

Gian Antonio Gilli

Origini dell'eguaglianza

Ricerche sociologiche sull'antica Grecia



© 1988 Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino

ISBN 88-06-11388-7

Indice

p. ix *Avvertenza*

Origini dell'eguaglianza

Parte prima Il problema

I. Techne: 'tecnicità', apparenza, inganno

- | | |
|----|--------------------------------|
| 5 | 1. <i>Téchne</i> e tecnica |
| 10 | 2. Omero: i <i>demioergói</i> |
| 15 | 3. La techne del mendico |
| 19 | 4. Una graduatoria di technai |
| 26 | 5. Techne: apparenza e inganno |

II. I portatori di techne nella Società

- | | |
|----|---|
| 37 | 1. Diletto dell'opera, disprezzo per l'artefice |
| 42 | 2. Lo «stare accanto al fuoco» |
| 45 | 3. Il disamore per la Città |
| 49 | 4. Technai e lavoro manuale |
| 55 | 5. Progetti di soluzione del problema dei technitai.
La proposta di Falea |
| 58 | 6. Il modello platonico della <i>Repubblica</i> : l'inferiorità naturale
dei portatori di techne |
| 63 | 7. Il modello platonico delle <i>Leggi</i> : l'estraneità dei portatori
di techne alla polis |
| 71 | 8. Aristotele: condizione subordinata o rifiuto di cittadinanza? |
| 76 | 9. Il portatore di techne e lo schiavo nella Natura sociale
della polis |
| 79 | 10. Riepilogo sul problema |

Parte seconda Il modello

	III. Distribuzioni originarie: Prometeo e Epimeteo
p. 85	1. Prometeo e Epimeteo nella tradizione letteraria greca
92	2. Il mito del <i>Protagora</i>
95	3. Problemi di interpretazione del mito
100	4. La divisione del lavoro come motivo conduttore del mito del <i>Protagora</i>
104	5. Il momento epimeteico: gratificazione immediata come esperienza esaustiva del presente
110	6. Epimeteo e il livello estetico dell'esperienza
	IV. La Condizione epimeteica
115	1. Le <i>dynameis</i> come Specializzazione
118	2. «Un bene e un male»
126	3. <i>Dynameis</i> non finalizzate alla salvezza, o a un rapporto
136	4. Le <i>dynameis</i> come dono divino
	V. La disegualianza originaria
143	1. La Porzione Eguale come valore societario
156	2. «Un nome bellissimo: <i>isonomia</i> »
165	3. La disegualianza delle origini
172	4. Distribuzioni non andate a buon fine
	VI. La fine della Condizione epimeteica
182	1. La Condizione epimeteica e l'integrazione
187	2. <i>Dynameis</i> svalutate
192	3. Portatori di <i>dynameis</i> a confronto
198	4. Accostamento di campi lontanissimi
203	5. Dalle <i>dynameis</i> alle virtù
210	6. Resistenze alla trasformazione
	VII. <i>Technai</i> e <i>dynameis</i>
220	1. Premessa
222	2. La naturalità delle <i>technai</i> : affinità, isomorfismi, imitazioni fra natura e <i>technai</i>
236	3. Le <i>technai</i> sono innate
247	4. Le <i>technai</i> sono razionali?
264	5. <i>Technai</i> e <i>dynameis</i>
	VIII. «Partecipi di sorte divina»
272	1. Prometeo donatore della ragione?
276	2. Il <i>lógos</i> e la Ragione societaria
283	3. Altari e statue
298	4. La 'religione' come Specializzazione originaria

	IX. L'isolamento
p. 302	1. «Vivere sparsi»
310	2. La non-Società dei Ciclopi
324	3. L'isolamento come requisito dell'Azione tecnica
328	4. «Fare ingiustizia»
344	5. Le <i>technai</i> e l'incapacità di far guerra
	X. Rispetto e Giustizia
356	1. <i>Technai</i> e arte politica
358	2. La formazione del soggetto politico
362	3. La normatività dell'arte politica
368	4. Identità e auto-presentazione nelle <i>technai</i> e nell'esperienza politica
379	5. Rispetto, <i>aidós</i>
386	6. Giustizia, <i>díke</i>
398	7. <i>Aidós</i> e <i>díke</i> come Specializzazioni originarie
	XI. La recezione delle <i>technai</i> nella Società
418	1. <i>Technai</i> e bisogni
421	2. L'esperienza tecnica come «speranze» e «affanni»: l'elegia solonica <i>Alle Muse</i>
429	3. Razionalità e risposta ai bisogni come pegno di conciliazione fra <i>technai</i> e Società: la proposta di Eschilo
437	4. La sospensione del paradigma: il Primo Stasimo dell' <i>Antigone</i> di Sofocle
449	5. La radicalizzazione del paradigma: le <i>Supplici</i>
454	6. I bisogni societari come bisogni 'primari': la <i>Difesa di Palamede</i>
	XII. Le <i>technai</i> sono utili?
467	1. Il Giudizio di utilità
475	2. «Inutile peso della terra»
483	3. L'Utilità come valore politico
492	4. Nate per essere utili?
501	<i>Nota metodologica</i>
	<i>Appendici</i>
511	A. La guerra con gli animali
525	B. Teognide <i>sophós</i>
532	C. Note sull'utilità
545	<i>Opere citate</i>

Avvertenza

Espongo qui i risultati di una ricerca di molti anni, cominciata sul tema della divisione del lavoro nel mondo antico, e indirizzatasi poi su altri temi. Poiché tale spostamento è stato, per così dire, generato dall'oggetto, mi sembra utile illustrarne le ragioni.

L'ispirazione iniziale era di verificare, attraverso un riesame sistematico delle fonti primarie, l'attendibilità del modello di divisione del lavoro correntemente usato nell'interpretazione della Società antica. Mi proponevo inoltre di approfondire un aspetto che mi sembrava inesplorato: i meccanismi di controllo sociale in cui tale divisione del lavoro si era tradotta.

