

Lidia Palumbo

NASCITE E RINASCITE. APPUNTI
SUL LINGUAGGIO TRAGICO DEI GRECI

La semantica della nascita¹, nella cultura antica legata al termine *genesis*, si riferisce alle nozioni di principio, sorgente, origine e poi ancora generazione, produzione, riproduzione. Come tutti i termini in *sis*, *genesis* nella lingua greca designa un processo, un'attività transitiva, e anche il risultato di tale processo; si riferisce, pertanto, contemporaneamente, all'atto

¹ Desidero ringraziare Renata Viti Cavaliere per avere organizzato la giornata di studio sul tema della nascita di cui qui si presentano gli Atti e per avermi invitata a partecipare ai lavori. «Nascimento – scrive Niccolò Tommaseo nel *Dizionario dei sinonimi della lingua italiana* citando “il Romani” – dicesi non solo delle persone, ma di qualunque cosa il cui apparire possa avere somiglianza col nascere. Nascita è tutto insieme l'atto e il tempo del nascere» (2350 *s. v.* nascimento, nascita, nascere...). «“Natio” riguarda l'origine; “nato”, il luogo di nascita, o i genitori, o altra circostanza del nascere [...]. Dell'uomo e delle cose diciamo che depongono la natia durezza, inelleganza; che ritornano alla perduta forza natia. Le facoltà naturali non si perdono mai; la natura, anche corrotta e forzata, riman sempre tale; ma la più original parte delle qualità naturali, quella veramente è natia. Il senso natio della voce è l'originario, quello dell'uso più antico e più puro; il senso naturale è quello che nel comune discorso presentasi più frequente» (2352 *s. v.* natio, nativo, naturale). «Nascere da una causa un effetto, è più immediato che derivare [...]. Procedere accenna al principio, e denota una certa serie d'atti o di movimenti, un certo ordine nelle cose; provenire accenna alla causa, e denota in parte il modo; derivare accenna alla fonte, e denota l'atto per il quale una cosa deducesi da altra cosa. Acqua che deriva da un luogo;

della generazione e alle cose generate², e quando compare in un testo, portando con sé, in un certo senso, tutti insieme questi significati, la *genesis* comporta un alone di solennità, di temporalità ancestrale: la sonorità del termine evoca qualcosa come una totalità, come accade all'espressione latina che in qualche modo le corrisponde, e cioè *rerum natura*, la totalità delle cose generate. Tale totalità, che comprende anche il movimento del suo generarsi, e vale anche come spiegazione di quel movimento, e di quella origine, consegna subito al termine *genesis* una valenza eziologica³, e rende come antichissima la verità del testo di Vico, secondo cui

un vocabolo da un altro vocabolo [...]; sequele di fatto che provengono da tale o tale cagione o occasione: conseguenze di ragione che procedono da un principio» [...]. «Origine è il cominciamento di cose che hanno durata; sorgente è la causa da cui vengono. L'origine fa nascere; la sorgente diffonde. L'origine è il come, il dove, il quando le cose nascono; sorgente è il principio onde le cose sgorgano con più o meno continuità» (2353 s. v. nascere, derivare, procedere). «Anco traslatamente, nascere s'userà più comunemente di cosa che abbia relazione col nascer del feto. Sorgere, di cosa che venga di sotto in su. Apparire, di cosa che si mostra in luce, di nascosta o meno palese ch'ella era prima. Scaturire, di cosa ch'esca abbondante, quasi acqua da luogo nascosto. Derivare, di cosa che provenga da causa più alta, quasi rivo da fonte» (2354 s. v. nascere, sorgere, apparire, scaturire).

² Sul verbo *gignomai* che significa “nascere”, “prodursi”, “divenire”, ma anche “essere”, sostituendo l'aooristo di *einai*, cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, s. v.; cfr. J.-F. Pradeau, *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris 2009, p. 34.

³ Ciò vale anche in una prospettiva storico-antropologica, nella misura in cui lo studio del modo in cui una particolare società percepisce e gestisce la nascita rivela aspetti fondamentali dei suoi valori culturali e sociali. A questo proposito è interessante annotare che la nascita delle femmine, in epoca arcaica e classica, era considerata più difficile dal punto di vista della partoriente rispetto a quella dei maschi, infatti il testo ippocratico delle *Epidemie* elenca molti più casi di complicazioni legati alla nascita di femmine. Alla nascita di un bambino il *kyrios* del neonato, che era usualmente il padre, aveva il diritto di decidere se accettarlo nell'*oikos* o esporlo. L'atto dell'esposizione non interrompeva il legame legale tra il *kyrios* e il bambino, che infatti più tardi

Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose⁴.

Io ora qui dirò qualcosa sulla semantica della nozione di nascita nella cultura filosofica antica fondamentalmente in due contesti, quello di Empedocle di Agrigento e quello del

poteva essere reclamato, se identificato. Sull'argomento cfr. Nancy Demand, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, p. 2. I neonati non selezionati per l'esposizione erano accettati nella famiglia con la cerimonia chiamata Amphidromia, cinque o sei giorni dopo la nascita, cui partecipavano i membri dell'*oikos* e qualcuno di quelli che avevano assistito alla nascita (Ivi, p. 8).

