

MOMENTI DELLA RIFLESSIONE SULLA SAPIENZA NEL PENSIERO GRECO ARCAICO

di Lidia Palumbo

Per tutto il sesto-quinto secolo la polemica dei filosofi si è rivolta contro una certa categoria di uomini, « i più », che credono di sapere, ma in realtà non sanno, e che si curano di cose di cui il sapiente ha già da tempo compreso la futilità¹. Nel corso di questa polemica — che dovè cominciare in un'epoca assai precedente a quella di cui possediamo testimonianza —, nel corso di questa polemica che il filosofo sapiente conduce contro il volgo ignorante prende corpo e assume consistenza concettuale — e vorremmo dire coscienza di sé — la nozione di sapienza espressa volta a volta con i termini di *sophía*, *sophrosýne*, *phrónesis*, *sophroneîn*².

In questa prospettiva, nell'ambito della cultura filosofica di questo periodo, assume fondamentale importanza la figura di Eraclito, uno dei primi « filosofi » della Grecia ar-

¹ Cfr. O. Gigon, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, tr. it. Napoli 1983, p. 15 sgg.

² Un'indagine sull'evoluzione delle parole derivanti dalla radice « *soph* » in B. Snell, 'Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (*Sophía, gnóme, sýnesis, historia, máthema, epistéme*)', *Philol. Unters XXIX* Berlin 1924; cfr. anche A.M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.C.*, Paris 1961, pp. 33-41; B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophós und sophíe*, Hildesheim 1965. Su *phrónesis* e *phroneîn* cfr. R. Laurenti, *Eraclito*, Roma-Bari 1974, p: 82 sgg. Si veda anche J. Bollack, 'Une histoire de *sophie*', *Revue des Etudes grecques*, LXXXI, 1968, pp. 550-554.

caica del quale possediamo un discreto numero di frammenti: « Tra di essi s'innalzò con il suo acuto grido l'enigmatico Eraclito, dispregiatore della folla » scrive Diogene Laerzio³. E infatti non c'è nessuno, forse, che più sdegnosamente dell'enigmatico filosofo di Efeso contrapponga *hoi áristoi* (i migliori), i pochi, i sapienti alla moltitudine dei *pollói*⁴ (i molti), gli ignoranti, quegli uomini che, immersi nelle abitudini della vita quotidiana, pur essendo continuamente a contatto con la realtà, non la comprendono, non ne sanno riconoscere i caratteri, credono di capire la verità delle cose che usano, degli eventi che vivono, ma rimangono loro estranei⁵. « Agli altri uomini [agli altri, ai non sapienti] rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo »⁶.

³ Per il testo dei frammenti dei presocratici ci siamo serviti della raccolta di H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1968¹³. Della stessa raccolta ci siamo serviti anche per le testimonianze di altri autori sulla filosofia dei presocratici. In nota indichiamo sempre la fonte e il nome del traduttore. Il passo citato è in Diog. Laert. IX 6 = DK 22 A1, tr. G. Giannantoni in *I Presocratici Testimonianze e frammenti*, a cura e con Introduzione di G. Giannantoni, vol. I, Bari 1981.

⁴ Cfr. G. Casertano, *Il piacere l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici. I. Il piacere e il desiderio*, Napoli 1983, p. 19 e ancora G. Casertano, 'Piacere e morte in Eraclito (una "filosofia" dell'ambiguità)', *Atti del Symposium Heracliteum 1981* a cura di L. Rossetti, vol. I, Roma 1983, pp. 273-290; si vedano in particolare le pp. 273-278.

⁵ Cfr. Marc. Anton. IV 46 = DK 22 B72, tr. G. Giannantoni. Cfr. *Eraclito. Tutti i frammenti*. Traduzione di B. Salucci. Introduzione e commento di G. Gilardoni, Firenze 1967, p. 17 (d'ora in poi = G. Gilardoni, *op. cit.*); cfr. anche M. Marcovich, *Eraclito. Frammenti*, tr. it., Firenze 1978, pp. 13-15.

⁶ Sext. Emp. *adv. math.* VII 132 = DK 22 B1, tr. G. Giannantoni. Per le questioni relative all'intelligenza del frammento rimandiamo direttamente a E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, a cura di R. Mondolfo, parte prima, vol. IV, tr. it., Firenze 1961, p. 16 sgg. Si veda in particolare la nota 6 a p. 19 sgg.; M. Marcovich, *op. cit.*, p. 3 sgg.; A. Pasquinelli, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze I*, Torino 1983, p. 368 sgg.; C. Diano-G. Serra, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980, p. 89 sgg. Si veda inoltre il com-

Veglia e sonno stanno fra loro come sapienza e ignoranza, come la vera conoscenza della realtà — appannaggio del saggio — sta alla condizione di chi questa stessa realtà, nella quale pur da sempre vive, è incapace di comprendere. « La maggior parte degli uomini non intendono tali cose, quanti in esse si imbattono, e neppure apprendendole le conoscono, pure se ad essi sembra »⁷. Eraclito sottolinea, nel corso della sua polemica contro l'ignoranza del volgo, che il significato delle cose del mondo non si trova altrove che nel mondo stesso in cui tutti gli uomini sono e operano. Quello della verità non è un piano diverso da quello della vita⁸: ma gli uomini, immersi nel sonno della loro ignoranza, vivono senza capire. Compito del sapiente, per contro, ciò che lo rende tale, è l'intelligenza della trama delle cose, di quelle cose in cui tutti si imbattono senza intendere, di quelle cose che sono oggetto di cieca credenza, per scoprire la realtà

mento di G. Giannantoni, *I Presocratici*, cit., p. 194 n. 15 e quello di G. Gilardoni, *op. cit.*, p. 19 sgg.

⁷ Clem. Alex. *strom.* II 8 = DK 22 B17, tr. G. Giannantoni. L'opposizione sonno-veglia è in Eraclito connessa con quella sapienza-ignoranza (cfr. B1; B73; B89). I più vivono come se dormissero e, così come nel sonno ciascuno si rinchioda in un mondo suo proprio, essi vivono isolati ognuno nel mondo privato della propria ignoranza, ignari che la sapienza è proprio nell'intelligenza di « ciò che è comune », così come « unico e comune è il mondo per coloro che son desti » (= B89 tr. G. Giannantoni: l'autenticità del frammento è messa in dubbio da G. S. Kirk, *Heraclytus*, Cambridge 1964, pp. 63-64, che parla di parafrasi plutarchea; sull'argomento cfr. M. Marcovich, *op. cit.*, p. 68). Cfr. il commento di G. Giannantoni, *I Presocratici*, cit., p. 201 n. 30; cfr. anche W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1962, vol. I, pp. 403-492, p. 430 sgg.; G. Vlastos, 'I Greci scoprono il cosmo', in W. Leszl (a cura di) *I presocratici*, Bologna 1982, pp. 189-208, p. 194 sgg.; si veda inoltre la n. 62 *infra*.

⁸ Sulla concretezza degli esempi eraclitei cfr. B. Snell, 'Die Sprache Heraklits', *Hermes* LXI 1926, p. 357. Per il Gilardoni la condanna eraclitea dell'ignoranza del volgo è anche condanna dell'errato atteggiamento morale che condiziona la prospettiva intellettuale dei più. Cfr. G. Gilardoni, *op. cit.*, p. 20 sgg. e G. Casertano, 'Piacere e morte in Eraclito', *cit.*, p. 273 sgg.

che vi sta dietro. Il concetto di sapienza e il concetto di realtà sono, nella filosofia dei « presocratici », indissolubilmente legati. Non c'è sapienza che non sia comprensione della realtà, di questa realtà naturale in cui tutti da sempre siamo.

« Questo concetto di realtà — scrive Gigon⁹ — sottolineato fin dall'inizio in un'ininterrotta polemica, è chiamato dalla filosofia greca col termine « natura » (*phýsis*). La natura è il dominio che, comunque, sta sempre dinnanzi all'uomo e di fronte al quale ogni opinione appare vana e ogni artificio impotente. Essa è l'oggetto della filosofia che cerca infaticabilmente di illuminarla ».

Ed è questa la chiave in cui leggiamo il frammento 112 di Eraclito nel quale la sapienza viene definita proprio in relazione al concetto di natura: *sophroneîn aretè megíste*, massima virtù è esser saggi, e la sapienza, *sophíe*, consiste nel dire e fare cose vere (*alethéa légein katà poiéin*), comprendendole secondo la loro natura (*katà phýsin epáiontas*)¹⁰.

Comprendere le cose come realmente sono, questo è la saggezza, che ha per nemica l'opinione volgare, ma anche quella che prende corpo nelle fasciose e ingannevoli creazioni della poesia: il saggio intende opporre alle belle men-

⁹ O. Gigon, *Problemi* cit., p. 15.

¹⁰ Stob. *flor.* I, 178 = DK 22 B112, tr. G. Giannantoni. Piuttosto che « al dogma stoico che comanda di 'vivere secondo natura' » (cfr. C. Dianog. Serra, *op. cit.*, p. 169) crediamo si debba pensare, per comprendere l'affermazione di questo frammento, a quanto Eraclito stesso dice in B1 descrivendo il metodo della propria sapienza: « ...distinguendo secondo natura (*katà phýsin diairéon*) ciascuna cosa e dicendo com'è » (tr. G. Giannantoni). Anche per R. Laurenti l'intelligenza di B1 illumina l'affermazione contenuta in B112: « *katà phýsin epáiontas*: dire e fare il vero suppongono un intendere *katà phýsin*, e dunque solo chi raggiungerà la vera struttura delle cose, potrà convenientemente parlare e agire » (R. Laurenti, *Eraclito*, cit., p. 75). Cfr. anche B. Gladigow, *op. cit.*, p. 111 sgg. Una nuova interpretazione del fr. 1, che avrebbe un significato sacrale, in A. M. Battegazzore, *Gestualità e oracolarità in Eraclito*, Genova 1979, pp. 61-79. Cfr. anche W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., Firenze 1967, p. 177-178.

zogne dei poeti la verità e solo la verità: asperrimo è il giudizio di condanna che Eraclito pronuncia contro il massimo tra i poeti: « Omero è degno di essere scacciato dagli agoni e di essere frustato, ed ugualmente Archiloco »¹¹. E