Protagoniste di questa divisione del lavoro, nell'antichità, sono le *technai*. Fenomeno di primo piano nell'esperienza greca, *technè* viene solitamente ricondotto alla tecnica, al mondo del lavoro, dell'artigianato, delle professioni. Alla luce delle fonti, tale riconduzione presenta numerose forzature e omissioni: essa ignora la presenza, nell'esperienza delle *technai* (di ogni *technè*), di contenuti estranei alla sfera tecnico-lavoristica, o ad essa addirittura antagonistici. In altri termini, la nozione stessa di '*lavoro sociale*' da dividere si presentava nelle fonti con una singolare tensione, – divisa fra un momento tecnico-lavoristico, e un momento affatto a-tecnico (o anti-tecnico) che, per quanto continuamente ricacciato, tornava sempre a riemergere. Questa tensione, come andavo scoprendo, mancava invece nel modello interpretativo corrente nella letteratura critica, che aveva privilegiato, in ogni *technè*, il primo momento, assecondando, a livello di rispecchiamento disciplinare, quel processo di secondarizzazione del momento a-tecnico già evidente nelle fonti. La nozione di '*lavoro*' e di '*tecnica*' (per dirla sommariamente) risultava essere emersa, at-

traverso una serie lunghissima di tagli e di scotomizzazioni, da un'esperienza piú ampia e piú complessa: era nella nozione stessa di 'lavoro', e di 'tecnica', prima ancora che nel fenomeno della divisione del lavoro, che andava individuato un risalente controllo.

È nel tentativo di far fronte a questi inattesi problemi che il fuoco dell'indagine è andato spostandosi: anziché la divisione del lavoro, mi sono trovato a indagare condizioni precedenti l'avvento di una divisione del lavoro in senso stretto; proprio dall'analisi di tali condizioni, io credo, il perché e il come di tale avvento riceve una luce inaspettata.

In cosa consisteva questo momento a-tecnico delle *technai*, presente in ogni *technè*? La domanda, che rivolgevo sistematicamente alle fonti, portava alla luce, *technè* per *technè*, aspetti sorprendenti: ritualismo, rifiuto di destinatari e di controparti, mancanza di 'senso della misura', resistenze a svolgere una 'funzione sociale', coazione a ripetere, irrazionalità. Era un quadro complessivo di mal-integrazione, che segnalava una 'resistenza' delle *technai* alla razionalità societaria. In questa luce, il fatto ben noto che per tutta l'antichità (e oltre) lo status dei portatori di *technè* fosse stato pesantemente subordinato e svalutato, acquistava un significato diverso da quello tradizionalmente riconosciutogli, di disfavore verso il lavoro manuale. Diverse dal lavoro, le *technai* emergevano come mondo a sé, estraneo alla Società civile, in relazione conflittuale con essa. (Per tutto il corso del lavoro, l'aggettivo 'technico' segnala un riferimento diverso, piú ampio rispetto a 'tecnico', a volte antagonistico ad esso).

Sulla base del dossier così raccolto, il modello qui proposto ricostruisce la condizione tecnica delle Origini, configurata non come una 'società', con le caratteristiche, anche minime, di integrazione che tale nozione evoca, ma come un non-integrato scenario in cui si muovono 'Specialisti' in attività diverse: alcune riconducibili, con varia fatica, a moderne attività tecniche o lavoristiche; altre riconoscibili solo attraverso l'impiego di qualificazioni che oggi diremmo 'etiche'; altre affatto scomparse, prive per noi di significato, e di intitolazioni nella complessa tassonomia Societaria. Rispetto a questa condizione originaria, la Società intervenne drasticamente, separando, ridefinendo, escludendo. Nel ricostruire tale intervento, che segna l'emergenza, accanto al momento tecnico, del momento

politico, il modello capovolge una prospettiva diffusa (generata essa stessa da un risalente Modello), – collocando *a monte della Società* esperienze e fenomeni che vengono invece considerati realizzazioni Societarie. Ovviamente, il capovolgimento di questa fondamentale sequenza, coinvolgendo a cascata altre spiegazioni consolidate, ha fatto emergere nuovi problemi, anch'essi gestiti nel modello.

(Parlo, qui e dopo, di 'modello' in senso formale, – vale a dire, di una costruzione che andrebbe valutata, prima che in termini di 'vero' o 'falso', in termini di coerenza interna, di plausibilità rispetto alle fonti, e di efficacia verso i problemi).

Ogni ricercatore, dovendo giustificare la scelta di un ambito di ricerca che ha occupato una parte rilevante della sua vita, potrebbe richiamare spunti autobiografici a sua legittimazione. La legittimazione sostanziale, in questo caso, è tuttavia un'altra e mi ha consentito di vivere il recupero della realtà a-tecnica delle *technai* (in questo tentativo consiste il libro) non come preoccupazione antiquaria, o comunque auto-conclusa, ma come operazione che arricchiva di un senso inatteso l'esperienza di decenni di ricerche in aziende, ospedali psichiatrici e scuole, e ne poteva orientare i successivi sviluppi, scientifici e operativi. Ho infatti esplorato, guardando alla realtà antica, un fenomeno ben presente in tutte le situazioni attuali in cui avevo fatto ricerca, e che ritengo generalmente diffuso: il contrasto fra la sfera relazionale, politicamente connotata, dell'esperienza, e la sfera tecnica, di perseguimento solitario di una propria Specializzazione profonda. (Non riesco a riassumere meno semplicisticamente che con questa proposizione, in cui ogni termine dovrebbe figurare tra virgolette, il senso di questo lavoro).

Lascio al lettore la verifica dell'attualità del tema, e del suo collegamento con filoni significativi della moderna ricerca sociologica. La persuasione di indagare un oggetto attuale spiega comunque il calore con cui ho trattato le fonti antiche, e, soprattutto, il taglio espositivo dato al libro. Il lettore che ho avuto in mente scrivendolo, infatti (oltre, naturalmente, a sociologi, storici, filologi e persone di cultura, – o trasversalmente ad essi), è soprattutto colui che, indipendentemente da qualificazioni professionali o disciplinari, avverte come problema personale, che coinvolge la sua identità, il contrasto anzi-

detto, fra momento politico-relazionale e momento tecnico dell'esperienza. Naturalmente, ipotizzare l'esistenza di un lettore di questo tipo è esso stesso un corollario del modello: un lettore che, sul piano anagrafico, professionale ed esistenziale, è comunque enormemente disperso.

Se il tema del presente lavoro, anziché problema storicamente determinato, circoscritto ad ambiti determinati, è un nodo sociologico che trascorre l'intero percorso Societario, va tuttavia sottolineato il rapporto necessario e ineludibile fra il modello e le fonti che lo hanno alimentato. Ove si dimentichi tale rapporto, ogni modello diventa facilmente un'allegoria, suscettibile di rapidi sviluppi, e di applicazioni di ogni tipo, che possono reggersi, tuttavia, solo invocando una tregua-dalle-fonti. Rifiutando, per quanto me ne sono reso conto, gli inviti alla auto-deduttività presenti anche in questo modello, ho cercato di appoggiare a fonti ogni suo segmento; il numero di istruttorie su singoli problemi, ogni volta con materiale nuovo, non diminuisce negli ultimi segmenti rispetto ai primi.