⁴ Il bellissimo luogo sul "nascimento" si legge nella XIV "degnità" della *Scienza nuova* del 1744. L'idea del grande filosofo napoletano è che, per comprendere qualcosa, bisogna partire dall'indagine su come questo qualcosa è nato, è stato elaborato, provando a ricostruire il più possibile dall'interno un fenomeno e il contesto entro il quale ha avuto la sua genesi. Come si sa, i fenomeni a cui si indirizzò più intensamente e proficuamente la meditazione di Vico furono quelli più remoti, arcaici, dei quali non resta una consueta documentazione filologica, e pertanto faticosamente possono essere rinvenute di essi le tracce, prima di tutto nei fatti linguistici, o dei quali l'indagine razionale può stabilire la necessità. L'indagine su testi in senso stretto pertiene dunque a successivi tempi della storia dell'umanità, ma anche su tale ambito dell'ermeneutica filologica in senso più tradizionale alle conquiste già prodotte nell'età umanistica Vico recò ulteriori apporti, rafforzando l'idea che sia compito dell'interprete guardare all'oggetto del suo studio quanto più è possibile "con gli occhi" del suo autore. Per comprendere un testo, dunque, bisogna risalire, per quanto è possibile, al tempo del suo concepimento, calandosi nella realtà del suo autore e avvalendosi di quella combinazione di erudizione e consentita empatia che contraddistingue l'ermeneutica filologica. In tal senso, e con molta cautela, si può dire che il metodo indicato da Vico – come sottolinea E.W. Said, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2007 (titolo originale: *Humanism and Democratic Criticism*, 2004), p. 115 – comporta che il confine tra gli eventi reali e la rielaborazione mentale che li modifica si fa indistinto, e questa debolezza, in qualche modo tragica, della conoscenza umana è uno dei paradossi dell'ermeneutica filologica: non si può, nella ricostruzione del passato, prescindere dal ruolo del pensiero, ma, allo stesso tempo, il pen-

teatro attico, contesti che già nella *Poetica* di Aristotele sono considerati strettamente connessi a motivo dell'uso, comune a entrambi, di quelle immagini e di quelle metafore che sono la cifra del linguaggio tragico⁵.

In due frammenti di Empedocle si trova una riflessione sulla *genesis*, che è tanto più interessante quanto più è polemica. In essa infatti si nega la legittimità stessa dell'uso del termine "nascita". Si tratta dei frammenti 8 e 9 DK riportati da Plutarco⁶:

Ma un'altra cosa ti dirò: non vi è nascita alcuna delle cose mortali, né fine alcuna di morte funesta,
ma solo c'è mescolanza e separazione di cose mescolate,
eppure il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini⁷.

siero non può essere fatto coincidere con il "reale". Nei termini di una sensibilità propria piuttosto dell'ermeneutica filosofica contemporanea, si può allora affermare che la verità da decifrare abita nelle letture e nelle interpretazioni che cominciano dalla forma delle parole. Le parole – come sottolinea R. Poirier, *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*, New York, Random House, 1987, pp. 135-138 – sono parte integrante della realtà cui danno forma. Ritornando a Vico, condizionata, ma sorretta, dalla «indifinita natura della mente umana», la conoscenza dell'altro umano è per lui possibile, ed è conoscenza che indaga il modo in cui le cose sono nate: sapere equivale a sapere come una cosa è fatta, a vederla dal punto di vista del suo artefice. Come si sa, nella *Scienza nuova* si trova un elenco esaustivo di «diffinizioni» dalle quali l'autore dice di aver ricavato il suo metodo via via che procedeva con la scrittura dell'opera. Di tali "diffinizioni" egli dice: «quelle, come per lo corpo animato il sangue, così deono per entro scorrervi ed animarla in tutto ciò che questa scienza ragiona». Si può osservare che in tal modo lo stesso testo vichiano è considerato come un organismo, che ha avuto la sua nascita e ora ha una sua interna vita.

⁵ Aristot. *Poet.* 22. 1458b17-59a6-8. Cfr. 21. 1457b24.

⁶ DK8=Plutarch. *adv. Col.* 10 p. 1111F.

⁷ Trad. G. Giannantoni. Cfr. «Sciocchi, non si affannano certo in pensieri profondi, se si aspettano che abbia nascita ciò che prima non era o che qualcosa perisca e si distrugga del tutto» (Plut. *Adv. Col.* 11 p. 1113c=11 DK) trad. A. Tonelli.

Essi, quando gli elementi vengono alla luce dell'etere, mescolandosi in forma di uomo o di animali selvaggi o di virgulti o di uccelli, questo dicono nascere, e quando si [disgiungono questo dicono destino infausto di morte. Non secondo giustizia attribuiscono nomi. Ma anch'io parlerò secondo l'uso comune⁸.

Si tratta dell'approccio preplatonico, naturalistico⁹, materialista, alla questione dell'origine delle cose: quella che gli uomini chiamano nascita¹⁰ non è una vera nascita, perché si tratta sempre e soltanto di *mixis* e *diallaxis*, di mescolanza e separazione di elementi eterni. Nuovo è sempre e soltanto il composto, ed è questo composto ciò che, impropriamente, si dice nato, mentre invece andrebbe chiamato appunto "composto", e che, impropriamente, si dice morto, mentre invece andrebbe chiamato "scomposto".