¹¹ Diog. Laert. IX I = DK 22 B42, tr. G. Giannantoni. Il motivo della esclusione dei poemi omerici dagli *agônes* consiste nel loro insegnare alla gente menzogne in luogo della verità (cfr. DK 22 B28: « Anche colui che alla prova è il più stimato conosce e conserva solo opinioni; ma invero Dike coglierà sul fatto gli artefici e i testimoni di menzogne », tr. G. Giannantoni). Molti studiosi si sono posti il problema di stabilire quale fosse esattamente l'insegnamento omerico preso di mira da Eraclito in questo frammento. Gigon, ricollegandosi a DK 22 B53 e DK 22 B80, avanza l'ipotesi che il motivo di questa condanna sia il misconoscimento omerico del ruolo fondamentale della guerra nell'economia del cosmo (cfr. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, p. 118). Anche Marcovich, *op. cit.*, p. 96 e 106, accetta questa ipotesi: « Quanto ad Archiloco — scrive — può darsi che in qualche frammento oggi perduto abbia scagliato invettive contro la guerra, imitando *Iliade* XVIII 107 » (*ibidem* p. 106). Il rifiuto eracliteo di Omero, secondo Diano, « più che su ragioni particolari, doveva fondarsi sul fatto che Omero è il 'testo' della saggezza tradizionale, che la 'speculazione filosofica non può, come tale, accettare. Lo stesso vale per Archiloco [...] alla base del rifiuto eracliteo dovevano esserci, anche in questo caso, ragioni più generali (per es. la concezione che il poeta di Paro aveva della vita, dei rapporti degli uomini con gli dei) » (C. Diano-G. Serra, *op. cit.*, p. 173). Simile la posizione di Babut che, sottolineando il fatto che secondo Eraclito Omero ed Archiloco, devono essere banditi dagli agoni, cioè da quei concorsi pubblici nei quali le opere dei poeti venivano recitate da contemporanei, sostiene — in polemica con le tesi di Marcovich e Gigon — che « la condamnation n'est pas motivée, comme on l'a généralement admis, par une opinion particulière ou une doctrine déterminée professée par les deux poètes, mais par une influence qu'ils continuaient à exercer dans le cadre des concours, c'est-à-dire de ces rassemblements qui contribuaient à imposer les thèmes dominants de la culture grecque » (D. Babut, 'Héraclite critique des poètes et des savants', *Antiquité classique* XLV 1976, pp. 464-496, p. 477). E come educatori della società contemporanea che Omero ed Archiloco — e i poeti in genere — incorrono nella condanna di Eraclito; cfr. DK 22 B57: « Maestro dei più è Esiodo... ». Più in generale vorremmo notare come — presso i « primi filosofi » — la nozione di sapienza si formò innanzi tutto distinguendosi da quella di poesia, non tanto nella forma (Senofane e Parmenide p.e. scriveranno in versi), quanto nella sostanziale diversità di intenti che

ancora: « Maestro dei più è Esiodo: credono infatti che questi conoscesse moltissime cose, lui che non sapeva neppure cosa fossero il giorno e la notte; sono infatti un'unica cosa »¹². Ma non è solo ai poeti che Eraclito indirizza i suoi strali; degli antichi grandi « saggi » non ha un'opinione diversa, anzi — come sottolinea Gilardoni¹³ — è proprio dalla loro pretesa saggezza che — secondo il filosofo — nasce tutta la falsa sapienza dei più: veneratissimo sapiente, violentemente disprezzato dal Nostro, è Pitagora: « Pitagora esercitò la ricerca (*historie*) più di ogni altro uomo, e con ciò che trasse da questi scritti formò la sua propria sapienza, multi-scienza, arte da ciarlatani (*kakotechnie*) »¹⁴. Nella polemica

esiste tra poeti e sapienti. I primi — secondo i filosofi citati — si propongono solo di incantare gli ascoltatori, i secondi intendono mostrare loro le cose come realmente sono. La poesia non procura conoscenza ma piacere, la sapienza è ricerca della verità, non dominio delle anime. A proposito di quest'antica polemica cfr. O. Gigon, *Problemi*, cit., p. 16 sgg. Né questo è solo il punto di vista dei sapienti, talvolta i poeti stessi riconoscono la loro indifferenza verso il problema della ricerca; è il caso di Pindaro, per il quale i filosofi naturali « raccolgono un frutto inutile di conoscenza » (fr. 197); cfr. C. A. Bowra, *L'esperienza greca*, tr. it., Milano 1962, p. 198. Sul rapporto tra sapienza arcaica e poesia cfr. A. Capizzi, *La Repubblica cosmica*, Roma 1982, p. 102 sgg.

¹² Hippol. *ref.* IX 10 = DK 22 B57, tr. G. Giannantoni. Probabilmente qui Eraclito pensa a quel punto della *Teogonia* di Esiodo (v. 123 sgg.) in cui viene descritta la nascita del Giorno dalla Notte e quindi la loro diversificazione. Alla falsa sapienza di Esiodo il filosofo di Efeso oppone la propria tesi dell'unità degli opposti. Sull'argomento cfr. E. Ruocco, 'Morte e tempo in Eraclito', *Discorsi V* (1985), fascicolo 2, p. 291 sgg. D. Babut (*art. cit.*, p. 478 sgg.), ricollegandosi anche a DK 22 B 56, interpreta la polemica eraclitea contro Esiodo nello stesso modo di quella contro Omero: « la 'science' d'Hésiode est aussi illusoire et inutile que la 'sagesse' d'Homère, elle ne permet pas davantage d'appréhender les choses dans leur réalité, faute de l'instrument qui seul permet de saisir l'unité de leur diversité: le *logos*, 'commun à toutes choses' » (pp. 481-482).

¹³ Cfr. G. Gilardoni, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ Diog. Laert. VIII 6 = DK 22 B129, tr. M. Timpanaro Cardini, in *Pitagorici. Testimonianze e frammenti* a cura di M. Timpanaro Cardini, vol. I, Firenze 1964. Per le questioni relative alla polemica eraclitea contro

contro la falsa sapienza, oltre che gli antichi saggi e i poeti, Eraclito coinvolge anche i filosofi del suo tempo; la loro colpa profonda è di avere scambiato l'erudizione per saggezza, la cui vera essenza sta piuttosto nell'acume intellettuale, nell'eccellenza del conoscere autentico, nella capacità di penetrazione del senso delle cose: « Sapere molte cose (*polymathie*) non insegna ad avere intelligenza (*noûs*): l'avrebbe altrimenti insegnato ad Esiodo, a Pitagora, e poi a Senofane e ad Ecateo »¹⁵.

Eraclito in questi frammenti prende posizione contro una concezione del sapere come « saper molto », che nella cultura greca è di origine omerica. Un'invocazione alle Muse, in un luogo dell'*Iliade* particolarmente significativo a questo riguardo, suona così: « Ditemi adesso, o Muse, che abitate l'Olimpo — voi, dee, voi siete sempre presenti, tutto sapete, noi la fama ascoltiamo, ma nulla vedemmo — quali erano i capi e i guidatori dei Danai »¹⁶. La superiorità del sapere

la falsa sapienza di Pitagora, si rimanda a M. Marcovich, *op. cit.*, p. 46-52: « La *sophie* di Pitagora non era nient'altro che *polymathie* e *kakotechnie*, parola — quest'ultima — che meglio si spiega se riferita a *kopidon archegôs* fr. 18(81) e *pseudôn téktonas* fr. 19(28^b) [Nella traduzione di M. Marcovich: « (Pitagora) ...comandante in capo (o:guida) di ingannatori »; « La Dea della Giustizia dichiarerà colpevoli i fabbricanti di menzogne e i (loro) falsi testimoni »]; gli insegnamenti di Pitagora non sono altro che menzogna e frode, poiché egli non ha ancora raggiunto l'unica Verità, che è il Logos universale » (*ivi*, p. 48)].

¹⁵ Diog. Laert. IX 1 = DK 22 B40, tr. G. Giannantoni. Sulla polemica eraclitea contro la *polymathie*, cfr. G. Gilardoni, *op. cit.*, p. 17; A. M. Battagazzore, *op. cit.*, p. 37 n. 29; J. Bollack-H. Wismann, *Heraclitus ou la séparation*, Paris 1972, p. 151 sgg.; T. H. Lesher, 'Heraclitus Epistemological Vocabulary', *Hermes* 111 (1983), pp. 155-170, p. 155 sgg.; A. Montano, 'Mathesis e noos in Eraclito', *Atti del Symposium Heracliteum* 1981, cit., pp. 129-138. Cfr. le n. 56 e 66 *infra*.

¹⁶ *Il. II*, 484-487. Riportiamo la traduzione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1984. Sull'importanza di questi passi omerici significativi di un'antica concezione della sapienza cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino 1963, p. 190 sgg. Sull'argomento cfr. anche F. Deleva Caizzi, 'Senofane e il problema della conoscenza',

divino sul sapere umano sta nel fatto che gli dèi, in questo caso le Muse, essendo sempre presenti, vedono tutto e quindi tutto conoscono direttamente, mentre l'uomo conosce solo per sentito dire.

Omero prosegue: « La folla io non dirò, non chiamerò per nome, nemmeno s'io dieci lingue e dieci bocche avessi, voce instancabile, petto di bronzo avessi, e nemmeno se le Muse olimpiche, figlie di Zeus egíoco, mi ricordassero (*mnesaiatbo*) quanti vennero sotto Ilio ! »¹⁷.

In questi versi si può leggere la concezione del sapere propria di Omero: le Muse, che sono presenti dovunque, hanno di tutto conoscenza e possono trasmetterla al poeta; la notizia incerta e confusa può diventare, ad opera delle Muse, precisa, e tutto può rivivere davanti agli occhi con chiara evidenza, cosicché il cantore, come dice Ulisse dell'aedo Demòdoco in un passo dell'*Odissea*, può raccontare come se fosse stato direttamente presente agli eventi che narra: « Demòdoco, io t'onoro al di sopra di tutti i mortali. Certo Apollo o la Musa, figlia di Zeus, t'istruirono, perché troppo bene cantasti la sorte degli Achei, quanto subirono e fecero, quanto penarono gli Achei, come se fossi stato presente o te l'avesse narrato qualcuno »¹⁸. Dove quel « qualcuno » signi-

Rivista di filologia e istruzione classica, CII (1974), pp. 145-164, pp. 150-151; S. H. Leshner, 'Perceiving and Knowing in the Iliad and Odyssey', *Phronesis*, XXVI (1981), pp. 2-24, p. 12 sgg. Più in generale sui processi conoscitivi nei poemi omerici cfr. K. Von Fritz, 'Noûs, noein in the Homeric Poems', *Classical Philology*, 38 (1943), pp. 79-93.

¹⁷ *Il. II*, 488 sgg. Ci discostiamo dalla versione citata per la traduzione del solo termine *mnesaiatbo* che preferiamo rendere con « ricordassero » piuttosto che con « potrebbero dirmi ».

¹⁸ *Od. VIII* 487 sgg., tr. R. Calzecchi Onesti. La veridicità di un racconto, o per usare un linguaggio omerico, di un *mythos*, è legata alla diretta partecipazione del narratore agli eventi che narra, o all'ispirazione divina. Sull'argomento cfr. G. Giannantoni, 'Mito, Scienza e Filosofia', *Atti del XXIX Congresso Nazionale della S.F.I.*, Perugia 24/27 aprile 1986 in via di pubblicazione, p. 6 sgg. del dattiloscritto; Ch. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère*, Paris 1963, p. 191 sgg.

fica chiaramente « qualcuno che c'era », un testimone oculare; ogni forma di sapere dunque, anche il sapere divino è — nella concezione omerica — da ricondursi all'esperienza: quanto più vasta è l'esperienza, tanto più grande è il sapere; quello che si è vissuto personalmente si conosce meglio di ciò che si è sentito solo raccontare.

Gli dèi che sono dovunque hanno un'esperienza completa, dunque una sapienza assoluta. I mortali solo un'esperienza limitata e quindi ristretta, opaca è la loro forma di sapienza. Contro quest'idea del sapere come esperienza, che troppo semplicisticamente identifica la condizione di *chi c'è*, di chi è presente e quindi vede e sente, con quella di *chi sa*, di chi comprende quello che vede e che sente; contro questa idea del conoscere che confonde la *percezione* con la *comprensione*, polemizza aspramente Eraclito: « Assomigliano a sordi coloro che, anche dopo aver ascoltato, non comprendono; di loro il proverbio testimonia: 'Presenti, essi sono assenti' »¹⁹. Gli stolti, i non sapienti, gli *axýnetoi*, quelli che in altri frammenti Eraclito ha chiamato dormienti o ubriachi²⁰ o, secondo il suo paragone preferito, bestie²¹, pur aven-

¹⁹ Clem. Alex. *strom.* V 116 = DK 22 B34, tr. G. Giannantoni. Si veda il commento del Gilardoni, *op. cit.*, p. 21; sul significato del termine *axýnetoi* cfr. T. H. Leshner, 'Heraclitus Epistemological Vocabulary', *cit.*, p. 163 sgg. Si veda anche la traduzione di M. Marcovich, *op. cit.*, p. 12. M. C. Nussbaum, 'Psyché in Heraclitus', I, *Phronesis* 17 (1972) pp. 1-16, propone una nuova interpretazione del frammento: « People who fail to make connections, when they hear, seem like deaf people. What they say (or speak in their case), bears witness that although they are present, they are absent » (p. 12). Ma — oppone Marcovich — (*op. cit.*, p. 12) « se *phatis* è interpretato come 'ciò che dicono' [what they say] (in luogo di 'adagio popolare'), si spiega male la presenza nella frase di 'udire' e di 'sordi' ».