Le novità che mi sembra di avere raggiunto nel contenuto delle ipotesi, e delle soluzioni qui proposte, sono strettamente legate alla specificità dell'atteggiamento assunto in questo lavoro: lavoro di un sociologo che si è servito di una strumentazione sociologica in un campo solitamente analizzato con strumenti storico-filologici. Trovandomi di fronte un oggetto – l'esperienza greca – nei confronti del quale si effettuano usualmente delle deleghe, ne ho tentato una percorrenza diretta, con strumenti a me disponibili, che ritenevo pertinenti. Ho quindi lavorato direttamente all'interno delle fonti, senza recepire suggerimenti di elaborazione e sintesi, più o meno consolidati, di altre discipline. Così facendo, mi sono più volte anticipatamente rammaricato degli errori e delle ingenuità che, nonostante l'impegno profuso, sarebbero restati nel mio lavoro: ma l'ammirazione per la competenza e il rigore che caratterizzano, in modo così uniformemente elevato, le scienze storico-filologiche, non mi sembrava autorizzasse il portatore di una disciplina, e di un rigore, di tipo diverso, a adottare comportamenti di dipendenza.

Questa scelta di autonomia disciplinare è stata di per sé produttiva di novità. Anzitutto, la formazione sociologica induce a porre alle fonti domande diverse da quelle generate in

una prospettiva storico-filologica: è per questa ragione che, di un gran numero di problemi qui fatti emergere, non esiste traccia nella letteratura delle altre discipline. Anche quando un problema, o una figura, è in esse diffusamente trattata (dal 'senso della misura' a Polifemo, dal 'cacciatore' a Epimeteo, da Eumeo a Palamede), il suo inserimento in un'ottica sociologica ha determinato un'istruttoria, e dei risultati, di tipo e contenuto diversi.

Paradigmatico di questo diverso atteggiamento è il modo di fare fronte a problemi che si incontrano con grande frequenza nello studio dell'antichità: problemi di autenticità delle fonti, o di loro paternità. Di gran peso, ovviamente, nella prospettiva storico-filologica, si rivelano sociologicamente non-rilevanti: dal punto di vista sociologico, un passo probabilmente interpolato ha quasi sempre lo stesso peso del contesto originario (è la ricostruzione globale di un paradigma che interessa, più che la sistemazione 'stratigrafica' dei conferimenti); per le stesse ragioni, se molti problemi storico-filologici possono giustamente considerarsi risolti con la dimostrazione di inautenticità di tale passo, i problemi sociologici, di gestirlo all'interno del contesto complessivo, permangono.

Questa diversità a livello problemi è strettamente associata al diverso modo di guardare alle fonti, che mi sembra inerente alle due prospettive disciplinari. Il punto meriterebbe un approfondimento specifico: con le inevitabili semplificazioni, la prospettiva sociologica di approccio alle fonti mi sembra, rispetto a quella storico-filologica, meno 'normativa', e, contemporaneamente, più preoccupata di ottenere comunque un'informazione. Si pensi all'intervista sociologica, o alla somministrazione di tecniche proiettive, – e alla gamma di gesti, atti, mimiche, espressioni facciali, silenzi, esitazioni, lapsus che il ricercatore considera 'risposta' allo stimolo, allo stesso titolo, o magari preferenzialmente, rispetto alla risposta verbale stretto sensu. Applicato ad antiche fonti, questo atteggiamento si traduce, di fatto, in un allargamento sostanziale della nozione tradizionale di fonte, a partire dalla riqualificazione di molte testimonianze che in altre prospettive sono svalutate, o di fatto considerate esaurite. Mi limito a pochi esempi. Il mito platonico del *Protagora*, in cui si racconta la Distribuzione originaria delle *technai* e delle facoltà naturali agli esseri viventi, è svalutato da parte di molti studiosi (e, globalmente, sotto-uti-

lizzato), anche perché non in linea col paradigma corrente dell'antropologia-delle-origini; alla prospettiva sociologica, addestrata a riconoscere e tenere sotto controllo i valori personali del ricercatore, lo stesso mito appare invece di una ricchezza eccezionale. Ancora: nell'analisi di problematiche omeriche, il ricorso agli antichi commentatori di Omero da parte della letteratura specialistica è poco frequente, e limitato a ricavarne informazioni storiche, o filologiche: viceversa, mi è parso utile interrogarli sistematicamente, e consultarne non solo il sapere, ma anche la sensibilità a ciò che andavano commentando, — spesso diversissima dalla nostra, e più vicina all'oggetto. Altro esempio: la favola esopica è stata fatta oggetto, in questo libro, di una lettura socio-antropologica senza confronti più spinta e sistematica di quella condotta nelle discipline anzidette, — nella persuasione che debba in essa riconoscersi una 'fonte regolare' per la ricostruzione dell'antropologia antica.

Per concludere il bilancio di questa esperienza di autonomia disciplinare, io credo che il sociologo che si limita a riservare a sé la colorazione sociologica finale, affidandosi, per tutto il resto, a materiale selezionato e interpretato da specialisti di scienza diversa, corra il rischio di produrre un doppione di cose già dette da altri: il gergo sociologico, di per sé, non conferisce valore aggiunto. Occorre invece che *l'intera istruttoria avvenga con criteri sociologici*, a cominciare dalla scoperta/formulazione dei problemi, e dalla scelta/definizione delle fonti.

All'esposizione di questo lavoro sarebbe stato forse più consono un taglio di tipo specialistico. Tuttavia, il mio riferimento (oltre agli storici, ai sociologi, ecc.) era il lettore disperso anzidetto, — non necessariamente provvisto di una specifica formazione disciplinare. Ciò spiega alcune caratteristiche formali del libro, e la sua forse eccessiva preoccupazione di non dare mai nulla per scontato; così, di ogni problema o episodio ho cercato di fornire un pur minimo inquadramento, e ho corredato di brevissime informazioni ogni antica figura evocata, — nell'ambizione che il lavoro, pur su contenuti complessi, e interamente nuovi, riuscisse leggibile.