La caratteristica di questo tipo di approccio alla questione della nascita è che essa è sempre, e sempre dialetticamente, collegata alla morte, in un contesto di discorso che – pro-

⁸ DK9= Plutarch. *adv. Col.* 11 p. 1113 AB, trad. A. Tonelli.

⁹ La prospettiva più squisitamente naturalistica del pensiero medico antico relativo ai meccanismi che governano l'evento della nascita è leggibile nel piccolo trattato embriologico, appartenente al *Corpus* ippocratico, *Natura del bambino*. L'autore del trattato spiega che la nascita comincia quando il bambino, avendo esaurito le riserve di cibo, diviene molto mobile e violentemente spinge le membrane che lo racchiudono come un pulcino che esce fuori da un uovo (30. 1-9). Nancy Demand, 1994, p. 19 sottolinea che questa idea del bambino come elemento attivo nel processo della nascita, che inizia il lavoro e ha un suo modo di entrare nel mondo, mentre la madre ha un ruolo passivo, si ritrova anche in altri luoghi del *Corpus Hippocraticum* che interpreta le contrazioni dell'utero come risposta agli sforzi del feto.

¹⁰ La nascita è un processo fisiologico, ma per gli esseri umani è anche un evento sociale e la cultura interviene in svariati modi a strutturarne l'esperienza. Platone nel *Teeteto* (149D) dice che le donne fanno uso di droghe e incantamenti per gestire la paura del parto.

prio facendo uso dell'espressione *genesis kai phtora* – rivela di essere un contesto *peri physeos*: guardando alle cose dal punto di vista dell'universo infinito, la nascita semplicemente non esiste, quel che accade è che tutto eternamente si rinnova e in tale contesto sembrerebbe, ma sembrerebbe soltanto, non esserci spazio per una semantica dei *pathe* dei viventi legati alla questione dell'origine. Quel che possiamo osservare è che la *mescolanza*, nel testo di Empedocle, appare come la *spiegazione* di ciò che gli uomini chiamano *nascita*, perché ogni spiegazione viene concepita dalla fisica presocratica come una sorta di “rappresentazione al rallentatore”. È la mescolanza degli elementi la spiegazione del mondo: dalla *mixis* delle quattro radici ad opera di *Philia* e *Neikos*, l'amicizia e la contesa, si generano infatti tutte le cose:

E da queste infatti quante cose furono, sono e saranno, *germinarono*, gli alberi, gli uomini e le donne, le belve, gli uccelli e i pesci che abitano nell'acqua, e gli dèi dalla lunga vita massimamente onorati. Son queste le cose che sono e, passando le une attraverso le altre, divengono varie di aspetto: tanto mescolandosi mutano¹¹.

La mescolanza avviene a livello macroscopico e microscopico. Avviene in uno scenario immenso e in contesti piccolissimi, avviene con quella lentezza che è impercettibile quanto l'estrema velocità. Una spiegazione del fenomeno cruciale della mescolanza si configura allora come una sorta di rappresentazione che rallenta ciò che intende spiegare. Si tratta di una modalità esplicativa che troviamo testimoniata da Sesto Empirico che la attribuisce ad Anassagora¹².

¹¹ Cfr. B21. 9-14, trad. G. Giannantoni.

¹² Cfr. VII 90=DK59B21.

Anassagora – dice Sesto – per esemplificare la impercettibilità del movimento parlava dei colori che, mescolati, diventano un unico colore, ma la vista non è in grado di isolare gli istanti di questa trasformazione¹³.

Ogni vivente per Empedocle *viene alla luce* quando le quattro radici fondamentali si riuniscono a formare una certa proporzione, proprio come una certa immagine *appare* quando i quattro colori fondamentali si mescolano a formare una certa figura. A rigore è dunque improprio dire che i viventi *nascono*, quel che accade è piuttosto che essi *assumono forma su una scena* e, per rendere ragione di questa assunzione di forma, sembrano al filosofo migliori di quella della nascita le espressioni della *germinazione come da seme*, come nel frammento 21 riportato sopra, dove per esprimere il nascere di uomini, alberi, animali, e nella lista sono inseriti persino gli dèi, si usa proprio il verbo *blastano* (la cui radice è *blastos* germoglio) che significa “germogliare”, spuntare, svilupparsi, ed è usato soprattutto per le piante, e che in senso metaforico, dice il vocabolario, significa “venire alla luce”, “nascere”. Ora, nel frammento 23, riportato sotto, dove la nascita è assimilata allo sgorgare da una fonte, la raccomandazione del filosofo va proprio nella direzione inversa a quella indicata dal vocabolario: non credere che si tratti *solo* di una metafora – è come se dicesse Empedocle a Pausania che è il suo allievo e il destinatario del suo scritto – quando si dice che gli uomini appaiono come appare una scena visiva, perché è invece proprio questa la verità, ma leggiamo il testo:

Come quando i pittori dipingono tavolette votive,
ben esperti nella loro arte grazie al loro ingegno,

¹³ Si veda anche la testimonianza di Filopono su Empedocle (test. 20 Gallavotti) che sottolinea come il movimento della luce ci sfugge a causa della velocità.

attingendo con le mani tinte multicolori
 e mescolandole in armonia, un po' più
 dell'una, dell'altra un po' meno, e con queste preparano
 immagini simili a ogni cosa, creando alberi
 e uomini e donne e fiere e uccelli e pesci che abitano
 nelle acque e dèi dalla lunga vita, massimamente onorati;
 così non prevalga nella tua mente l'errore che altra sia la fonte
 degli esseri mortali, quanti in numero immenso
 sono divenuti manifesti. Ma sappi chiaramente queste cose,
 udendo la parola che viene dal dio¹⁴.