²⁰ Gli stolti sono paragonati a dormienti nei fr. 1, 73, 89; a ubriachi nel frammento 117.

²¹ Cfr. Albert. Magn. *de veget.* VI 401 p. 545 = DK 22 B4; Aristot. *eth. Nic.* K 5.1176a7 = DK 22 B9; Athen. V p. 178 F.; Clem. Alex. *strom.* I 2 = DK B13; *strom.* V 60 = DK 22 B29; Columell. *de re r.* VIII 4 = DK 22 B37; Plat. *Hipp. mai.* 289B = DK 22 B83; Plutarch. *an seni*

do occhi e orecchie, non sanno né vedere né sentire; pur non essendo né ciechi né sordi, è come se lo fossero; pur essendo sempre presenti come le Muse di Omero, che di tutto hanno esperienza, è come se fossero assenti, nulla essendo capaci di intendere di ciò che vedono e che sentono, perché « Occhi ed orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare »²², per gli uomini incapaci di penetrare con le loro anime, con le loro menti, il significato delle cose che i sensi percepiscono.

Per comprendere l'alto livello di problematizzazione cui giungerà la concezione del sapere con la filosofia di Eraclito e la profonda scissione che questa filosofia scava tra la vera conoscenza — privilegio del sapiente — e la conoscenza comune — praticata dai più — della stessa realtà naturale; per comprendere l'enorme distanza che separa la coscienza di questa scissione da quell'idea di origine omerica che identifica immediatamente il sapere con l'esperienza, è necessario guardare, sia pur molto brevemente, a quelle concezioni della conoscenza che furono proprie di Esiodo, Senofane, Ecateo, Erodoto, Alcmeone, con le quali Eraclito più o meno esplici-

resp. 7, p. 787c = DK 22 B97. Sul confronto, così frequente in Eraclito, tra uomini e animali cfr. G. Giannantoni, *I Presocratici* cit., p. 197, n. 22; sul significato morale di questo confronto, E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci* cit., p. prima, vol. IV, p. 32 sgg.

²² Sext. Emp. *adv. math.* VII 126 = DK 22 B107, tr. G. Giannantoni. Una originale interpretazione delle *psychàs barbárous*, di cui si parla nel frammento, in A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Roma 1979, p. 32 sgg., per il quale l'intero discorso eracliteo sul *logos* ha un significato politico: « Se l'anima della persona che legge o ascolta [il *logos*] è simile ad un barbaro che legge o ascolta il greco, se cioè non ha la capacità di intendere ciò che occhi e orecchie le trasmettono, il *logos* sarà pensato e scritto inutilmente, e occhi e orecchie uniti insieme non riusciranno a darne corretta testimonianza » (*ivi*, p. 32-33); cfr. anche *La Repubblica cosmica*, cit., p. 160, p. 326 sgg.; B. Gladigow, *op. cit.*, pp. 115-116. Per il privilegio conferito alla vista, seguita dall'udito, nelle antiche dottrine greche della conoscenza cfr. B. Snell, 'Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens' cit.; si vedano in particolare le pp. sulla storia dei termini *hístōr*, *hístōréō*, *hístōria* (59 sgg.).

tamente polemizza, e che contribuirono a « complicare » il discorso sulla sapienza, alle origini della filosofia greca, arricchendolo di nuovi spunti e nuovi problemi.

La concezione esiodea del sapere è vicina a quella omerica. La sua stessa attività poetica è, per Esiodo, dono delle Muse che — come leggiamo nel passo iniziale della *Teogonia* — così gli parlano sull'Elicone: « O pastori, cui la campagna è casa, mala genìa, solo ventre; noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero, ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare »²³. Dalle Muse, fra i pastori, è scelto Esiodo, a lui queste offrono la fronda d'alloro ispirandolo a cantare il futuro e il presente: « Così dissero le figlie del grande Zeus, abili nel parlare, e come scettro mi diedero un ramo d'alloro fiorito, dopo averlo staccato, meraviglioso; e m'ispirarono il canto divino, perché cantassi ciò che sarà e ciò che è stato (*tá t'essómēna pró t'eónta*), e mi ordinarono di cantare la stirpe dei beati, sempre viventi; ma esse per prime, e alla fine, sempre »²⁴.

Le Muse non creano nell'animo del poeta — e in questo Esiodo si distacca da Omero²⁵ — la rappresentazione dei fatti che accadono nella realtà, permettendogli poi di narrarli come se li avesse vissuti; ma una sola volta, un giorno, a

²³ Hes. *Theog.* 26 sgg. Riportiamo i versi nella traduzione di G. Arrighetti, Esiodo *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Milano 1984. Cfr. E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Bari 1973, pp. 88-89. Avvicina questi versi esiodei a quelli omerici da noi già citati anche F. M. Cornford, « Sulla 'scientificità' della filosofia ionica » in W. Leszl (a cura di), *I presocratici* cit. pp. 175-188, p. 183 sgg. Dello stesso autore cfr. anche *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952.

²⁴ Hes. *Theog.* 29 sgg.

²⁵ Cfr. B. Snell, *La cultura greca*, cit., p. 193. Sul tema della verità del canto di ispirazione divina in Omero ed Esiodo cfr. G. Arrighetti, *op. cit.*, p. 24 sgg.; J. Russo-B. Simon, 'Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition', *The Journal of the History of Ideas*, 1968, pp. 483-498.

lui che « pasceva gli armenti sotto il divino Elicone »²⁶, « insegnarono un canto bello »²⁷; dopo di quel giorno Esiodo saprà cantare la verità. Sa di essere un eletto, la sua attività artistica ha qualcosa di particolare, si sente infatti superiore agli altri poeti, quei poeti cui le Muse insegnano quelle menzogne che somigliano alla verità; ma il canto, e la verità che questo svela, sono per lui ancora un dono diretto delle dee, delle dee « che a Zeus padre inneggiando col canto rallegrano la mente grande in Olimpo; dicendo ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu (*tá t'eónta tá t'essóména pró t'eónta*) »²⁸.

Alla concezione omerico-esiodica del sapere di diretta origine divina cui fa da riscontro, in modo solo apparentemente paradossale, grazie a un sofisticato gioco di sovrapposizioni tra sapere umano e sapere divino, l'idea della conoscenza certa come esperienza personale; a quella concezione si oppone, rivoluzionaria, quell'affermazione di Senofane che — secondo Reinhardt e Fränkel²⁹ — appartarrebbe all'esordio della sua opera « Sulla natura »: « Nessun uomo ha mai scorto l'esatta verità (*kàì tò mèn oún saphès oútis anèr íden*) né ci sarà mai chi sappia veramente (*oudé tis éstai eidós*) intorno agli dei (*amphì theón*) e a tutte le cose che io dico (*te kàì hássa légo perì pánton*): ché se anche qualcuno arrivasse ad esprimere una cosa compiuta al più alto grado (*ei gàr kàì tà málista týchoi tetelesménon eipón*) neppure lui ne avrebbe tuttavia

²⁶ Hes. *Theog.* 23.

²⁷ *Ibidem* 22.

²⁸ *Ibidem* 36 sgg. Con Esiodo la verità del canto diventa qualcosa di privato e di personale che riguarda solo il poeta e la sua ispirazione divina. Cfr. G. Giannantoni, 'Mito, Scienza e filosofia', *cit.*, p. 9 del dattiloscritto. Sul concetto di verità nella poesia esiodica cfr. A. Capizzi, *La Repubblica cosmica*, *cit.*, p. 185 sgg.; M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tr. it., Roma-Bari 1977, p. 7 sgg.

²⁹ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 118, n. 1; H. Fränkel, 'Xenophanesstudien', *Hermes* 60, 1925, pp. 174-192, p. 190. *Contra* M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1956, p. CCXIX sgg.

vera conoscenza (*autòs hómos ouk oíde*) perché a tutti è dato solo il congetturare (*dókos d'epì pási tétyktai*) »³⁰.

Senofane distingue tra sapere certo e sapere incerto: nessuno tra i mortali possiede *tò saphés*, la *certezza*, quella che è tale per evidenza; agli uomini è dato avere solo *dokoi*, *opinioni*, cui si giunge per supposizioni. Mentre Omero aveva visto l'opposizione tra il sapere esatto — divino od umano — del testimone oculare e il sapere per sentito dire, ed Esiodo quella tra se stesso, unico vero poeta, e tutti gli altri cantori, ingannati dalle Muse; Senofane coglie la differenza tra la verità — appannaggio del dio — e la congettura, unica dimensione conoscitiva dei mortali.

Anche il medico Alcmeone, che ebbe delle possibilità umane di conoscenza un'idea simile a quella di Senofane, sottolineò questa differenza; il suo scritto sulla natura comincia infatti con queste parole: « *Perì tôn aphanéon, perì tôn thnetôn*, delle cose invisibili e delle cose mortali, *saphéneian mèn theòì échonti*, soltanto gli dèi hanno conoscenza certa; *hos dè anthrópois tekmaíresthai*, gli uomini possono soltanto congetturare »³¹.

³⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 49, 110 = DK 21 B34, tr. A. Pasquinelli tranne che *d'epì pási tétyktai*. Per un'analisi dettagliata del frammento si rimanda a E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci* cit., a cura di G. Reale, parte prima, vol. III, Firenze 1967, pp. 149-158 e note relative. Cfr. anche W. Leszl (a cura di), *I presocratici*, cit., p. 93 sgg. Sull'opportunità di riportare il fr. 34 al 35 e al 36 di Senofane (cfr. Plutarch. *quaest. conv.* IX 7 p. 746 B = DK 21 B35: « Secondo l'opinione, ciò deve essere ritenuto simile al vero », tr. A. Pasquinelli e Herodian. *perì dichronon* 296,9 = DK 21 B36: « Tutto quel che si è svelato all'occhio dei mortali... », tr. A. Pasquinelli, cfr. G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico, I. Dai Milesi ad Antifonte*, Firenze 1972, p. 88 sgg. e n. relative.