Molta complessità è stata distribuita nelle note, che svolgono, accanto alla funzione documentaria consueta, anche quella di precisazione e approfondimento per chi vi sia interessato. Sempre per alleggerire la lettura, ho snellito al massimo l'appar-

rato di erudizione, e ho evitato di aggiungere citazioni di fonti antiche puramente confermate di punti che ritenevo già sufficientemente coperti.

Un discorso a sé merita la bibliografia, risultata cospicua pur comprendendo solo opere *citate* in riferimento a problemi specifici, — con riduzione al minimo dei riferimenti e riconoscimenti di tipo generico, cui il lettore interessato può facilmente risalire attraverso le citazioni. Di fatto, la bibliografia comprende, oltre alle opere che mi sono state di utilità diretta, e a quelle utilizzate per accelerare l'avvicinamento a singoli problemi, anche opere ricordate per documentare la sopra asserita diversità di esiti in conseguenza della diversità di metodi.

Quanto alle fonti antiche utilizzate, per la maggior parte sono disponibili ottime traduzioni, e di esse mi sono liberamente servito per i passi citati nel testo. Tuttavia ne ho controllato, e spesso modificato o rifatto, la traduzione, alla ricerca di quello specifico sociologico che mi premeva tutelare, — anche a scapito dell'eleganza formale. Segnalo infine che nel testo figurano spesso, per comodità di chi desideri più precisi riscontri, termini ed espressioni greche in translitterazione, e alcuni vengono anzi dettagliatamente discussi. Naturalmente, sono tutti accompagnati da traduzione, e ho cercato di fare sí che la piena comprensione del modello qui proposto non richieda alcuna conoscenza del greco.

Desidero ringraziare gli amici e colleghi che nel corso di questo lavoro mi hanno variamente aiutato a orientarmi. Verso Arnaldo Bagnasco, Mauro Bini, Guido Carboni, Franco Rositi e Salvatore Settis, che hanno dato un prezioso sostegno di critica al modello, il mio debito di riconoscenza, scientifico e personale, è particolarmente elevato.

Sono grato a tutti coloro che mi hanno trasmesso critiche e suggerimenti dopo la lettura del lavoro, soprattutto a Giuseppe Cambiano, sul versante classicistico; a Paolo Almondo, Filippo Barbano, Giuseppe Bonazzi, Alessandro Cavalli e Alessio Lofaro, su quello sociologico; a Iole Costantino, per gli aspetti di presentazione didattica del modello. Altri ancora hanno letto il manoscritto, o gruppi di capitoli, e fra di essi desidero ricordare Lucio Bertelli, Massimo Borlandi, Amedeo Cottino, Alfio Mastropalo, Manuela Olagnero, Elio Roggero e Salvatore Veca.

Origini dell'eguaglianza

agli uomini delle technai
a quelli in aziende, in asili,
ai non difendibili
: τοῖς ἐν ἀρχαιολογίαις,
τοῖς διὰ τῶν ἀπεόντων

I

Il problema

Capitolo primo

Techne: 'tecnicità', apparenza, inganno

1. «*Téchne*» e tecnica.

Fra le molte parole greche per le quali è impossibile trovare un corrispondente nelle lingue moderne vi è certamente la parola *téchne*. Tradurla con 'tecnica', o 'arte', o 'mestiere' (e tradurre con 'tecnici', 'artigiani', 'artisti' i *technítai*, vale a dire i portatori di techne) significa cogliere solo una parte del tutto: le attività tecniche e la pratica artigianale (ivi compresa quella artistica) non rappresentano che un aspetto della complessa esperienza delle technai, che ha confini assai più ampi di quelli che si possono tracciare avendo di mira la moderna esperienza tecnica. Proprio per la diversità di queste due esperienze, il fatto che le technai siano state fatte confluire nella Tecnica (persino sul piano lessicale), anziché servire a chiarire l'esperienza originaria delle technai, è esso stesso un problema da spiegare.

Le technai rappresentano uno degli aspetti più significativi dell'esperienza greca. Quando i Greci si interrogavano sulle origini dell'uomo come essere sociale, e della vita civile, ivi trovavano le technai: a volte come elementi che sviavano l'uomo dalla semplicità delle origini, – più spesso come soccorritrici nella lotta contro la natura. Ancora: tutto il sapere socialmente disponibile consisteva nel sapere delle technai. La parola *sophía* (sapienza) è attestata per la prima volta in relazione alla competenza 'tecnica' di un carpentiere, vale a dire di un portatore di techne, quasi a confermare la primarietà del sapere delle technai:

Ma come il regolo drizza un asse navale
in mano di carpentiere accorto, che tutta
conosce bene la sapienza per ispirazione d'Atena...

(*Iliade*, 15.410-12).

L'idea di una sapienza staccata da tale sapere si farà strada solo lentamente nell'esperienza greca, in modo antagonistico (spesso anche esplicitamente) rispetto al sapere delle *technai*, – a conferma eloquente di un primato che, seppure socialmente svalutato, era ancora presente nella memoria¹.

Ancora: sono l'esperienza delle *technai*, e l'osservazione dei procedimenti tecnici, che forniscono il modello (anche lessicale) su cui viene raffigurata la creazione del cosmo e della vita animale e vegetale. Che questo creatore sia l'ingenua Afrodite del filosofo Empedocle, che modella come un figurinaio tutte le forme viventi, o un principio razionale superiore, come il *Lógos* eracliteo o il *Nous* di Anassagora; che sia l'artefice divino, fortemente antropomorfizzato, immaginato da Platone, o la Natura di Aristotele, – tutti questi creatori-ordinatori vengono configurati a immagine di artefici o artigiani, e i procedimenti da essi seguiti nella creazione sono strettamente affini a quelli dei loro piú modesti corrispondenti umani².

E sempre all'operare delle *technai*, ai loro procedimenti, che guardano i filosofi (e soprattutto Platone e Aristotele) nel formulare i loro modelli conoscitivo-operativi, e le relative condizioni epistemologiche, – estendendo cosí al campo del pensiero oggetti e processi squisitamente tecnico-materiali.