Quel che è sottolineato in questo frammento è l'effimero
 apparire degli uomini, un apparire che è pensato come assun-
 zione di una forma che, come si dice nel frammento 2 – l'*inci-*
pit del *peri physeos* – è una forma che ha breve destino e fini-
 rà per dileguarsi «come fumo innalzandosi»¹⁵. Siamo esatta-
 mente nella prospettiva di Democrito il cui frammento 115
 suona così:

Il cosmo è una scena e la vita è un passaggio (*parodos*)¹⁶ su que-
 sta scena: entri guardi ed esci. Il cosmo è mutamento
 (B115DK).

¹⁴ Simpl. *Phys.* 159, 27=23 DK, trad. A. Tonelli.

¹⁵ «Gli uomini dal breve destino scrutano solo una piccola parte della
 vita con le loro esistenze, e innalzandosi come il fumo dileguano, solo affi-
 dati a quel poco che ciascuno incontra a caso, mentre vagano per ogni
 dove» DK31B2= fr. 1 Gallavotti. trad. C. Gallavotti, lievemente modifi-
 cata.

¹⁶ La *parodos* è letteralmente un passaggio, una via d'accesso, un varco
 (per Demostene quello delle Termopili), tecnicamente, nella tragedia, è il
 primo canto del coro entrante in scena (cfr. Aristot. *Poet.* 12. 1452b19-23:
 «Prologo è la parte completa della tragedia che precede l'ingresso (*parodos*)
 del coro [...] tra i canti corali la *parodo* è la prima espressione verbale com-
 pleta del coro», trad. B. Centrone). Nel frammento di Democrito il termi-
 ne *parodo* potrebbe anche essere tradotto come “segmento della rappre-
 sentazione che avviene sulla scena”.

A ben guardare, dunque, e anche l'assonanza con Democrito è leggibile in questa direzione, è possibile rintracciare, nei testi preplatonici, una tensione del discorso a individuare, pur nella prospettiva *peri physeos* che si riferisce allo scenario cosmico, un modo di spiegazione del fenomeno della *genesis* che resta fedele alla lettura vicissitudinale del nascere e del morire, senza per questo smarrire il punto di vista di colui al quale accade, nella vicenda della *mixis* e della *diallaxis*, di nascere, appunto, o di morire.

Che il venire alla luce di un uomo sia assimilato all'assumere forma di un'immagine mi sembra un'ulteriore testimonianza della modalità tutta greca di donare alla vista e alla visione una posizione egemone nell'economia delle umane capacità e uno statuto assolutamente privilegiato in fatto di conoscenza dell'esistenza. Nelle società greche almeno fino a Platone, infatti, come scrive Vernant¹⁷, si è ciò che gli altri vedono e se l'identità è modellata sullo sguardo, la nascita è letteralmente il venire alla luce, è l'assunzione della visione e della visibilità, così come la morte è la perdita, contemporaneamente, della visibilità e dello sguardo. È forse possibile affermare che è a tale idea della esistenza e della conoscenza, espresse e interpretate secondo la modalità della visione, che si deve l'idea della spiegazione pensata come una rappresentazione.

Una rappresentazione che ha bisogno, per essere colta, di una superiore capacità di visione¹⁸: più ampia, in grado di vedere cose mai viste, in grado di rimuovere gli ostacoli che alla visione pongono «le molte vili impressioni che fiaccano la mente»; una capacità di visione fantastica che sa vedere il gran-

¹⁷ J. P. Vernant (a cura di), *Luomo greco*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1991, p. 14.

¹⁸ Ho approfondito l'argomento in L. Palumbo, *Empedocle e il linguaggio poetico*, in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Loffredo, Napoli 2007, pp. 83-107.

dissimo e il piccolissimo, fino alle radici dell'essere. Ma soprattutto sa vedere con la mente, con quella zona della mente in cui si formano le *phantasiai*, le immagini creative di un mondo iconico che ha nel linguaggio mimetico il suo strumento. Ed è proprio quando la spiegazione della nascita si fa narrazione della mescolanza, analogia colorata tra l'esistenza dei viventi e i parti della *phantasia* di un pittore, è proprio quando il linguaggio si fa rappresentativo, scenico, che gli accade di diventare tragico.

Nei versi di Empedocle, infatti, allo stesso titolo che in quelli di Eschilo suo contemporaneo¹⁹, comincia ad assumere forma, nella pratica letteraria greca, quel tipo di linguaggio, e quindi di pensiero, che siamo soliti chiamare tragico. Si tratta di un linguaggio fatto di parole visive, evocative, narrative, parole capaci di disegnare una scena. Nel frammento 20 riportato da Simplicio nel Commento alla *Fisica* di Aristotele, Empedocle mette a fuoco un momento qualunque della serie delle nascite che si susseguono infinite nella storia dell'universo e si tratta sempre della mescolanza dei molti nell'uno cui segue la separazione dell'uno nei molti, ma i colori e i suoni delle parole, che sono parole omeriche, trasformano il discorso *peri physeos* in una rappresentazione tragica.