³¹ Diog. Laert. VIII 83 = DK 24 B1, tr. A. Maddalena in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici* cit., tranne che per il termine *thnetôn*, per il quale preferiamo seguire i codici senza accogliere l'emendamento del Wachtler; cfr. la nota del Maddalena in G. Giannantoni (a cura di) *I Presocratici* cit., p. 243 n. 1 e A. Pasquinelli, *op. cit.*, p. 346, n. 17. Su Alcmeone cfr. J. C. Capriglione, 'A proposito di Alcmeone Crotoniate', *Atti del XXVII Congresso Nazionale di Storia della Medicina*, Caserta/

La contrapposizione fondamentale, nell'affermazione di Alcmeone, non è quella tra cose invisibili e cose visibili, ma tra sapere umano e sapere divino³², come in Senofane tra opinione e verità, certezza sicura e incerta congettura. Al non-visto non corrisponde, come in Omero, ciò che si sa solo per sentito dire, la confusa e ingannevole diceria che può per intervento divino trasformarsi in cognizione chiara; il non manifesto, nella prospettiva di Alcmeone, è il *non ancora* manifesto. Esiste una via, il cercare, *tekmaíresthai*, seguendo la quale l'uomo può giungere, anche se in modo imperfetto, alla conoscenza del non immediatamente visibile. Dedurre conseguenze da determinati segni, creare ipotesi interpretative che possano spiegare fatti e strutture della realtà naturale, questo è per gli uomini il conoscere. Il nuovo concetto di sapere che ne risulta è espresso con particolare chiarezza dal frammento 18 di Senofane: « Non è che da principio gli dèi abbiano rivelato tutte le cose ai mortali (*oútoi ap'archês pánta theòt thnetoís' hypédeixan*), ma col tempo essi cercando ritrovano il meglio (*allà chrónoi zetoúntes epheurískousin ámeinon*) »³³.

Capua/Salerno 12-14 settembre 1975. Anche per il Lanza, 'Un nuovo frammento di Alcmeone', *Maia* 17 (1965), pp. 278-280, che cita anche, attribuendolo al crotoniate, *Sch. in Pind. Isth.* I 56, il processo conoscitivo nella prospettiva di Alcmeone « ha il suo principio in un'esperienza; perciò l'esperienza è il fondamento della conoscenza » (ivi, p. 279); Cfr. P. Manuli-M. Vegetti, *Cuore sangue e cervello*, Milano 1977, p. 29 sgg.; M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979, pp. 100-101.

³² Cfr. B. Snell, *La cultura greca*, cit., p. 201.

³³ *Stob. ecl.* I 8,2 = DK 21 B18, tr. P. Albertelli in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, cit. Per le questioni relative all'esegesi di questo fondamentale frammento senofaneo rimandiamo a E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, cit., parte prima, vol. III, p. 146 sgg. Sull'idea che le arti e le forme dell'attività umana siano dei « ritrovati » cfr. P. Albertelli in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, cit., p. 172 n. 60. Sull'idea di progresso nella cultura antica cfr. fra l'altro R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958, p. 629 sgg. Si veda anche L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967; C. M. Bowra, *L'esperienza greca*, cit., p. 198 sgg.

Appare in questi frammenti un pensiero nuovo che tanta parte avrà negli sviluppi della filosofia greca fino a Platone e ad Aristotele, il pensiero nuovo che gli uomini conquistano il loro sapere e il loro potere con la ricerca, una ricerca che si costruisce *chrónoi*, nel tempo, con impegno, con sforzo, con metodo: un sapere che non giunge mai ad attingere una conoscenza perfetta, ma che a poco a poco coglie *ámeinon*, il meglio.

La differenza tra il sapere divino e il sapere umano, nella filosofia di Senofane che supera di slancio ogni antropomorfismo nella rappresentazione della divinità, è specchio della differenza tra la natura dell'uomo e la natura del dio: il dio non è simile ai mortali né per l'aspetto, *oúti démas*, né per l'intelligenza, *oudè nóema*³⁴. Diogene Laerzio, riportando il pensiero di Senofane, dice che: « La natura del dio è sferica (*ousían theoù sphairoedê*) e non somiglia in niente a quella dell'uomo: tutt'intero vede (*bólon dè horân*) e tutt'intero ode (*kàì bólon akoúein*), ma non respira (*mé méntoi anapneîn*); è tutto mente e sapienza (*noân kàì phrónesin*) ed è eterno (*kàì áidion*) »³⁵. *Heîs theós*, uno solo è il dio³⁶ e « senza fatica, con la forza del pensiero (*nóou phrenî*) tutto scuote (*pánta kradaínei*) »³⁷.

³⁴ Cfr. Clem. Alex. *strom.* V 109 = DK 21 B23.

³⁵ Diog. Laert. IX 19 = DK 21 A1. tr. A. Pasquinelli. Cfr. E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957, p. 60 sgg.

³⁶ Cfr. Clem. Alex. *strom.* V 109 = DK 21 B23. Sul monoteismo senofane cfr. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, cit., parte prima, vol. III, p. 84 sgg.

³⁷ Simplic. *phys.* 23, 19 = DK 21 B25, tr. P. Albertelli. Sull'argomento cfr. G. Calogero, 'Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di Dio' in V. E. Alfieri-M. Untersteiner (a cura di), *Studi di filosofia greca*, Bari 1950 (pp. 33-85). Per Svembro il dio senofane non rappresenta altro che la possibilità teoretica di una conoscenza totale, « è una specie di 'finzione necessaria' che permette al filosofo di intendere il processo conoscitivo » (J. Svembro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, tr. it. Torino 1984, p. 96).

Il punto di partenza delle speculazioni religiose di Senofane è la considerazione del dio come sapienza, *phrónesis*, una sapienza che a differenza di quella umana non conosce fatica (*apáneuthe pónoio*) né mutamento. Il sapere degli uomini, invece, si costruisce nel tempo, anzi quello umano non è propriamente un sapere, ma un congetturare, un congetturare che — soprattutto quando ha per oggetto il divino — si mostra ingannevole: *Hoi brotoì dokéousi*, « i mortali si immaginano » — dice Senofane —³⁸ « che gli dèi sian nati e che abbian vesti, voce e figura come loro »; si tratta di una falsa opinione in cui sono incorsi anche Omero ed Esiodo, che « hanno attribuito agli dèi tutto ciò che per gli uomini è onta e biasimo: e rubare e fare adulterio e ingannarsi a vicenda »³⁹. Senofane intende sottolineare — ed è questo il significato pregnante della sua polemica contro l'antropomorfismo — che ogni vero sapere si configura innanzitutto come coscienza di quella differenza, posta come fondamentale, tra la natura dell'uomo e la natura del dio. Gli uomini invece, i più, si rappresentano la divinità a pro-

³⁸ Clem. Alex. *strom.* V 109 = DK 21 B14, tr. A. Pasquinelli. Sulla polemica senofanea contro l'antropomorfismo cfr. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci* cit., parte prima, vol. III, p. 77 sgg. Sul valore « pratico-sociale » delle critiche senofanee all'antropomorfismo della religione olimpica si vedano le pagine di M. Eisenstadt, 'Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion', *Hermes*, 102. Band, 1974, Heft 2, pp. 142-150. Senofane — secondo l'A. — approva le credenze e le pratiche religiose dei Greci, ne riconosce il positivo valore morale, condivide quel senso del dovere che accompagna la credenza nella teodicea di Zeus; ma condanna la rappresentazione antropomorfa del divino per i suoi negativi risvolti sul piano morale (ivi, p. 149); cfr. anche F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, cit., pp. 145-148; A. Capizzi, *La Repubblica cosmica*, cit., p. 263 sgg.; B. Gentili, 'Poeta e musico in Grecia' in M. Vegetti (a cura di) *Oralità, cultura, spettacolo*. Torino 1983, pp. 53-76, p. 54 sgg.

³⁹ Sext. Emp. *adv. math.* IX 193 = DK 21 B11, tr. A. Pasquinelli. La questione dell'essenza e dei presupposti della polemica antiomerica e antiesiodica di Senofane è stata oggetto di un esame accurato da parte di M. Untersteiner, *Senofane*, cit., p. cxix sgg. Cfr. anche J. H. Leshner, 'Perceiving and Knowing in the Iliad and Odyssey' cit., p. 4 sgg.

pria immagine e somiglianza: « Gli Etiopi dicono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli »⁴⁰. E ancora: « Se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiate così come ciascuno di loro è foggiate »⁴¹. Questi frammenti ci permettono di cogliere quel nuovo, rivoluzionario relativismo che colora la filosofia di Senofane e in particolare la sua concezione della sapienza: la conoscenza che i mortali hanno della natura delle cose non è assoluta come quella divina, ma relativa, relativa proprio alla loro natura di uomini; si tratta di un'articolata concezione della conoscenza, che considera tutte le connotazioni che distinguono una forma di sapere di un popolo da quella di un altro popolo diversamente situato geograficamente e quindi culturalmente, come dimostra l'esplicito riferimento alla diversità delle immagini della divinità disegnate da uomini di luoghi diversi. Si tratta, con Senofane, di un'idea del sapere umano che, se da un lato tien conto di tutti gli inganni che possono nascondersi nella pratica del congetturare e mette in guardia nei confronti di tutti gli errori di prospettiva che possono nascere da un uso scorretto di quell'ambiguo strumento di conoscenza che è il pensiero umano, per cui quella dei mortali — a differenza di quella divina — è sempre conoscenza del relativo e del probabile e non dell'assoluto e del certo, e ferma sta la coscienza di questa differenza, pena il trasformarsi del sapere umano in un opinare fallace; d'altro lato, è questa stessa idea del sapere a costituire radicale rivendicazione, e proprio alla pra-

⁴⁰ Clem. Alex. *strom.* VII 22 = DK 21 B16, tr. P. Albertelli.

⁴¹ Clem. Alex. *strom.* V 110 = DK 21 B15, tr. P. Albertelli. Cfr. quanto scrive l'Albertelli in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, cit., p. 172, n. 59; e G. Giannantoni, 'Mito, scienza e filosofia', cit., p. 11 del dattiloscritto.

tica dell'insicuro congetturare, della unica e concreta possibilità per l'uomo di cogliere il meglio.

Cercando — dice Senofane⁴² — gli uomini trovano il meglio. La dimensione della conoscenza umana è quella della ricerca, una ricerca che, abbandonata ogni goffa concezione antropomorfica della divinità, presa coscienza della relatività dei propri strumenti d'indagine e della provvisorietà dei risultati cui giunge, a poco a poco, attraverso prove e riprove, tesaurizzando i propri errori e le proprie conquiste, porta gli uomini a costruire la loro concreta, sperimentale conoscenza della realtà⁴³. È questa la forma di sapienza, l'*agathè sophie*

⁴² Stob. *ecl.* I 8,2 = DK 21 B18.