¹ Eloquenti gli scolii ai versi citati: mentre gli antichi chiamavano 'sapienti' i *technitai*, nota lo scoliasta, «i moderni non vollero che queste cose portassero lo stesso nome che viene dato alla conoscenza. Secondo la delimitazione fatta dai filosofi, *philosophia* è la scienza delle cose divine, e di quelle umane, e delle rispettive cause» (*scholia in Iliadem* 15.412 b²). Un altro scolio (*in Odysseam* 8.327), commentando l'aggettivo *polyphron* (= dal molto senno), che Omero attribuisce al dio Efesto per la sua *techné* metallurgica, cosí precisa: «*Polyphronos* non da *phronesis* [= pensiero, intelligenza], ma piuttosto come se fosse *polyphrontidos* [= dalle molte cure], vale a dire assorbito negli impegni richiesti dalla *techné*». È chiaro, in questa ingenua precisazione, il tentativo di svalutazione del sapere del dio artigiano, fatto discendere da una sfera piú intellettuale (quella della *phronesis*) a una di mera preoccupazione tecnica (*phrontizo*). Per una storia della de-technizzazione di *sophía* si veda il materiale raccolto in Gladigow, 1965; vedi anche Gianotti, 1975, pp. 85 sgg. (Gli scolii sono annotazioni a margine di un testo, o infralineari, effettuate da un antico detentore del manoscritto).

² Per Empedocle, cfr. il frammento 73 (DK 31B73); per Eraclito e Anassagora (o meglio, per la relativa tradizione), si vedano le testimonianze in DK 22A8, e 88B19. Cfr. anche la negazione democritea che il cosmo abbia avuto alcun demiurgo (DK 68A39). Per Platone, il riferimento è al *Timeo* (ma si veda piú ampiamente De Fidio, 1971, specialmente pp. 243 sgg.), mentre i parallelismi aristotelici fra natura e *techné* sono presenti in varie opere (cfr. oltre cap. VII). Altre citazioni in Lämml, I, pp. 60 sgg. e II, note 217 e 476.

L'uso di nozioni quali 'costruire', 'modellare', 'fondamento', 'strumento', ecc., tuttora cosí vincolante e inevitabile nel pensiero e nel linguaggio scientifici, risale a questo lontano riconoscimento reso alla pratica delle *technai*. Ancor piú sostanziale il riconoscimento reso da Platone, che, pur essendo (come vedremo diffusamente) il piú radicale sostenitore della necessità di un controllo sociale sulle *technai*, appare nel contempo impegnato a configurare la politica secondo il modello di competenza tecnica che egli vedeva nelle *technai*. Finalmente, innumerevoli riflessioni, dibattiti, leggi e atti formali hanno per oggetto, nel corso di tutta l'antichità classica, proprio le *technai* e i loro portatori.

Questa centralità delle *technai* nell'esperienza greca può sembrare scontata all'uomo di oggi, che vive in una società in cui la tecnica ha un peso predominante, e i tecnici occupano un ruolo di primo piano. Tuttavia, anche sotto questo aspetto (come per quello lessicale), la continuità non è che apparente. In termini ancora approssimati, vorrei esprimere cosí la differenza fra le due esperienze, quella antica e quella moderna: se oggi si guarda alla tecnica come a un vettore essenziale della Società e del progresso, di cui è impossibile non tenere conto, e al quale occorre anzi adeguare tutte le altre parti della Società, – la posizione dei Greci fu piuttosto quella di un uso delle *technai* 'difensivo' nei confronti delle *technai* stesse: un uso fatto di cautele, di limitazioni, e spesso di dichiarate ostilità, che non si placarono nemmeno in presenza del saldissimo controllo sociale istituito sui portatori di *techné*. Come per la nostra esperienza, anche per l'esperienza greca il problema delle *technai* fu centrale, – ma si trattò, per i Greci, di una centralità minacciosa: impossibile da ignorare, essi tentarono tuttavia di attenuarla e di rimuoverla, e in buona parte vi riuscirono.

Alla luce di queste considerazioni, la domanda spesso ripetuta sul perché i Greci, che avevano a disposizione strumenti intellettuali cosí potenti, non realizzarono alcun sostanziale progresso tecnico³, andrebbe riformulata. Io credo che il contributo dato dai Greci al dispiegamento della tecnica moderna sia stato enorme: non per le loro scoperte, o per i principi scientifici che essi individuaron, ma per avere determinato le

³ Cfr. (seppure con diverse posizioni), Schuhl, 1962; Vernant, 1957; Megalhaes-Vilhena, 1969; ecc.

condizioni necessarie a consentire questo dispiegamento; non per quello che essi fecero, direttamente, verso la tecnica moderna, ma per quanto fecero *contro* le *technai* originarie. I loro innumerevoli interventi di scotomizzazione del corpo originario delle *technai*, di enucleazione, di condizionamento, si tradussero, come ho già anticipato, nella costruzione di un meccanismo di controllo sociale sulle *technai*: controllo, la cui singolare durezza consente di riconoscere quanto fosse grave la minaccia (nei confronti della Società) che essi avvertivano da parte delle *technai*. È in seguito a questi interventi e a questo controllo che lo schermo minaccioso delle *technai* originarie scomparve, e fu sostituito da quello moderno. Presente soltanto a livello di reliquie e indizi, lo si può solo ricostruire inferenzialmente in forma di modello, come sto qui tentando⁴.

Il confronto fra atteggiamento antico (verso le *technai*) e atteggiamento moderno (verso la tecnica) è dunque fuorviante, se fa perdere di vista la diversità profonda fra i rispettivi oggetti. L'esperienza delle *technai* non è in alcun modo assimilabile alla moderna esperienza tecnica, — neppure cercando di prescindere dall'enorme progresso tecnologico intervenuto fra i due momenti.

Per prima cosa, quello che definiamo come 'atteggiamento tecnico' (caratterizzato da razionalità dei mezzi rispetto allo scopo, da neutralità affettiva nei confronti dell'oggetto, ecc.) non si trova nelle *technai* delle origini (ricostruite in via inferenziale), né in quelle di epoca arcaica (ricostruite documentalmente)⁵. Tale atteggiamento è piuttosto una costruzione sovrappiunta, che comincia a profilarsi nei suoi termini essenziali solo nel secolo V e non diventerà mai un fatto generalizzato, restando anzi, in qualche modo, un fatto di minoranza: suscettibile, anche in questo ambito ristretto di avanguardia, di contrasti e di ritorni.

⁴ Naturalmente, il problema del controllo societario sulle *technai* non solo non venne risolto dai Greci in modo definitivo, ma nemmeno si pose per la sola società greca; ritengo che segmenti rilevanti del modello qui proposto tengano anche per altre società, e non solo società antiche. Il privilegiamento dell'esperienza greca deriva, anche in questo caso, dal significato primario che essa ha avuto per il mondo moderno.