Una volta stringendosi per l'Amicizia nell'uno tutte
 le membra, che formano il corpo, al sommo della vita fiorente
 altre volte invece separate dalle infauste contese
 vagano ciascuna separatamente alla sponda della vita.
 E così egualmente per gli arbusti e per i pesci che abitano le onde
 Per le belve che abitano i monti e per gli smerghi che volano
 (B20. 2-7)²⁰.

¹⁹ Cfr. L. Palumbo, *Poesia e politica in Empedocle di Agrigento*, in G. Minichiello e C. Gily (a cura di), *Il pensiero politico meridionale*, Edizioni del Centro Dorso, Avellino, pp. 131-146.

²⁰ Trad. G. Giannantoni. Cfr. G. Casertano, *Una volta fui arbusto e muto pesce del mare*, in G. Casertano (a cura di), *Empedocle*, cit. pp. 331-337.

Lo scenario disegnato in questi versi è tragico²¹ e lo è in un duplice senso. In primo luogo lo è nel suo oggetto, perché rappresenta il ritmo e la natura dell'esistenza del vivente racchiusa tra una *mixis* e una *diallaxis*, nel suo accadere quotidiano ed eterno. In secondo luogo lo è nel suo stile narrativo, perché tale infinita vicenda della composizione e della scomposizione è affidata a una rappresentazione che, rallentando o diventando veloce, consente di riconoscere gli interi e le loro parti, il passato e il futuro, le trasformazioni. Il ritmo della rappresentazione empedoclea accompagna lo sguardo dell'osservatore che riconosce come risultato di mescolanze, uno dopo l'altro, alberi, pesci, animali feroci e uccelli miti, ciascuno nel proprio spazio definito. Ciascuno degli esseri appare evocato e per così dire messo a fuoco, fermato, con l'immaginazione, in un attimo del tempo, e questo tempo è il tempo eterno delle aggregazioni e delle disgregazioni, ma è anche il tempo narrativo, quotidiano, che può inquadrare della vicenda dell'intero anche solo un frammento, lo spazio di un'esistenza sospesa tra il nascere e il morire.

Quelli che Empedocle, nel frammento 17. 15, chiama i "confini del racconto" sono i limiti dello spazio scenico che il discorso rappresenta e contemporaneamente i confini dell'argomento di cui si tratta: il diventare uno dei molti e il diventare molti dell'uno (B 17. 15-18). All'interno dello spazio scenico in cui è rappresentata la vicenda di queste trasformazioni, si muovono gli enti, e talvolta alcuni di essi sono colti, come in B20. 5²², nel loro essere «all'estrema sponda della

²¹ Sulla categoria di tragico cfr. S. Halliwell, *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni*, trad. it., Palermo 2009 (titolo originale: *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern Problems*, Princeton and Oxford 2002), pp. 93-110 e *passim*.

²² E nel gruppo c del Papiro di Strasburgo (cfr. A. Tonelli, *Empedocle. Frammenti e testimonianze*, Bompiani, Milano 2002, pp. 142-143).

vita». Questa straordinaria metafora serve a noi per capire come, guardata dal punto di vista dell'intero, la rappresentazione cosmica si struttura come il luogo in cui lo spazio e il tempo sono per così dire la stessa cosa, perché sono entrambi determinati dal movimento: il movimento che riguarda gli enti nella scena e il movimento che inquadra per così dire diversi fotogrammi. In questa prospettiva, allora, essere “alla sponda della vita”, significa trovarsi in prossimità di una trasformazione, è la condizione che gli uomini chiamano morte; ma è anche, contemporaneamente, trovarsi al confine di un fotogramma, al limite di quello spazio scenico che inquadra le forme della vita in un dato momento della storia delle trasformazioni. Dopo di quel momento, si esce per così dire di scena, e al posto nostro ci sarà un altro ente, che assume forma e nasce, con il suo spazio e il suo tempo, che sono stati prima il nostro spazio e il nostro tempo. La metafora della “sponda della vita” serve, allora, ad Empedocle poeta per rappresentare l'esistenza come un'odissea, come un viaggio pericoloso e precario che prima o poi giunge alla sua sponda. Ed è il linguaggio tragico, vincolo che unisce il visibile all'invisibile, a disegnare l'impossibile scena.

Usando le stesse metafore e le stesse immagini, già omeriche, il teatro tragico, che si configura da subito come una macchina per catturare gli eventi e preservarne il senso²³, stabilisce le stesse vicinanze e le stesse distanze, dal cosmico e dal quotidiano, che si ritrovano nel testo poetico di Empedocle filosofo. Infatti, la questione della nascita, che non è approcciata dai tragici dal punto di vista dell'universo, ma da quello delle donne²⁴

²³ Cfr. Monica Centanni, *Rappresentare Atene*, in Eschilo, *Le tragedie*, Mondadori, Milano 2007, pp. X-LVIII, LVII. Il teatro è una tecnica attraverso la quale il mondo accede all'espressione.

²⁴ Nel mondo antico le donne che dovevano partorire – veniamo a saperlo da iscrizioni dedicatorie – si procuravano il favore delle dee trami-

e degli uomini²⁵ che nascono, vivono e rinascono, presenta, nei testi del teatro attico, una curvatura eroica che la colloca a una distanza dal quotidiano in una qualche misura ancora più marcata di quella del testo empedocleo.