⁴³ Per Fränkel Senofane è un «robusto empirista». La conoscenza di cui parla il poeta è limitata perché limitate sono le possibilità umane di osservazione diretta. Esiste una distinzione fondamentale — sul piano gnoseologico — tra quegli oggetti di cui si parla in B36 («Quanto si è mostrato alla vista dei mortali») e ciò che si presta ad essere oggetto solo di supposizioni o congetture — ambito del verosimile definito in B35 —; solo gli dèi hanno conoscenza certa di quanto è al di là della percezione umana (cfr. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962², pp. 382-383); si veda anche, dello stesso autore, 'L'empirismo di Senofane e la sua critica della conoscenza', in W. Leszl (a cura di), *I Presocratici*, cit., pp. 275-285). Sulla base, anche, di una precedente ricerca di Heitsch sul significato corrente del verbo *eidénai* del verso 1 del fr. 34 (E. Heitsch, 'Das Wissen des Xenophanes', *Rheinisches Museum für Philologie*, CIX [1966], p. 193-235), W. Leszl rileva come tale verbo, citato da Fränkel a supporto della propria interpretazione empiristica di Senofane, «poteva riferirsi anche a conoscenza non immediatamente fondata sull'esperienza sensibile del soggetto conoscente». Dunque piuttosto che di empirismo si dovrebbe — secondo Leszl — parlare di una forma di scetticismo moderato che riguarderebbe però non la conoscenza della realtà in genere, ma piuttosto la conoscenza pratica, «cioè la capacità dell'uomo di avere cognizione di quanto lo concerne più direttamente nell'azione». Senofane riformulerebbe — nel fr. 34 — una tesi sull'ignoranza umana che era del tutto corrente fra i poeti. Per le argomentazioni riportate dall'autore a sostegno di questa ipotesi interpretativa rimandiamo direttamente al testo: W. Leszl, *I Presocratici*, cit., p. 93 sgg. In questa sede vorremmo solo annotare la nostra adesione a quelle interpretazioni del pensiero di Senofane che attribuiscono

che Senofane considera il bene supremo della vita umana, una sapienza che appare ora anche « pratica », mondana⁴⁴, una sapienza in ultima analisi politica, nel senso più letterale del termine, cioè vantaggiosa per la *polis*, per il buon ordine della città. « Se qualcuno — scrive Senofane — là dov'è il santuario di Zeus presso le correnti del Pisa in Olimpia, vincesses o per la velocità delle gambe o al pentatlo o alla lotta o affrontando il doloroso pugilato o quella temibile gara che chiamano pancrazio, certo apparirebbe più glorioso agli occhi dei suoi concittadini, e ai giochi avrebbe il posto d'onore, e la città gli offrirebbe il vitto a spese pubbliche e un dono che sarebbe per lui un cimelio; eppure otterrebbe tutto questo anche se vincesses alla corsa con i carri, senza esserne degno come ne son degno io. Perché val più la nostra saggezza (*sophie*) che non la forza fisica degli uomini e dei cavalli. Ben sragionevole è questa valutazione, e non è giusto apprezzare più la forza che non la benefica saggezza. Difatti, che ci sia tra il popolo un abile pugilatore o uno valente nel pentatlo o nella lotta o nella velocità delle gambe — che è la più celebrata manifestazione di forza tra quante prove gli uomini compiono negli agoni —, non per questo ne è avvantaggiato il buon ordine della città. Una gioia ben piccola le verrebbe dal fatto che

alla sua filosofia un'idea di sapienza legata alla ricerca, un'affermazione della capacità umana di progredire col tempo nella conoscenza della realtà con l'aiuto dell'esperienza (cfr. L. Edelstein, *The Idea of Progress* cit., pp. 3-19; F. Decleva Caizzi, *art. cit.*, p. 159 sgg. Cfr. anche M. Untersteiner, *Senofane* cit., p. ccxiii sgg.; H. Cherniss, 'The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy', in *Estudios de Historia de la Filosofia en homenaje al profesor R. Mondolfo*, fascicolo I, Tucuman 1957, pp. 93-114; J. Svembro, *op. cit.*, p. 99).

⁴⁴ Cfr. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano*, cit., p. 150: « L'idea del conoscere come un fare si va delineando così con Senofane ». Anche Zeppi legge nel fr. 18 di Senofane il profilarsi di « una concezione attivistica della vita » (S. Zeppi, 'Senofane antionico e presofista', *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze 1957, p. 42 sgg).

uno vince una gara sulle rive del Pisa: non è questo infatti che impingua le casse della città »⁴⁵.

Per contrapporre la vera saggezza a tutte le altre attività o capacità umane, Senofane fa riferimento alla categoria dell'utile: un costume morale, un metodo di ricerca, un atteggiamento intellettuale sono segni di sapienza se si può misurare la loro utilità nel contesto concreto della vita della polis. E utile in questa prospettiva, vera maestra di sapienza, è ancora l'esperienza, intesa però in un senso nuovo: è sapienza in primo luogo l'esperienza del filosofo — Senofane infatti per *sophie*, come sottolinea Bowra⁴⁶, intende la propria poesia filosofica e didattica —, ma anche l'esperienza del viaggiatore curioso e anche dell'abile uomo politico.

Un'esperienza il più possibile ricca e spregiudicata, una esperienza aperta, critica e autocritica, quella che nasce da un'attenta pratica di ricerca e che misura nel concreto la validità, l'utilità dei propri strumenti e dei propri risultati. È questa la prospettiva filosofica che fa nascere l'antica grande scienza della storiografia: la sapienza nasce dall'esperienza, anzi l'esperienza stessa, criticamente vissuta, è sapienza, è autentica conoscenza, è capacità di discernimento del vero e del falso, dell'utile e del dannoso, dell'immaginario

⁴⁵ Athen. X 413 F = DK 21 B2, tr. P. Albertelli. Non condividiamo l'opinione di Jaeger che parla, a proposito di questo frammento senofaneo, di fondazione della cultura dello spirito: « In nome della polis, Senofane proclama ora la nuova forma dell'areté, la cultura dello spirito (*sophie*). Essa elimina tutti gli ideali precedenti, accogliendoli in sé e subordinandoli » (W. Jaeger, *Paideia*, tr. it., Firenze 1953, vol. I, p. 324). Pensiamo piuttosto che *sophia* stia anche qui ad indicare una sapienza radicata nella pratica e precisamente nella pratica politica, fatta di preoccupazioni concrete; concreto è infatti l'esplicito riferimento contenuto nell'ultimo verso del frammento alle casse della città ». Sull'argomento cfr. quanto scrive Albertelli, in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, cit., pp. 168-169, n. 54; si veda anche M. Untersteiner, *Senofane* cit., p. 113 sgg.; A. Paquinelli, *op. cit.*, p. 357, n. 23.

⁴⁶ Cfr. C. M. Bowra, 'Xenophanes and the Olympic Games', *American Journal of Philology* 59, 1938, pp. 259-260.

e del reale. Contemporaneo pressappoco di Senofane è infatti Ecateo di Mileto, che contrappone all'opinare fallace dei più ciò che egli giudica conoscenza vera. Le sue storie cominciano nel modo seguente: « Ecateo di Mileto così dice: queste cose scrivo, come a me sembrano essere vere: perché i *logoi* degli Elleni sono molti e risibili, come a me sembra »⁴⁷. Lo storico sa indicare con precisione perché i discorsi dei Greci gli appaiono ridicoli: perché sono in contraddizione con quella che è l'esperienza ordinaria delle cose⁴⁸. E' ancora una volta l'esperienza che giudica della correttezza di un discorso e della fondatezza di un'opinione, come del grado di attendibilità di un'informazione. E l'esperienza cui si riferisce Ecateo è ancora una volta quella del testimone oculare; su questo punto è manifestamente influenzato dalla tradizione dell'*epos* ionico dalla quale invece Senofane, anche a questo proposito, aveva preso le debite distanze. Ma Ecateo, come Senofane — ed è questa la grande differenza rispetto a quella tradizione, ancora così viva nella poesia di Esiodo — Ecateo, come Senofane, non crede più che l'uomo possa conseguire un sapere divino. L'uomo è autonomo nel suo sapere come nella sua esistenza; da solo sbaglia, da solo trova ciò che è vero.

Non accettando di credere a nessun prodigio, Ecateo costruisce personalmente, là dove non arriva il suo sapere, plausibili spiegazioni dei fatti, razionali interpretazioni dei miti; disegna, argomentandole, raffigurazioni della struttura della terra che per lui è un piatto circolare che galleggia sull'Oceano e di cui l'Europa e l'Asia occupano le due metà⁴⁹.

⁴⁷ Fr. 1 Jacoby, tr. S. Mazzarino. Sull'importanza di questo contrapporsi della storiografia alla tradizione del mito, cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1965, vol. I, p. 70 sgg.; G. Giannantoni, 'Mito, scienza e filosofia' cit., p. 14 del dattiloscritto; M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, tr. it., Torino 1983, p. 91 sgg.

⁴⁸ Su questo argomento cfr. B. Snell, *La cultura greca*, cit., p. 198 sgg.; C. M. Bowra, *L'esperienza greca*, cit., p. 205 sgg.

⁴⁹ Cfr. B. Snell, *La cultura greca*, cit., p. 199.

Ecateo — come sottolinea Bruno Snell — ha il grosso merito di avere concepito il sapere in un senso che ne rende possibile il progresso. Come per Senofane, la sapienza è per lui il risultato della ricerca, una ricerca non affidata al caso come è quella di chi accumula esperienze su esperienze senza un progetto conoscitivo, ma una ricerca metodologicamente strutturata: egli viaggia di paese in paese seguendo un piano prestabilito, per costruire una visione-interpretazione delle cose il più compiuta possibile e un quadro sistematico del mondo, delle abitudini e della storia degli uomini.

Questo atteggiamento di ricercatore attento si ritrova in Erodoto, che, gettando le basi di quello che sarà lo sviluppo della grande storiografia greca, contribuisce a perfezionare questa concezione della sapienza come esperienza, provvedendo a distinguere in modo « scientifico » fra ciò che ha visto egli stesso, insieme di dati la cui attendibilità è altissima, ciò che ha udito da testimoni oculari e ciò che ha colto come semplice voce o diceria⁵⁰.

Si tratta di una messa a punto critica di quelle idee sul sapere umano che abbiamo già incontrato nell'invocazione alle Muse del II libro dell'*Iliade*; idee sul sapere umano come sapere malfido che in tutta la tradizione dell'*epos* ionico coesisterono con la concezione omerica dell'origine divina della sapienza.

Ma con la nascita della storiografia, anzi già con la filosofia di Senofane — ed è questo il fatto nuovo da sottolineare nel tentativo di ricostruire i meccanismi di formazione e di sviluppo della antica concezione della sapienza umana — con la nascita della coscienza storica, che è nascita della coscienza critica, quella stessa tradizione dell'*epica* ionica, che

⁵⁰ Herod. II, 29; 148; cfr. IV, 16. Sull'argomento cfr. A. Momigliano, 'Il tempo nella storiografia antica', in D. Musti (a cura di), *La storiografia greca. Guida storica e critica*, pp. 71-90, p. 81 sgg.; B. Gentili-G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma 1975, p. 23 e n. 16.

fino ad un certo momento della storia greca viene più o meno acriticamente tramandata, è messa in discussione.

La « sapienza » omerica vale quanto la Fama, si tratta di un'antica testimonianza che si può, come tutte le testimonianze indirette, respingere o accettare. Se ne deve misurare il grado di attendibilità, alla luce dell'esperienza. Così Ecateo, che sottopone tutto il sapere di quella tradizione, « i molti e risibili *logoi* degli Elleni »⁵¹, al vaglio severo e critico della sua diretta e ricca esperienza di viaggiatore. E i diritti di quella antichissima tradizione cadono — appaiono appunto ridicoli — davanti alle evidenti contrarie ragioni dell'esperienza.

Il *primum* in fatto di sapienza è dunque l'esperienza. Inconfutabile è il valore di quella personale, la visione diretta che il testimone oculare ha della natura delle cose. Precisi diventano i criteri di selezione che il ricercatore escogita per scegliere tra le tante testimonianze indirette quelle che presentano il maggiore grado di attendibilità.

Viene dalla nascente scienza storiografica approntato un nuovo metodo di ricerca che si avvale di uno strumento scientifico di conoscenza, l'organizzazione critica delle varie forme dell'esperienza, strumento che si rivela utile e quindi valido per la comprensione di ogni fenomeno umano e che fa nascere una nuova concezione del sapere che, messa in definitiva crisi la pratica antica del passivo tramandarsi di generazione in generazione di una sapienza chiusa e non controllabile perché di origine divina, problematizza la tradizione, sostituendo alla fede nell'oracolo, nella profezia, nella rivelazione, la fiducia nella ricerca e nel ragionamento. Si tratta, con gli antichi storici greci, con Senofane, ma anche con Alcmeone, e poi Ippocrate, di un sapere che si costruisce nel tempo e che col tempo estende il suo controllo sulla natura; di un sapere che comporta il ricorso alla fatica, al lavoro manuale, un sapere che comporta l'imperfezione di un progresso mai

⁵¹ Fr. 1 Jacoby.

concluso; un sapere « laico » perché naturalistico nei contenuti e « profano » perché accessibile a tutti i ricercatori⁵².