⁵ Sul punto, tornerò più diffusamente nel cap. VII. Ma vedi già Vernant, 1957, pp. 233-35.

Ma soprattutto, ripetiamo, la sfera delle *technai* è assai più ampia (e assai diversamente costruita) rispetto a quella delle tecniche (artigiane o genericamente professionali) che conosciamo: e se è vero che molte di queste potrebbero ricondursi a quelle, è necessario, per comprendere l'esperienza originaria delle *technai* attraverso le sue sopravvivenze, guardare a caselle societarie assai diverse da quelle dell'artigianato, dell'arte e della pratica professionale.

Questa nozione 'originaria' di *technai* non mi sembra abbia finora ricevuto la dovuta attenzione. Benché sia ovviamente noto agli studiosi che con la nozione di *technai* i Greci designavano pratiche ed esperienze non riducibili a quella degli artigiani, degli artisti e dei professionisti; non conosco alcuna ricerca che indaghi proprio su questo scarto, cercando di ricostruire il corpus originario delle *technai* prima che ne venisse enucleata, all'interno, la parte 'tecnica' in senso stretto⁶.

Il modello qui proposto cercherà invece di recuperare quegli aspetti dell'esperienza originaria delle *technai* che sono decisamente a-tecnici, e che vengono o ignorati, o definiti «pre-tecnici» nella letteratura in materia. Non si tratta di una ricerca meramente antiquaria: il recupero degli aspetti che gli studi precedenti hanno lasciato cadere aiuterà a capire meglio, io spero, gli aspetti rimasti; a capire perché e come il corpus originario delle *technai* venne portato a coincidere con quella che definiamo attualmente esperienza tecnica, e come questo abbia condotto, parallelamente, all'emergenza del moderno schema tecnico di approcchio alla realtà.

⁶ Tutte le ricerche di storia sociale, economica ecc. che toccano la sfera delle *technai* sono limitate agli artigiani e alle professioni, a partire dall'opera monumentale del Blümner, 1874-87, che ricostruisce la terminologia delle singole branche dell'artigianato e di molti lavori domestici nell'antichità classica, fino alle monografie della serie *Archaeologia Homerica* (alcune delle quali verranno citate in seguito), che esplorano la sfera artigianale, del lavoro e delle professioni, in un'ottica storico-economica; fino alla monografia della Burford, 1972, che restringe ulteriormente il campo di indagine ad alcuni settori artigianali, escludendo le professioni. Le conclusioni non cambiano se ci si sposta sul terreno delle indagini storico-filosofiche, pur meno vincolate a dati storici e reperti archeologici: da Isnardi Parente, 1966 (che esplora gli aspetti storico-filosofici, soprattutto epistemologici, della nozione di *technai*) a Kube, 1969 (che finisce per assimilare l'esperienza originaria delle *technai* alla sfera del lavoro manuale), è sempre la parte 'tecnica' e 'lavoristica' delle *technai* a venire indagata.

2. Omero: i *demioergói*.

I poemi omerici, agli inizi dell'esperienza letteraria greca attestataci (VIII secolo), contengono innumerevoli riferimenti a portatori di *technai*, e ai rispettivi procedimenti 'tecnici'. Fabbri, carpentieri, cantori, orafi, medici, sono i piú comuni (e i piú citati dagli studiosi): molti altri ne vedremo, a mano a mano che usciremo dall'assimilazione dei portatori di *techné* agli artigiani, o alla sfera generica del 'lavoro'.

Il passo omerico piú famoso relativo ai portatori di *techné* si legge in un episodio dell'*Odissea* che si svolge a Itaca, nel palazzo dello stesso Odisseo. L'eroe è appena tornato in patria, dopo un'assenza ventennale, presentandosi camuffato da mendico. Il porcaro Eumeo, servo devoto, senza riconoscerlo lo accoglie tuttavia ospitalmente, e lo conduce al palazzo. Quando entrano, Antinoo, uno dei pretendenti di Penelope (i quali, prolungandosi l'assenza di Odisseo, gozzovigliano nel palazzo), rimprovera Eumeo con parole di scherno (17.375-79):

O tu, famoso porcaro, perché l'hai portato
in città? non ci bastavano gli altri accattoni,
straccioni schifosi, divoratori di avanzi?
Rinfacci che i beni del re divorano quelli
qui radunati, e hai chiamato anche costui?

La risposta di Eumeo, che protesta di non avere mandato a chiamare nessuno, contiene anche un'indicazione sociologica di grande interesse (vv. 381-87):

Antinoo, non parli bene, benché tu sia nobile;
chi uno straniero andrà di persona a invitare,
di qua o di là, se non sia uno dei *demioergói*,
un indovino, un guaritore di mali, un carpentiere,
o anche un divino cantore, che diletta cantando?
Questi sono invitati fra gli uomini sulla terra infinita;
un mendicante, nessuno lo chiamerebbe per farsi mangiare.

La risposta di Eumeo contiene un'elencazione di figure socio-professionali presenti nella società omerica¹: sono dei *de-*

¹ A questo elenco va subito aggiunto l'araldo, incluso esplicitamente fra i *demioergói* in *Od.* 19.134-35: «Per questo io non mi curo di stranieri o di supplici, non d'araldi, che sono *demioergói*...» Si tratta in ogni caso, come vedremo, di un elenco non tassativo. Tra le analisi di queste figure, interessanti (seppure in un'ottica 'professionale' tradizionale) quella di De Fidio, 1969-70: esse ven-

mioergói, e vedremo tra breve il significato del termine. Se si guarda la loro *techné*, è subito evidente l'impossibilità di istituire una corrispondenza fra *techné* e artigianato: la qualifica di artigiano si adatterebbe al carpentiere, ma non al medico, all'indovino, al cantore, o all'araldo.

Diversa da 'artigianato', la nozione di *techné* è poi trasversale anche ad altri parametri: a quello 'intellettuale/manuale' (all'intellettualità del cantore fa riscontro la manualità del carpentiere e del medico); a quello, ancor piú improponibile, scienza/arte (si veda la compresenza di medico e cantore). Egualmente illusoria appare infine la pretesa di iscrivere le *technai* sotto il segno della 'razionalità', ponendovi a base il richiamo a concezioni oggettive e empiricamente fondate della realtà (vi si oppone la presenza, nell'elenco, dell'indovino e del cantore).