La prima notazione che è possibile fare riguarda il dato, ben attestato, per il quale dire qualcosa intorno alla nascita di qualcuno equivale a disegnare di quel qualcuno un tratto caratteristico, e spesso fortemente legato al destino che si esprime nel nome. Così nei *Sette a Tebe* Eteocle, che sta per uccidere il fratello Polinice, di lui dice che

ha già nel nome, più che non debba, la contesa²⁶
 e che il suo destino di rovina si rivelò fin dalla nascita²⁷,
 fin da quando cioè egli
 venne al mondo, già esule, cacciato fuori dal buio ventre di sua
 [madre²⁸.

La invasata e abominata stirpe di Edipo²⁹ rivelò dunque subito, in quella occasione, la sua natura, e questa rivelazio-

te sacrifici. Il santuario di Artemide Eileithyia sul monte Kynthos a Delo è quello più propriamente dedicato alla dea protettrice della nascita, in tale santuario è stata rinvenuta un'immagine di donna incinta supplice. Ciò da cui le donne chiedevano alla dea di essere risparmiate è quella serie di complicazioni che possono sorgere al momento del parto che sono descritte nel testo ippocratico delle *Epidemie* (Demand 1994, pp. 71-86, 89).

²⁵ E naturalmente degli dèi. Su illustri casi di nascite manipolate dagli dèi cfr. M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Einaudi, Torino 1998, 3-42; D. e Lia Del Corno, *Nella terra del mito. Viaggiare in Grecia con dèi, eroi e poeti*, Mondadori, Milano 2002, p. 184.

²⁶ 658. Trad. di C. Diano. Cfr. Euripide, *Fenicie* 236.

²⁷ Né il giorno \ che egli uscì già esule dal grembo \ della madre e dall'ombra, né ai primi anni della sua vita, né alla soglia \ della sua giovinezza, quando al mento \ gli crebbe ed increspò la prima barba, \ la Giustizia gli volse parola. (Eschilo, *Sette contro Tebe* 664-667. Trad. di C. Diano).

²⁸ Così traduce Monica Centanni.

²⁹ Cfr. 653.

ne è marcata dal linguaggio tragico che tratteggia per Polinice un esilio originario: egli è esule *dalla nascita*, dunque è esule *per natura* e perciò *Dike* non rivolse mai a lui il suo sguardo.

Tutti sappiamo che il ventre da cui Polinice proviene è quello di Giocasta che, madre e moglie di Edipo, non poteva che partorire rovina. Fu «l'insania che toglie la mente – ricorda il poeta – che congiunse i due sposi»³⁰, quando

seminare osò il solco della madre
ove fu nutrito, radice di sangue³¹.

Una tale abominevole unione genera un inizio che è già una fine, e ciò è reso dal testo tragico che unisce direttamente – in modo paratattico ma non dialettico – il verbo della generazione al destino di morte, fin dai tempi di Laio che

a se stesso generò destino di morte
Edipo parricida³².

O ancora, in riferimento a Eteocle e Polinice, figli dell'incesto, fratelli destinati a uccidersi a vicenda:

Facendo strage l'uno dell'altro
mani amatissime nate dallo stesso seme³³

³⁰ Cfr. *Sept.* 756-7.

³¹ *Sept.* 752-756, trad. F. Ferrari. Sul linguaggio dell'aratura e della semina cfr. P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. it., Roma-Bari, Laterza 1990, p. 102, ove, dall'*Edipo re*, si cita il passo (1484-85) nel quale «la metafora del solco è forzata fino al limite» ed Edipo «immagina se stesso che semina dove è stato anche lui seminato». Sofocle – scrive la studiosa – usa il passivo del verbo “arare” e la parola è forte e sconvolgente.

³² *Sept.* 751-52. Cfr. DuBois 91. Sull'*Edipo re*, definito come «la più antica indagine poliziesca mai tramandata» cfr. D. e Lia Del Corno, 2002, p. 87.

³³ *Sept.* 933, trad. Monica Centanni.

Non soltanto le circostanze di una nascita, nell'universo tragico, determinano tutta intera la latitudine semantica di un'esistenza³⁴, ma vale anche l'inverso: ciò che viene scoperto appartenere a qualcuno in modo veramente caratterizzante, viene attribuito alla sua essenza facendolo risalire alla sua nascita³⁵.

Ma quel che è più interessante nel vocabolario tragico sulla questione dell'origine e del ritorno all'origine è l'insieme di quei riferimenti che alludono alla esperienza della *rinascita*. Un testo tipico sulla rinascita è quello del libro VII della *Repubblica* di Platone, che è costruito proprio sul modello tragico e che diventerà, a sua volta, modello della conversione religiosa, della rinascita come metamorfosi psichica, apertura nuova dell'anima al vero. Platone si domanda in che modo (*tina tropon*) sia possibile far rinascere gli uomini e condurli alla luce (*eis phos*) così come – aggiunge – per taluni si dice che dall'Ade siano saliti fra gli dèi.

A quanto sembra, questo non è semplice come il voltare una conchiglia: si tratta piuttosto di una conversione dell'anima (*psyches periagoge*) da una sorta di giorno notturno al giorno vero (*ek nukte-rinês tinos heméras eis alethinén*, 521C5-7)³⁶.