Eppure questa forma di sapere pur così articolata e strutturata nei suoi strumenti e procedimenti, pur così nuova nella sua polemica contro la tradizione e così sicura nella sua concezione della conoscenza e nel suo rapporto con la verità mediato dall'esperienza, proprio per questa ingenua fiducia nella verità dell'esperienza appare anch'essa forma di un sapere volgare a un pensatore come Eraclito, che con la sua complessa filosofia della conoscenza contribuì a scardinare dalle fondamenta l'edificio di un sapere sistematico e metodologicamente strutturato che le nascenti scienze positive andavano costruendo per procedere nel lavoro di interpretazione razionale della realtà naturale. Eraclito provvide a dimostrare quanto siano in realtà misteriosi ed ambigui i fatti naturali, per quanto essi possano apparire familiari ed ovvi, quanto ingannevole può essere l'esperienza — sia pure diretta e personale — che abbiamo di essi. Eraclito — scrive

⁵² Senofane, Alcmeone, Erodoto, alcuni dei medici ippocratici, definiscono la tradizione dell'*historie*, che limita le possibilità di conoscenza a ciò che è esperibile direttamente. Essi si propongono però di andare oltre questo ambito per arrivare al non evidente mediante congetture o inferenze. L'ambito del non evidente sarà fatto coincidere, nel cap. I di *Antica medicina*, con le realtà celesti e con quelle di sottoterra: « Perciò io non ho davvero ritenuto che ad essa [la medicina] occorresse un nuovo postulato alla stregua delle cose inesplicabili e inesplicabili, per le quali è necessario, se qualcuno s'accinga a parlarne, servirsi di un postulato, ad esempio le cose celesti o sotterranee: se qualcuno pronunciasse giudizi intorno ad esse e alla loro condizione, né a lui stesso che parla né a chi lo ascolta sarebbe chiaro, se essi siano veri o no. Non vi è infatti alcun punto di riferimento grazie al quale raggiungere la certezza. », tr. M. Vegetti in Ippocrate, *Opere*, Torino 1965. A favore di un collegamento tra questo testo e il fr. 34 di Senofane si è schierato J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1979, vol. I, pp. 138-140. Non condivido l'idea di una connessione tra i due testi Leszl (cfr. W. Leszl, *I Presocratici* cit., p. 98), che contesta pure la legittimità di un richiamo ad Alcmeone. Sull'argomento cfr. H. Fränkel, 'L'empirismo di Senofane' cit., p. 283 sgg.

De Santillana⁵³ — non è un pensatore scientifico, ma in ogni epoca torna a turbare i sogni degli scienziati, a turbare cioè la loro fiducia nella possibilità di costruire un sapere sulla natura basato sull'esperienza: la natura delle cose (*phýsis*)... ama celarsi (*krýptesthai philei*)⁵⁴ e la tendenza all'autonascondimento costituisce l'essenza stessa della verità della natura.

Se la storiografia ha negato credito alla tradizione sostituendo alla fede nella tradizione la fiducia nell'esperienza — considerata di per sé evidente —, la filosofia con Eraclito problematizza l'esperienza stessa, mostrando la profonda ambiguità della struttura della realtà.

Il sapere umano, nella inquietante prospettiva del filosofo di Efeso, non ha più un fondamento, non crede più alla divinità, alla sacralità della propria origine⁵⁵, ma non crede nemmeno più alla sua nascita dall'esperienza *tout-court*.

Al posto del sapere estensivo — tipico di una concezione scientifica della conoscenza — Eraclito esige quello

⁵³ Cfr. G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, tr. it., Firenze 1966, p. 57.

⁵⁴ Themist. or. 5 p. 69 = DK 22 B123, tr. G. Giannantoni. Cfr. G. Colli, *Phýsis krýptesthai philei. Studi sulla filosofia greca*, Milano 1948. Se è vero che la natura ama nascondersi, è pur vero che è conoscibile: cfr. G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 231; J. C. Capriglione, 'Polemos/Eris: Dike', *Atti del Symposium Heracliteum*, cit., pp. 361-380, p. 364.

⁵⁵ Non mancano autorevoli dimostrazioni della matrice misterica del sapere eracliteo: cfr. A. Battagazzore, *Gestualità e oracularità in Eraclito*, cit., pp. 73-74 sgg. e *passim*; cfr. anche, dello stesso autore, 'Eyphrone-Eyphrosyne (a proposito di Eraclito B26 DK)', in G. Fabiano-E. Salvaneschi (a cura di), *Desmòs koinonias*, Genova 1981, pp. 43-69 e 'La « Silente bevanda » della « parola » (a proposito di Marcovich e di una *fatua quaestio* eraclitea)', *Sandalion* 5 (1982), pp. 5-40, ove l'autore risponde alle obiezioni di Marcovich (*Gnomon* 4 (1982), pp. 380-382), che nega al pensatore di Efeso « la ben che minima traccia di una 'filosofia religiosa' »; e, recentemente, A. Capizzi, 'Dall'armonia dei contrari al dolmen: un flashback eracliteo', in AA.VV., *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli 1985, pp. 91-102.

intensivo: « *einai gàr hèn tò sophón*, un'unica cosa è la saggezza, *epístasthai gnómen*, comprendere la ragione *hotée ekybérnese pánta dià pánton*, per la quale tutto è governato attraverso tutto »⁵⁶.

Si tratta di un invito ad un'indagine che non deve disperdersi più in tutte le direzioni, ma concentrarsi nella comprensione del significato profondo della natura delle cose, che è comprensione della legge universale e unitaria del loro accadere. A questa legge l'« oscuro » filosofo di Efeso dà il nome di *logos*: « Ascoltando non me, ma il *logos* (*ouk emoú allà toú lógou akoúsantas*) è saggio convenire che tutto è uno (*homologeîn sophón estin hèn pánta einai* »⁵⁷.

⁵⁶ Diog. Laert. IX 1 = DK 22 B41, tr. G. Giannantoni. Cfr. B. Snell, *La cultura greca*, cit., p. 200; J. Bollack-H. Wismann, *op. cit.*, p. 154. Secondo Diano anche questo frammento si inserisce nella polemica eraclitica contro la *polymathía*. « Il *polymathés* s'illude che la sapienza sia la somma di sapienze o abilità particolari (questo è anche in greco il valore di *sophía* [cfr. B. Snell, 'Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens', cit., p. 1 sgg.]). Essere veramente sapiente invece non consiste nel sapere questa o quella cosa particolare, bensì nel sapere 'quale è il principio dalla cui decisione fu ordinato il governo del tutto' » (C. Diano-G. Serra, *op. cit.*, p. 170. Si veda anche p. 113 sgg.). Cfr. M. Marcovich, *op. cit.*, p. 311 sgg. Nell'interpretare il termine *gnóme* del frammento B. Gladigow, *op. cit.*, p. 89, parte dal problema « ob man *gnomen* hierbei als äusseres oder als inneres Objekt zu verstehen habe » e ritiene che entrambe le ipotesi siano sostenibili con argomentazioni valide (cfr. p. 90). Per una estensione del significato del frammento anche alla realtà sociopolitica cfr. G. Vlastos, 'Equality and Justice in Early Greek Cosmologies', in AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, London 1970, vol. I, p. 70.

⁵⁷ Hippol. *ref.* IX 9 = DK 22 B50, tr. G. Giannantoni. Così Marcovich riassume il significato del frammento: 1) Il *Logos* è una legge *obiettiva* che è possibile apprendere dal mondo circostante; 2) *La necessaria conseguenza* logica della comprensione del *Logos* è l'arrivare a percepire *unità* del molteplice mondo fenomenico; 3) Tutte le cose sono connesse l'una all'altra a causa della *componente comune* o *Logos*; 4) Sia la concezione del mondo, sia la *condotta pratica* degli uomini devono basarsi sul *Logos* universale (M. Marcovich, *op. cit.*, p. 80-81). Per le argomentazioni a sostegno della tesi che identifica il *Logos* con la legge universale della realtà cfr. ancora Marcovich, *op. cit.*, p. 76-81. Per il Robinson, in-

Esiodo, Senofane, Pitagora, Ecateo, che rappresentano quel tipo di cultura che Eraclito con disprezzo ha chiamato *polymathie*, sono lontani dal vero sapere perché, schiavi di una concezione della conoscenza intesa come accumulo più o meno ragionato di dati di esperienza, essi, come i più tra gli uomini, sono incapaci di comprendere la realtà delle cose nella loro intima natura, di scorgere quell'armonia nascosta nella *phýsis* che esprime il significato unitario del tutto: « Non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira »⁵⁸.

L'esperienza non può essere il fondamento della conoscenza; forma di un sapere quotidiano, immediato, superfi-

vece, « una cosa è il dire che il *logos* di Eraclito, come dichiarazione prescrittiva di *tò sophón*, annuncia ciò che può essere chiamato 'la legge della realtà', tutt'altra cosa è identificarlo con tale legge » (cfr. T. M. Robinson, 'Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?', *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, cit., pp. 65-72, p. 71). Sul significato di *logos* oltre che E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, cit., parte prima, vol. IV, p. 152, cfr. almeno H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, p. 97 sgg.; per il Diano il *logos* è senz'altro il « discorso »: « esso è 'obiettivo' nella struttura che lo fa 'comune' a tutti gli uomini ed è in essa che questi fanno esperienza, senza intenderla, della struttura del mondo » (C. Diano-G. Serra, *op. cit.*, p. 111). Sottolinea la complessità e i vari significati del termine *logos* anche W. K. Guthrie, *op. cit.*, p. 419. Nell'interpretare il frammento, B. Gladigow segue con Diels la lezione *eînai* del manoscritto preferendolo ad *eidénai* perché « ein *pánta eidénai* als Charakterisierung des *hén* in seiner Einseitigkeit den übrigen Bestimmungen des *hén* widerspricht » (B. Gladigow, *op. cit.*, p. 85); Bollack, *contra*: « L'argument, que j'ai du mal à saisir, repose sur plusieurs partis pris. Je ne pense pas que *pánta* dépende de *eidénai*; je ferais plutôt de *akoúsantas... eidénai* une proposition infinitive dépendante de *sophón estin*, le contenu de ce savoir étant alors exprimé dans *homologeîn... hén pánta* (J. Bollack, *art. cit.*, p. 553).

⁵⁸ Hippol. *ref.* IX 9 = DK 22 B51, tr. G. Giannantoni. Per un'approfondita analisi del concetto eracliteo di armonia cfr. A. M. Battegazzore, *Gestualità e oracolarità in Eraclito*, cit., p. 43 sgg.; cfr. anche C. J. Emlyn-Jones, 'Heraclitus and the Identity of Opposites', *Phronesis* XXI, 1976, p. 109 sgg.

ziale, l'esperienza non può cogliere i rapporti autentici che esistono tra i fenomeni, la realtà del loro essere, tutti riconducibili all'unica legge del *logos*. Alla paradossale verità dell'identità dei contrari, della compresenza degli opposti, alla intuizione fondamentale della legge del contrasto come condizione imprescindibile dell'esistere e del perdurare delle forze nel cosmo, non si giunge per via empirica. Di questa consapevolezza è intessuta la sapienza: inaccessibile, proprio perché in contraddizione con la ordinaria esperienza delle cose, è per il volgo la verità della natura; eppure è proprio partendo dalla coscienza della contraddittorietà profonda della realtà che l'uomo può costruire le condizioni di possibilità di un'esperienza della verità: « L'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia [e tutto accade secondo con-tesa] »⁵⁹.