La nozione di *techné* comporta quindi fin da subito sostanziali allargamenti del quadro di riferimento 'tecnico'. E pure si tratta di un'elencazione di *technai* ufficialmente riconosciute, - le piú istituzionalizzate, forse, di quelle presenti nel mondo antico. Non a caso, tutti questi portatori di *technai* vengono chiamati *demioergói*. *Demioergós* è un altro termine intraducibile, anch'esso denso di implicazioni: significa, letteralmente, colui che opera (*erg-*) per un *démos*, vale a dire per la popolazione di una data unità territoriale². Il termine coglie cioè non i contenuti 'tecnici' delle attività svolte, bensì l'aspetto (sociologicamente ancor piú interessante) di subordinazione di questi portatori di *techné* a una comunità, o quantomeno una loro *destinazione sociale* ben precisa. Vedremo in seguito,

gono studiate attraverso i loro epiteti, vale a dire, le qualificazioni volta a volta intellettuali, etiche, sacrali ecc. con cui Omero ne accompagna la menzione.

² *Démos* designa la comunità politica globale, senza alcuna connotazione di classe, o partitica. Così Maddoli, 1970, pp. 46, 50-51, che nota anche come il termine *demioergós* si situi ancora a monte non solo della proletarianizzazione del termine *démos*, ma anche della svalutazione etica del lavoro manuale. Anche se Omero conosce già un uso 'proletario' di *démos* (*Il.* 2.198), esso è ancora secondario rispetto al suo uso globale. Lo stesso uso descrittivo di *démos* prosegue nei secoli successivi (VII e VI), nel linguaggio dei poeti lirici, anche di quelli che mostrano di avere ben chiara la lotta fra gruppi sociali, o addirittura vi partecipano (Forti Messina, 1956, p. 228 e *passim*; Donlan, 1970, p. 387). Solo a partire dal V secolo *démos* verrà normalmente a indicare il 'popolo' inteso come parte subordinata della popolazione, e influenzerà corrispondentemente i termini con esso composti. Sicché, per esempio, *demokratía*, 'potere del popolo', che risale appunto a tale fase ultima, possiede una connotazione di classe che *demioergós* invece non ha.

nella seconda metà del libro, l'importanza fondamentale di questa indicazione, già presente nella terminologia omerica.

Un'altra indicazione, egualmente preziosa, contenuta nel dialogo fra Antinoo e Eumeo, è l'associazione fra la condizione di *demioergós* e la condizione di straniero: è normale, a quanto sembra, che per avvalersi dei servizi di un *demioergós* lo si inviti, lo si mandi a chiamare³. Questa iniziativa parrebbe avere senso solo quando l'invitato è uno specialista d'alto livello: di qui la pesantezza dell'accusa beffarda di Antinoo (= avere mandato a chiamare un mendicante).

La condizione di straniero del *demioergós* omerico viene letta da tutti gli studiosi come un dato anagrafico preciso, conseguente a vicende storiche, e alle condizioni economiche della società omerica. Così, secondo alcuni, il fatto che il *demioergós* omerico sia straniero è una conseguenza del fatto che l'economia del palazzo signorile, cui facevano riferimento le comunità, era un'economia 'chiusa': gli addetti al palazzo, e le attività normalmente loro affidate, costituivano una 'massa critica' insufficiente a produrre al proprio interno le specializzazioni richieste, che dovevano quindi essere reperite fuori⁴.

Altre interpretazioni rovesciano invece i termini della spiegazione: la sovrabbondanza di artisti e artigiani, e quindi la scarsità relativa delle commesse, avrebbe costretto l'artigiano-artista alla condizione di cercare fuori della patria occasioni di impegno professionale⁵.

Si tratta, in ogni caso, di ricostruzioni 'economiche', che spiegano la condizione di straniero dei *demioergói* omerici come una conseguenza della loro scarsità relativa o, viceversa, della loro eccessiva affluenza. Vere o false che siano queste ricostruzioni, esse non colgono interamente la sostanza del problema, che non è solo di storia economica, ma soprattutto so-

³ Eumeo non dice che tutti i *demioergói* sono stranieri, ma solo che tutti gli stranieri invitati sono *demioergói* (Finley, 1977, p. 55). A me sembra tuttavia che il testo omerico consideri normale la compresenza delle condizioni di *demioergós* e di straniero. Ma su questo tornerò fra breve.

⁴ Mi sembra questa la posizione di Finley, 1977, p. 54 e *passim*, e della prelevante letteratura.

⁵ Così, per esempio, Schweitzer, 1925, p. 22; Kudlien, 1986, p. 136. Secondo Hasebroek (1931, p. 138) il *technites* sarebbe un vagabondo a causa di un definitivo spossamento/estraniamento dalla terra che inizialmente coltivava. Questa posizione, che di fatto considera come esperienza *originaria* la (sola) agricoltura, è diffusissima, magari implicitamente, fra gli studiosi.

ciologico, dal momento che l'associazione fra pratica delle *technai* e condizione di straniero non è affatto limitata all'età omerica, ma *percorre tutta l'esperienza storica delle technai*.

La letteratura greca, sia sul versante mitico-leggendario, sia su quello più nettamente storico, è ricchissima di esempi di *demioergói* che sono stranieri nel paese in cui operano: da Dedalo, il mitico costruttore del Labirinto, che opera, straniero, in Creta e poi in Sicilia, al medico Democede di Crotona che, dopo avere esercitato la sua *techné* a Egina e a Samo, giunge a Susa e vi diventa medico del re persiano Dario⁶. Stranieri erano, secondo la tradizione, i primi artefici del peplo di Atena⁷, e un personaggio tipico della commedia greca (dall'antica farsa dorica a Menandro) è appunto il «medico straniero» che utilizza, un po' ciarlatanesco, l'aspetto e l'accento esotici per guadagnare credito e rispetto⁸.