Tale «conversione dell'anima» (*psyches periagoge*, 521C6), che è rinascita, e che per Platone è tutt'uno con la filosofia, consiste in *un'ascesa a ciò che è* (521C7-8)³⁷. In tutti i luoghi

³⁴ «L'essere nati dallo stesso grembo che ci ha dato la vita – dice Antigone nei *Sette* – da una madre infelice e da un padre sventurato, è un vincolo possente e da temere» (1031-32).

³⁵ Come affermano le Supplici nella prima pagina della tragedia che porta il loro nome, l'odio che esse provano per i figli di Egitto e la loro intenzione matrimoniale è un odio che esse provano tutte e da sempre: innato (*Supplici*, 9-10).

³⁶ Trad. M. Vegetti.

³⁷ Si veda anche *Resp.* VII 525C5-6 dove la filosofia stessa è definita come una *metastrophe apo geneseos epi aletheian te kai ousian*.

in cui si tratta di nascita o di rinascita si trova il riferimento alla metaforica della salita³⁸ e alla dialettica del buio e della luce, che è propriamente la dialettica del nascere e del morire, del sapere e dell'ignorare. Dal ventre materno, che è buio per definizione, si viene alla luce, e venire alla luce è vivere e vedere, perché anche nella cultura platonica, come in quella tragica, l'uomo nella sua natura è propriamente sguardo. Se ogni nascita è nascita alla visione, è rinascita ogni cambiamento che la conoscenza determina nello sguardo, ogni scenario che, davvero nuovo, e rinnovante, si presenta alla vista³⁹.

³⁸ Cfr. *Resp.* VII 529B-C.

³⁹ Il passo del *corpus* platonico nel quale, forse, appare più chiaramente questa straordinaria idea filosofica della *genesis* come *ri-nascita*, come *cambiamento* che la conoscenza determina nell'uomo è in *Symp.* 207D. «La natura mortale – dice Diotima a Socrate – cerca, per quanto le è possibile, di essere sempre e immortale. E può esserlo solo per questa via, con la *genesis* (207D2-3), in quanto lascia sempre un altro essere nuovo al posto del vecchio, poiché anche nel periodo in cui ogni singolo vivente si dice che vive e che è lo stesso – per esempio si dice che è lo stesso colui che da bambino diventa vecchio – costui tuttavia si dice che è lo stesso, pur non avendo mai in sé le stesse cose, anzi *rinnovandosi* sempre, mentre in altre cose si deteriora, nei capelli, nelle carni, nelle ossa, nel sangue e in tutto il corpo. E non solo nel corpo, ma anche nell'anima i modi, le consuetudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, timori, ognuna di queste cose non permane mai la stessa in ciascuno, ma alcune nascono ed altre svaniscono (208E4-5). Ma ancor più sorprendente di ciò è che *anche le conoscenze non solo alcune nascono e altre svaniscono in noi* (208A1) e noi non siamo mai gli stessi, neppure sul piano delle conoscenze, ma anche ogni singola conoscenza subisce questo stesso fatto. Infatti, ciò che è chiamato “studiare” ha luogo in quanto la conoscenza se ne va: la dimenticanza è esodo di una conoscenza, mentre lo studio, riproducendo in noi un nuovo ricordo al posto di quello che se ne è andato, conserva la conoscenza in modo che sembri la stessa. È in questo modo, infatti, che si conserva tutto ciò che è mortale, non con l'essere sempre assolutamente identico come il divino, ma con il lasciare al proprio posto, da parte di ciò che invecchia e se ne va, un altro essere giovane tale quale era lui. Con questo espediente, Socrate, il mortale partecipa dell'immortalità, sia corpo sia tutto il resto; l'immortale, inve-

Nell'*Antigone* di Sofocle⁴⁰ si celebra quella possibilità per un uomo già nato di rinascere, che corrisponde alla possibilità per un uomo già morto di essere ucciso una seconda volta (*Antigone* 1030). Nel quinto episodio della tragedia Tiresia dice a Creonte:

A tutti gli uomini accade di errare: ma, dopo avere errato, cessa di essere uno stolto e un disgraziato colui che, caduto nel male, vi pone rimedio, e non rimane irrimediabile. È la pervicacia che veramente merita l'accusa di stoltezza. Suvvia, cedi al morto, e non colpire uno scomparso: che prodezza è uccidere un morto? (1023-1030).

In questo caso la rinascita, che si offre come esile possibilità, peraltro disattesa da Creonte, è precisamente la figura dell'uscita dall'errore, della comprensione luminosa e quindi della liberazione dall'oscurità, che si ritroverà in tutte le varianti del *topos* della rinascita. In questo caso, anche nella sua figurazione linguistica, essa si presenta come felice e fortunato mutamento, volontà avveduta di cambiamento che si oppone alla condizione di rigidità di chi, stolto, si ostina pervicace nello stato dell'errore. È interessante annotare che contigua a questa figura della rinascita intesa nei termini descritti come seconda nascita, come possibilità di vita per chi è già

ce, diversamente. Non meravigliarti, dunque, se ogni cosa apprezza per natura il proprio rampollo, perché è in vista dell'immortalità che tale impegno e tale amore insegue ognuno» (*Symp.* 207D1-208B6, trad. di G. Cambiano, solo lievemente modificata). Su questo passo cfr. G. Casertano, *Morte*, Napoli 2003, p. 101.

