quanto sono costituite nel loro essere e nella loro determinata modalità di essere da questi principî, esse per ciò sono, cioè in esse si esprime e si manifesta l'Essere»<sup>131</sup>.

La δόξα, quindi, è il naturale prolungamento dell'ἀλήθεια, e non una sorta di *passo indietro di fronte l'evidenza sensibile*, come sembra evincersi dalle analisi di Gomperz in questa pagina:

Una monotonia desolata emana da questo scolorito edificio speculativo. Colui che l'ha costruito non ne avrà, egli stesso, avuto un sentore? Si può legittimamente sopporlo? Per lo meno non si è sentito del tutto soddisfatto delle sue «Parole della Verità», ed ha voluto far loro seguire un supplemento con le Parole dell'Opinione», nella quale parte della sua opera

<sup>130</sup> L. RUGGIU, *Commentario filosofico*, in PARMENIDE, *Sulla natura*, p. 335.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 329.

egli si pone, come potremmo dire con linguaggio moderno, sul terreno del mondo fenomenico. Che egli abbia fatto ciò è stato motivo d'infinita sorpresa per molti dei nostri predecessori. Noi ci sorprenderemmo molto di più se avesse ommesso di farlo; se uno spirito saturo della scienza dei suoi tempi, e per di più eccezionalmente inventivo e agile com'egli era, si fosse contentato di ripetere immutabilmente alcune poche sentenze, gravi, invero, di conseguenze, ma povere di contenuto, e per la maggior parte, poi, negative. Egli si sentì spinto, o, come dice Aristotile, «necessitato a tener conto delle apparenze». E davvero a ragione. Giacché poteva bene rinnegare l'apparenza sensibile come ingannevole: non la scacciava però per questo dal mondo. Dopo tutte le sue negazioni non cessò di vedere, come prima, gli alberi fiorire, di udire mormorare i ruscelli, di sentire il profumo dei fiori e il buon sapore dei frutti.<sup>132</sup>

Sembrerebbe, stando alla pagina appena letta, che Parmenide, resosi conto della «monotonia desolata» della sua ontologia, abbia fatto un passo indietro, rivalutando il panorama universale dei τὰ δοκοῦντα che è abbracciato, quotidianamente, dallo sguardo di tutti i mortali (ciò fatto, tuttavia, senza mai annullare il giudizio negativo sull'«apparenza sensibile»). In realtà, più che un passo indietro, quello di Parmenide è uno svolgimento di ciò che, programmaticamente, la Dea gli aveva annunciato fin dall'inizio del poema, nel fr. I («Bisogna che tu tutto apprenda, / e il solido cuore della Verità ben rotonda / e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza. / Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono / bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso»).

I mortali, inoltre, *non hanno saputo ricondurre all'unità la polarità delle due potenze della natura, creando un dualismo esacerbato e radicale senza fondarle ontologicamente:*

<sup>132</sup> TH. GOMPERZ, *Pensatori greci*, I. *Dalle origini agli storici*, Firenze 1963, p. 274.

Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme / l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati.<sup>133</sup>

Come spiega magistralmente Ruggiu, «la dualità delle forme contrarie [*scil.* Luce-Notte] si radica sull'unità ontologica, la quale fa sì che ciascuna partecipi dell'essere, sia Essere e non abbia a che fare con il nulla, come viene con vigore sottolineato nel fr. 9, 4»<sup>134</sup>. Il quadro costruito da Parmenide rende ragione sia dell'eternità e dell'immutabilità dell'Essere sia del movimento e della temporalità degli enti che nascono, si muovono e, infine, periscono.

Il «pensiero polare» di Parmenide, dunque, non si manifesta a livello ontologico (il non-essere, difatti, non si oppone all'Essere in quanto non esiste) ma al livello fisico-cosmologico. Potremmo dire che *la polarità dei due principî è la manifestazione epifenomenica del fondamento ontologico unitario, eterno e immutabile*. Ma l'«esigenza dell'unità» si manifesta nel pensiero di Parmenide anche al livello epifenomenico.

Se i due principî sono la causa materiale del reale per come ci appare, la δαίμων del fr. 12 è la causa efficiente<sup>135</sup>:

Le corone più strette furono riempite di fuoco non mescolato, / quelle che seguono ad esse furono riempite di notte, ma in esse si immette una parte di fuoco; / nel mezzo di queste sta una Divinità che tutto governa: / dovunque, infatti, essa presiede al doloroso parto e alla congiunzione, / spingendo la femmina a unirsi col maschio, e, all'inverso, di nuovo, il maschio con la femmina.<sup>136</sup>

La «Signora della Mescolanza» presiede all'unione dei

<sup>133</sup> PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. 8, 53-54, p. 109.

<sup>134</sup> L. RUGGIU, *Commentario filosofico*, in PARMENIDE, *Sulla natura*, p. 328.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>136</sup> PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. 12,, pp. 112-114.

due principî sia sul piano cosmologico sia su quello antropologico e, addirittura, su quello teologico. Ruggiu definisce la *δαίμων* come «l'espressione personificata della stessa forza vivificatrice (*mana*) presente in tutte le cose»<sup>137</sup>. A tale «forza vivificatrice» corrisponde, teologicamente, Eros, il primo degli dèi concepiti. La potenza di Eros, infatti, tiene unite le varie parti del cosmo in un ordine perfetto e armonicamente stabile.

La realtà che appare ai nostri sensi come varia e in perenne movimento, in realtà, essendo governata dalla «Signora della Mescolanza» che unisce i due principî, Luce-Notte a tutti i livelli, per chi sa riconoscere, *veracemente*, l'unità nella molteplicità è il riflesso fedele del fondamento ontologico del reale, l'Essere.

<sup>137</sup> L. RUGGIU, *Commentario filosofico*, in PARMENIDE, *Sulla natura*, p. 344.

**WWW.FILOSOFIA.IT**  
**ISSN 1722-9782**