La legge che governa tutte le cose, la cui intelligenza permette al sapiente di cogliere il senso della realtà nella sua totalità, è la legge dell'opposizione, della tensione che lega gli opposti fra loro e legandoli li fa esistere solo nel continuo mutare l'uno nell'altro: « Le cose fredde si scaldano, il caldo si fredda, l'umido si secca, ciò che è arido si inumidisce »⁶⁰.

La verità è il paradosso empiricamente inaccessibile di una realtà in cui il movimento, che esprime una relazione necessaria tra contrari, identifica i contrari stessi, unificando il fondamento del loro accadere e rendendo eternamente inquieto il significato del loro divenire: « La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi »⁶¹.

⁵⁹ Aristot. *eth. Nic.* VIII 2 1155 b 4. = DK 22 B8, tr. G. Giannantoni. Per i problemi relativi all'autenticità e all'intelligenza del frammento rimandiamo a E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, cit., parte prima, vol. IV, p. 106 sgg.; cfr. anche M. Marcovich, *op. cit.*, p. 85 sgg.

⁶⁰ Tzet. *schol. in exeg.* II. p. 126 = DK 22 B126, tr. G. Giannantoni.

⁶¹ [Plutarch.] *cons. ad Apoll.* 10 p. 106E = DK 22 B88, tr. G. Giannantoni. Cfr. G. Casertano, 'Piacere e morte in Eraclito', *cit.*, p. 281:

Non solo non c'è vita se non c'è morte, veglia se non c'è sonno, giovinezza se non c'è vecchiaia, ma soprattutto — ed è questa la consapevolezza che rende tale l'uomo sapiente — vivere è morire, essere svegli è dormire, essere giovani è diventare vecchi e la verità di ogni processo naturale è nella relazione che ogni elemento ha con il suo contrario ed ogni parte con il tutto.

Inserire ogni evento, dal più banale al più autentico, comprese la vita e la morte, nell'ampio contesto dell'ordine cosmico regolato dalla rigida legge del logos, questo è saggezza. Saper cogliere nell'apparente discontinuità dei molteplici fenomeni naturali quelle relazioni necessarie che fanno di tutte le cose una sola *physis*.

Si tratta di un'idea di saggezza assolutamente originale nella sua essenza; in ultima analisi essa consiste nella capacità di scorgere complessità e ambiguità laddove in genere non si coglie che semplicità e chiarezza, di individuare la realtà di una relazione dove si vede solo opposizione irrelata,

« L'identità morte-vita e quella morto-vivo stanno ad indicare la completa *relativizzazione*, ma nello stesso tempo la completa *generalizzazione* del concetto di morte, concepito sì come 'ogni cambiamento di stato in cui qualcosa di vecchio dà la via a qualcosa di completamente nuovo' [cfr. H. Kahn, *op. cit.*, p. 219], ma anche come la caratterizzazione più autentica perché più complessa ed ambigua del concetto stesso di *vita*, nel senso più generale de 'La stessa cosa sono il vivente e il morto': deve voler dire sì che tutto è in trasformazione, perché muore e nasce in ogni istante [...] ma deve voler dire anche qualcosa di più. [...] La vita è contrasto, perché il contrasto è la legge stessa della vita, ma è una legge che vale e si manifesta *all'interno*, attraverso ogni singolo ente. Allora la vita è morte: ha il nome — e quindi è — 'vita', ma ha per effetto — e quindi è — 'morte': *tôi tóxoi ónoma bios, érgon dè thánatos* [DK 22 B48] [...] Allora la vita e la morte, in quanto presenti contemporaneamente in ogni aspetto particolare di quell'unico *kosmos*, lo stesso per tutti che né un dio né un uomo ha prodotto [cfr. DK 22 B30], [...] non sono che un aspetto 'duale' esattamente come tutti gli altri aspetti 'duali' di quell'unico logos che parla agli uomini tutti, ma che solo pochi riescono ad ascoltare » (ivi, p. 282). Cfr. anche R. Mondolfo, *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, pp. 78-82.

identità e unità dove sembra esservi differenza. E lo strumento di una tale rivoluzionaria interpretazione della realtà è il pensiero, la cui essenza è per Eraclito insieme di strutture regolate dalla stessa legge della contraddizione che è comune alle cose e che permette alle cose di essere pensate: « Bisogna dunque seguire ciò che è comune (*tôî xynôî*). Ma pur essendo questo logos comune, la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza (*zôousin hoi polloî hos idian échontes phronésin*) »⁶². Ciò che è *xynón*, comune — comune a tutti gli uomini — è il pensare (*xynón esti pâsi tò phronéein*)⁶³; ma anche se tutti hanno la possibilità, la potenzialità di pensare

⁶² Sext. Emp. *adv. math.* VII 133 = DK 22 B2, tr. G. Giannantoni. La prima parte del fr. in greco suona così: *did deî hépesthai tôî (xynôî, toutésti tôî) koinôî: xynôs gar ho koinôs. Xynôs* è infatti la forma ionica di *koinôs*, ma Eraclito, identificando *xynôs* con *nóos*, sottolinea pure quella che crede essere l'etimologia della parola: *xyn - nóoi*. Il mondo di *nóos*, il mondo dell'intelligenza, della verità, della sapienza è un mondo pubblico, comune; quello delle opinioni è invece un mondo privato, limitato dai confini ristrettissimi della parziale, frammentaria esperienza individuale; perciò il logos è comune e la falsa sapienza umana è privata, perciò in B1 Eraclito chiama *a-xýnetoi*, cioè privi di *xynón*, cioè di *nóos*, di ciò che è comune, gli uomini. Sull'argomento cfr. G. Giannantoni, *I Presocratici*, cit., pp. 195-196, n. 16; K. von Fritz, 'Die Rolle des Nous. Nous, Noein, und ihre Ableitungen in der vorsokratischen Philosophie (mit Ausschluss des Anaxagoras)'. Teil I. 'Von den Anfängen bis Parmenides', in AA.VV., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* herausgegeben von H. G. Gadamer, Darmstadt 1968, pp. 277-315, p. 292 sgg.

⁶³ Stob. *flor.* III 1,179 = DK 22 B113. « Il pensare è a tutti comune » (tr. G. Giannantoni). Marcovich relega il frammento tra le testimonianze (cfr. M. Marcovich, *op. cit.*, pp. 59-67), Diano (*op. cit.*, p. 112) ritiene ragionevole, invece, scorgervi le parole di Eraclito: « Se il 'discorso' è comune, anche il 'pensare' lo sarà ». E (*ivi*, p. 107) enumera tutte le cose che Eraclito dice « comuni »: « il discorso è comune » (B2) « Comune a tutti è il pensare » (B113) « comune la legge » (B114) « uno e comune è il mondo per i desti » (B89) « comune è il conflitto, padre di tutte le cose » (B52; B80). Di tutto ciò che è comune (cfr. n. 62 *supra*) — e della *consapevolezza* di ciò che è comune — è costituita la sapienza. Cfr. K. von Fritz, 'Die Rolle des Nous', *cit.*, p. 296 sgg.

e di accomunarsi agli altri pensando, i più preferiscono rinchiudersi nell'orizzonte circoscritto della loro personale privata esperienza, costruendosi ciascuno una propria e particolare forma di sapienza. «La conseguenza di questo rinchiudersi ed isolarsi, di questa loro rinuncia ad usare il *nóos*, è appunto la rinuncia a partecipare del mondo « comune », cioè del mondo dell'intelligenza, della verità, è cioè la situazione di chi pur vivendo, agendo, parlando, non si rende conto di vivere, agire, parlare *al di fuori* della verità »⁶⁴. Il saggio vive nell'elevatezza del suo pensiero, nell'isolamento del suo profondo intuire la verità di queste cose, misurando l'abisso che lo separa dalla moltitudine degli uomini; e la coscienza dell'ignoranza del volgo è per Eraclito coscienza della amara condizione di solitudine dell'uomo saggio che, parlando con gli altri il linguaggio della verità, è condannato a non essere compreso: « i cani infatti — scrive Eraclito — abbaiano a coloro che non conoscono »⁶⁵.

Nel frammento 108 quest'idea della sapienza come solitudine assume un significato cosmico: « Di tutti coloro di cui ho ascoltato i discorsi nessuno è arrivato al punto da riconoscere che ciò che è saggio è separato da tutti »⁶⁶. La

⁶⁴ G. Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1978, p. 90.

⁶⁵ Plutarch. *an seni resp.* 7, p. 787c = DK 22 B97, tr. G. Giannantoni.

⁶⁶ Stob. *flor.* I 174 = DK 22 B108, tr. G. Giannantoni. Diano collega questo frammento a B40 e B129, cioè alla polemica eraclitea contro la *polymathie*: la sapienza lungi dall'essere accumulo di abilità particolari è intelligenza della legge del tutto (il collegamento va allargato a B41; cfr. n. 56 *supra*); questa è l'unica forma di sapere « ed è distinto evidentemente da ogni altro sapere » (cfr. C. Diano-G. Serra, *op. cit.*, p. 170). Su diverse posizioni interpretative Marcovich, che come già Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, cit., p. 138, interpreta il *sophón* del frammento come il *dió* di B32 (cfr. Clem. Alex, *strom.* V 116 = DK 22 B32: « L'unico, il solo saggio vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus », tr. G. Giannantoni) e non come la sapienza di cui si parla in B41: « Viene messa in evidenza la perfetta trascendenza della divinità, il

saggezza è lontana dalle opinioni degli uomini, la Verità è stata tanto profondamente ignorata da tutti da diventare estranea alla condizione umana⁶⁷. Eraclito affiderà al tempio della dea Artemide, e non alle cure di un discepolo, il suo manoscritto sulla natura delle cose⁶⁸.

La storia dell'antico tentativo umano di dare un fondamento alla ricerca della verità subisce una svolta significativa con la filosofia di Parmenide: Omero ed Esiodo avevano confidato nella certezza dell'origine divina della sapienza e su questa certezza avevano fondato la verità del loro canto; quando, con il trasformarsi degli orizzonti culturali, quest'antica mitica certezza era caduta, filosofi-scienziati come Senofane e Alcmeone avevano saputo costruire una nuova forma di sapere, lontana dalla dimensione sacra del mito, ma ugualmente fiduciosa delle proprie possibilità — ora tutte umane — di conoscenza. La ricerca della verità ha da fondarsi sulla esperienza; nella direzione di questa certezza si andarono sviluppando l'antica scienza della natura, la medicina; con Ecateo ed Erodoto l'antica storiografia. Ma con la filosofia eraclitea, questa fiducia nell'esperienza — che la cultura greca aveva pazientemente costruito sulle rovine dell'antica fede nella tradizione del mito —, questa fiducia

suo totale essere diversa dal visibile e dal pensabile, non molto diversamente da Senofane B23. Dio è il totalmente altro e quindi anche il totalmente separato » (M. Marcovich, *op. cit.*, p. 308). Gladigow, al contrario, ritiene « Doch zeigen die Fragmente, 64, 32, 41 und besonderes 67, dass man einen reinen Transzendentalismus im späteren Sinne für Heraklit nicht annehmen kann. Zwischen dem Göttlichen und den Dingen bleibt eine sehr reale Beziehung bestehen (*kybernân, oiaktzein*) » (B. Gladigow, *op. cit.*, p. 96). Nel respingere l'ipotesi della trascendenza concordiamo pienamente con quanto scrive Giannantoni, *I Presocratici*, cit., pp. 217-218, n. 52, dove viene messa in rilievo la non contraddittorietà di questa affermazione di separatezza da tutti di ciò che è saggio con quei luoghi eraclitei che parlano di un *logos* comune.