⁴⁰ La traduzione dei passi riproposti dall'*Antigone* è di Monica Centanni. Creonte dice che «la natura di un uomo è impossibile scorgere quale sia nel profondo vera prima che egli si mostri esercitato nei gravi atti del comando e nel costituire le leggi» (176-77). L'esperienza di governo si configura dunque in questo caso come il modo in cui un uomo nasce alla possibilità di essere conosciuto.

morto o è moribondo – figura che per Creonte sarebbe stata, se l’avesse colta, quella di capire in tempo la cecità dell’errore commesso nel condannare Antigone colpevole di pietà verso il fratello insepolto – compare anche la figura simmetricamente contrastiva della seconda morte, nella forma della possibilità, stoltamente perseguita da Creonte, di uccidere un morto, di ucciderlo una seconda volta, precisamente negandogli quella sepoltura che, se concessa, avrebbe costituito, per la chi la concedeva, una possibilità di salvezza dall’errore e quindi di ri-nascita.

Altre volte invece la situazione della rinascita nei testi tragici viene celebrata secondo il modello della rigenerazione, rivisitato in chiave macabra, come nel caso di Clitennestra, nell’*Agamemnone*, che rinasce nel momento dell’assassinio, momento che ella da dieci anni aspetta, per vendicare Ifigenia, la figlia crudelmente da Agamemnone «immolata per incantare i venti di Tracia» (1418). Clitennestra descrive la propria rinascita nei termini della rigenerazione vegetale⁴¹:

Così è caduto e fremeva in sussulti, e spirando mi getta addosso un violento fiotto di sangue – tetro spruzzo di rugiada cruenta; e io ne godo come un campo, con il seme che germoglia nei solchi, gode per la pioggia divina (1388-1392).

Nell’universo tragico coloro che nascono, nascono da qualcuno *a qualcun altro*. Questo qualcuno per il quale, e non soltanto dal quale, si nasce è la figura del padre pensata come colui al quale è destinato il nuovo nato come un dono, ed è significativamente espressa in dativo, il caso di colui che riceve, di colui a cui si dà, e molto spesso si tratta di Zeus (Euri-

⁴¹ Il passo che segue è da confrontarsi con quello delle *Supplici* 855-857: «l’acqua del fiume che i pascoli feconda, da cui cresce la vita e rifiorisce il sangue alle genti» (trad. Monica Centanni).

pide, *Ione* verso 4), sommo dio, padre di innumerevoli figli. Inoltre non nascono, né rinascono, nell'universo tragico, solo le persone o gli animali: nascono i consigli e i dolori (Eschilo, *Coefore* 86, 466). Nascono gli eventi (*Coefore* 552). Non si nasce solo dal ventre delle madri⁴², ma anche *aneu metros*, senza madre, e anche dalle viscere dei padri (*Antigone* 1067), dal soffio di Zeus (*egennasen, Supplici* 40-47), si nasce dalla terra, che genera e nutre ogni cosa (*ta panta tiktetai*) e che poi tutto in sé riprende (*tonde kuma lambanei, Coefore* 127-8).

Page DuBois ha sottolineato come il mito della autoctonia è molto importante nella costruzione di questa idea della terra madre che dà e riceve, che produce cibo e accoglie i cadaveri. Come sapeva Platone⁴³ il linguaggio tragico viene in realtà fondato da Omero, e ciò è chiaro in quel passo del VI libro dell'*Iliade* nel quale Glauco paragona le generazioni degli uomini alle foglie e Omero sembra considerare la storia come un ciclo di stagioni in cui gli uomini si sostituiscono gli uni agli altri come le foglie degli alberi. La vulnerabilità della comunità umana viene indirettamente suggerita dall'infinito numero di volte in cui i poeti usano la similitudine della caduta di un albero per descrivere la morte di un guerriero, come per esempio per la morte di Simoesio, nel libro IV dell'*Iliade*

⁴² *Tekousa* è colei che fa nascere, la madre (463). Sempre sconvolgente è la lettura del celeberrimo passo delle *Eumenidi* di Eschilo 658-661: Colei che viene chiamata madre non è genitrice del figlio, / bensì soltanto nutrice del germe appena in lei seminato. / È il fecondatore che genera; ella, come ospite / a ospite, conserva il germoglio, se un dio non lo soffoca prima. (Aesch. *Eum.* 658-61, trad. Maria Pia Pattoni. Su questo passo cfr. DuBois, 1990, p. 42). Giova ricordare anche che alla nascita, nella Grecia dei tempi di Eschilo, il piccolo non ha a sé vicina solo o soprattutto la madre, ma piuttosto, nelle tragedie, la nutrice (*trophos*), ed è la nutrice, quasi sempre, ad essere presente negli episodi di rinascita e riconoscimento.

⁴³ *Resp.* X 595C1.

Egli piombò nella polvere, in terra, come un pioppo
cresciuto nell'umido prato di grande palude,
liscio, e i rami in cima gli spuntano;
questo col ferro lucido un fabbricatore di carri
tagliò, a curvar cerchio di ruota per qualche bel carro;
ed esso giace a seccare lungo la riva del fiume.
Così spogliò della vita l'Antemide Simoesio
Aiace divino (*Iliade*, IV 482-9)⁴⁴.

⁴⁴ DuBois, 1990, p. 56.