⁶⁷ Cfr. Orig. *c. Cels.* VI 12, II 82,23 = DK 22 B78: « L'indole umana non ha saggezza, quella divina sì », tr. G. Giannantoni.

⁶⁸ Cfr. Diog. Laert. IX 6 = DK 22 A1.

nella verità immediata dell'esperienza entra per la prima volta in crisi.

Esiste, anche per il filosofo di Efeso, un rapporto tra verità ed esperienza, ma spetterà a Parmenide il compito di puntualizzare il senso di questo rapporto. Se da un lato infatti — per esempio in B35 — Eraclito afferma chiaramente che è necessario che coloro che amano la sapienza, e cioè i filosofi, siano certamente esperti di molte cose⁶⁹, d'altro lato — per esempio in B40 — altrettanto chiaramente sentenza che « sapere molte cose non insegna ad avere intelligenza »⁷⁰. Manca nei frammenti eraclitei quella rigorosa impostazione del problema del rapporto verità-esperienza che troviamo esplicitamente formulata nel proemio del poema parmenideo: « È necessario che tu apprenda ogni cosa (*chredè dé se pánta pythésthai*), sia il fondo immutabile della verità senza contraddizioni (*emèn Aletheias eukykléos atremès hêtór*) sia le esperienze degli uomini nelle quali non è vera certezza (*edè brotôn dóxas, taís ouk éni pístis alethés*). Ma ad ogni costo anche queste apprenderai (*all'émpes kai taúta mathéseai*), dal momento che le esperienze debbono avere un loro valore per colui che indaga tutto in tutti i sensi (*hos tà dokoúnta chrên dokímos érnai dià pántos pánta perônta*) »⁷¹.

Si tratta di un vero e proprio programma del sapere, del vero sapere, quello che distingue l'*Eidòs phòs*, l'uomo appunto che sa⁷², dalla massa degli uomini comuni, i *Brotói*,

⁶⁹ Cfr. Clem. Alex. *strom.* V 141 = DK 22 B35. Gladigow ritiene che i filosofi cui si riferisce Eraclito in questo frammento siano i pitagorici (cfr. B. Gladigow, *op. cit.*, p. 30-31). *Contra* J. Bollack, art. cit., p. 553-554.

⁷⁰ Diog. Laert. IX 1 = DK 22 B40. Cfr. n. 15 *supra*.

⁷¹ Sext. Emp. *adv. math.* VII 111 sgg.; Simplic. *de cael.* 557,20 = DK 28 B1, 28-32, tr. G. Casertano, *Parmenide*, cit.

⁷² Cfr. G. Casertano, *Parmenide*, cit., p. 44; si veda anche N. L. Cordero, 'Le vers 1.3 de Parménide (« La déesse conduit à l'égard de tout »)', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 107 (1982), pp. 159-179 e, dello stesso autore, *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles 1984.

gli ignoranti. Ed è un sapere basato sulla ricerca la più vasta possibile, che si articola in una pluralità di dimensioni, che tiene conto di tutte le possibili umane esperienze e queste indaga e con queste si confronta. Un sapere che comprende, distinguendoli, l'ambito della Verità, propria del discorso logico privo di contraddizioni (*eukyklés*) e quello contraddittorio delle *dóxai brotón*, le esperienze umane nelle quali non v'è certezza, ma che vanno « convenientemente » (il *dokimos* del verso 32) razionalizzate e comprese⁷³.

⁷³ Nel programma del sapere che la dea espone a Parmenide nel proemio del poema è sottolineata l'importanza, la necessità (*chréó*) che il sapere dell'*eidòs phós* comprenda anche *tà dokoúnta*, la dimensione dell'esperienza il cui vero valore deve essere compreso. Sapiente è colui che « indaga tutto in tutti i sensi » (B1.32) e i versi in B8.50-51 confermano e chiariscono: anche qui le esperienze degli uomini devono essere apprese (*mánthane* B8.52); sulle *dóxai* intese nel loro significato più immediato, intese cioè come esperienze frammentarie, non è possibile costruire un *pistòs lógos*, un discorso che abbia il grado di certezza della verità logica astratta, scientifica (*pístis alethés*), ma è proprio partendo dalle esperienze, razionalizzandole, approfondendole, unificandole, che il sapiente può raggiungere la verità. Può cioè — per dirla con Casertano — sollevarsi dal « senso comune » alla « scienza » (cfr. G. Casertano, *Parmenide* cit., p. 86). La verità è la verità dell'esperienza, la sua razionalizzazione, la sua spiegazione. La *Alétheia* e le *dóxai* si riferiscono alla stessa realtà, prima intesa nella sua dimensione scientifica di discorso astratto su « ciò che è » — *pistòs lógos* è infatti solo quello che si riferisce a *tò eón* —, poi considerata nella molteplice pluralità dei suoi aspetti empirici, ed è il discorso sugli *eónta*, i fenomeni della natura, le esperienze che gli uomini fanno della *phýsis* (cfr. G. Casertano, *Parmenide* cit., p. 122 sgg.). Per i problemi relativi all'interpretazione del rapporto *dóxa-alétheia* in Parmenide cfr. A. Pasquinelli, *op. cit.*, p. 404 sgg., n. 52; G. Preti, *I Presocratici*, Milano 1942 p. 37; J. Zafiropulo, *L'école éléate*, Paris 1950, pp. 72-75; H. Zucchi, 'El problema de la nada en Parménides', *Estudios de filosofía antigua y moderna*, Tucumán 1956, pp. 9-19, p. 12 sgg., che, con diverse sfumature, vedono nella *dóxa* parmenidea le opinioni comuni degli uomini condannate da Parmenide che, assertore di una verità metafisica, si opporrebbe a ogni forma di fisica. Un'interpretazione simile della *doxa* in P. Somville, *Parménide d'Élée. Son temps et le nôtre*, Paris 1976, p. 46. Cfr. anche C. Lascaris, 'Parmenides: sobre la naturaleza', *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 13 (1975), pp. 1-55; E. Hussey,

Per Parmenide, come per Eraclito, la sapienza consiste nella capacità di intendere la realtà nella sua globalità, nel saper guardare alle cose da quella prospettiva unitaria che tutte le comprende e tutte le spiega perché in tutte coglie la legge necessaria che tutte le governa.

E per Parmenide, come per Eraclito, lo strumento di una tale comprensione unitaria della realtà è il pensiero, capace di cogliere le connessioni tra quelle cose che ad una considerazione superficiale sembrerebbero stare in un rapporto di estraneità irrelata: « Guarda come anche le cose

I presocratici, tr. it. Milano 1977, pp. 92-94; A. A. Long, 'The Principles of Parmenides Cosmogony', in *Studies in Presocratic Philosophy*, cit., vol. II, pp. 82-83 e 93 sgg.; H. F. Cherniss, 'The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy' in *Studies in Presocratic Philosophy*, cit., pp. 1-28, p. 22. Una originale tesi sul rapporto *alétheia-dóxa* in Parmenide in A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides. A Study of Word, Image and Arguments in the Fragments*, New Haven and London, 1970, p. 222 sgg., per il quale la *dóxa* è un'ironica esposizione della cosmologia che sta « in una doppia relazione di confronto e somiglianza con la verità » (ivi p. 261). K. Reinhardt, *Parmenides* cit., sottolineava la connessione, la complementarità che caratterizza il nesso, necessario, verità-opinione (ivi pp. 66-88). Cfr. anche J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, cap. III; F. Montero Moliner, *Parménides*, Madrid 1960, cap. V e VI. Interpretazioni di Parmenide per certi versi vicine a quella di G. Casertano che abbiamo fatta nostra, in H. Schwabl, 'Sein und Doxa bei Parmenides' in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, herausg. von H. G. Gadamer, cit., pp. 391-422 dove viene messa in rilievo la *continuità* che esiste nel discorso parmenideo tra l'*alétheia* e la *dóxa* e W. Matson, 'Parmenides Unbound', *Philosophical Inquiry* II (1980), pp. 345-360. Su questo argomento cfr. anche M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, p. CLXX sgg.; E. Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974, p. 74 sgg.; L. Ruggiu, *Parmenide*, Venezia 1975, p. 385; Th. Gomperz, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. I, Firenze 1967, pp. 267-269, inquadra Parmenide in una prospettiva rigorosamente scientifica, così P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris 1930², p. 230; F. M. Cornford, 'Parmenides' two ways', *Classical Quarterly* 27 (1933) pp. 97-111, p. 102 sgg. e soprattutto G. De Santillana, *op. cit.*, pp. 97-111.

lontane, per mezzo della mente (*nóoi*), divengano sicuramente vicine: infatti non scinderai ciò che è dalla sua connessione con ciò che è, né separandolo completamente dalla sua connessione sistematica con tutti gli altri enti, né costituendolo in se stesso »⁷⁴.

E per Parmenide, come per Eraclito, il pensiero in tanto può cogliere il significato della realtà in quanto pensiero e realtà sono regolati da una stessa legge e questa legge è la base della pensabilità e della razionalità del reale come della realtà e della fisicità del pensiero: « infatti è la stessa cosa pensare ed essere (*tò gàr autò noeîn estin te kai eînai*) »⁷⁵. « Ed è la stessa cosa il pensare e ciò che è pensato (*tautòn d'estì noeîn te kai hoúneken ésti nóema*) »⁷⁶. Ma è con Parmenide, e non con Eraclito, che l'antica filosofia greca giunge alla consapevolezza di un *metodo di ricerca*⁷⁷ che segna la differenza tra la condizione privilegiata dell'uomo che sa e il brancolare nel buio dell'ignoranza degli uomini « sordi e ciechi ». Alla intuizione cioè del rapporto che *unisce* e *distingue* il piano dell'esperienza quotidiana e il mondo astratto della verità scientifica: esiste tra l'*Alétheia* e le *dóxai* un nesso di continuità: nelle esperienze non v'è certezza, esse sono cangianti e contraddittorie, una loro considerazione immediata non conduce alla Verità; ma il compito del sapiente sta proprio nel saper organizzare, razionalizzare, sistematizzare le frammentarie esperienze di tutti i giorni, cogliendo al di là della dispersività e della disorganicità del sapere quotidiano la compattezza e l'unità di quel discorso astratto — e perciò scientifico — che è possibile costruire sulla realtà e in cui consiste l'essenza stessa della Verità e quindi della filosofia.

⁷⁴ Clem. Alex. *strom.* 5,15 = DK 28 B4, tr. G. Casertano.

⁷⁵ Clem. Alex. *strom* VI 23,3 = DK 28 B3, tr. G. Casertano.

⁷⁶ Simpl. *phys.* 145,1 = DK 28 B8,34, tr. G. Casertano.

⁷⁷ Cfr. J. Mansfeld, 'Mito scienza filosofia: una questione di origini', *Quaderni di storia*, n. 20 (luglio-dicembre 1984), pp. 43-67, p. 66.

Inquietudine e metodo: questa in fondo l'eredità più suggestiva che ci proviene da due dei più significativi rappresentanti della cosiddetta « filosofia arcaica ».