A parte questi dati, che la sottolineano anche a livello culturale, l'associazione fra pratica delle *technai* e condizione di straniero veniva tangibilmente confermata dalla presenza, in ogni polis greca, di gruppi cospicui di immigrati residenti, i meteci. Questi meteci che, non possedendo il diritto di cittadinanza, erano stranieri rispetto al corpo dei cittadini, erano solitamente dei *technitai*, vale a dire, esercitavano una *techné*. Non solo: degli abitanti di una polis, *soltanto gli stranieri* erano *technitai*; la gran massa dei cittadini non era impegnata nella pratica di una *techné*, ma trovava i mezzi di sussistenza (e l'identità) in altre fonti. La solenne prescrizione platonica: «nessuno dei nativi o dei servi di nativi rientri fra quelli che si af-

⁶ Su Dedalo, cfr. soprattutto Frontisi-Ducroux, 1975, *passim*; su Democede, cfr. Erodoto, *Storie* 3.125, 129-37. Il nome di Democede è un 'nome parlante', e ci riconduce in pieno alla problematica incorporata nell'etimo di *demioergós*: *Demo-kedes* significa infatti 'che ha cura degli interessi del *démos*, del popolo'. Dedalo e Democede non sono soltanto stranieri nel luogo in cui operano, ma anche, per così dire, prigionieri dei loro rispettivi utenti. Minosse (per Dedalo) e Dario (per Democede) rifiutano di lasciarli partire ed entrambi i tecnici devono ricorrere a stratagemmi per riuscire a fuggire. Anche questa condizione di 'prigionia' è significativa, insieme con la condizione di Straniero, per chiarire il rapporto fra *technai* e Società.

⁷ Si trattava di Acesero di Patara e Elicone di Caristo (cfr. Leutsch e Schneidewin, 1839, 1.22.14). Il peplo è quello di Atena Poliade, - nella sua veste cioè di protettrice della polis; ciò rende ancor più significativa questa associazione con *technitai* stranieri.

⁸ Sul personaggio del medico straniero (*xenikós iatrós*) nella commedia, cfr. Gigante, 1969, pp. 302 sgg.

fannano in opere demiurgiche» (*demiourgiká technémata*, *Leggi* 846d) così lontana dal nostro modo di pensare, è invece in piena sintonia con la mentalità e l'esperienza greca. Fino al IV secolo, a parte frange di cittadini *technitai*⁹, tutti i *technitai* erano stranieri, – confermando, nella composizione stessa della polis, l'associazione anzidetta.

Tale associazione rappresenta dunque una sorta di costante dell'esperienza greca, un'invariante sociologica indipendente dal variare delle condizioni storiche e del contesto socio-economico. Per ciascun momento storico essa potrà venire interpretata e spiegata storicamente, ma la sua diacronicità, il suo ripresentarsi in situazioni diversissime, ne fa un problema essenzialmente sociologico, che richiede di essere affrontato in termini corrispondenti.

Come vedremo meglio a partire dal capitolo successivo, l'associazione fra pratica delle *technai* e condizione di straniero non si innesta su semplici dati anagrafici dei *technitai*: essa

⁹ Non vi è accordo, fra gli studiosi, circa l'incidenza quantitativa di queste frange: alcuni tendono a comprimerla, o a ridurla a zero (così Hasebroek, 1928, pp. 21 sgg.; 1931, pp. 266 sgg.); altri suggeriscono quote più consistenti (ad esempio: Whitehead, 1977, pp. 116 sgg.). Va aggiunto che i tentativi di quantificazione più precisi si basano prevalentemente su materiale epigrafico, e precisamente su liste di persone che lavorarono a edifici pubblici, riferite ad un periodo storico limitato, e giunte a noi per eventi fortuiti. Ad abbassare ancora il grado di rappresentatività di tali liste, va detto che esse esprimono solo forze di lavoro mobilitate dalla committenza pubblica, non da quella privata. Ma il limite maggiore nell'uso di queste liste mi sembra quello di assimilare qualsiasi lavoro manuale a una *techné*, secondo la tendenza, già segnalata, ad un'interpretazione 'lavoristica' delle *technai*. Sicché la presenza di un cittadino fra i manovali viene ritenuta una prova del fatto che non tutti i *technitai* erano stranieri. Ma assimilare i manovali ai *technitai* è perlomeno dubbio. Più in generale, secondo il modello qui proposto, non esiste coincidenza fra lavoro e *technai*: sia nel senso che non tutte le *technai* sono riducibili al 'lavoro', sia in quello che *non ogni esperienza lavorativa è riconducibile a techné* (su questo punto tornerò nel capitolo seguente). Con queste precisazioni, non intendo tuttavia trascurare o comprimere la frangia di cittadini dediti a una *techné*, che andrebbe anzi individuata e analizzata con cura, per contribuire a chiarire i travagliati rapporti fra *technai* e polis. Che cosa spingeva un cittadino a impegnarsi in una *techné*? Vicende economiche, come si afferma solitamente (ad esempio: Whitehead 1977, p. 120), o dati assai più personali, interni all'individuo? Nella polis ideale delle *Leggi*, dopo aver proibito ai cittadini la pratica delle *technai*, Platone è costretto a prevedere una punizione specifica per il cittadino che «mostri inclinazione» (*apoklínei*) per una *techné*, anziché per i doveri e le attività del cittadino: queste punizioni serviranno a «ricondurlo in linea retta sulla via che è sua...» (*Leggi* 847a). Nella Città effigiata nelle *Leggi*, il cittadino non rischia di cadere in miseria e di subire rovesci economici: cos'è allora che, nonostante l'esplicita proibizione, lo spinge alle *technai*?

è piuttosto l'elemento base (e, in parte, un risultato) di un meccanismo sociologico primario di ricezione/controllo degli uomini delle *technai*. In tale meccanismo, la qualità di Straniero, più che categoria descrittiva, connotante il reale luogo di nascita, appare categoria normativa che – cogliendo un'estraneità profonda di individui e gruppi nei confronti della Società – la stigmatizza, funzionando come vero e proprio meccanismo di difesa¹⁰.

3. La *techné* del mendico.

Si è visto che la presenza, fra i portatori di *techné*, del cantore e del medico, oltre che dell'indovino, è un primo allargamento della nozione di *techné* rispetto alla moderna immagine di 'tecnica'. Proseguendo lungo questa strada, chiediamoci se fra i portatori di *techné* non rientri anche il mendico¹. Eumeo, come appare dal testo omerico, lo esclude esplicitamente dal novero dei *demiorgói*, ma questo non significa che quella del mendico non sia una *techné*: infatti i *demiorgói* non esauriscono affatto la gente delle *technai*.

Chi sono allora i *demiorgói*? Si è già detto che tale qualifica pone l'accento non sul contenuto dell'attività svolta, ma sulla sua destinazione: il fatto di operare al servizio di una data comunità territoriale. Questa destinazione rappresenta da un lato un onere, dall'altro un esplicito riconoscimento. Che poi si tratti di un riconoscimento di valore, di indispensabilità economico-sociale, di eminenza, come ritengono alcuni studiosi², o, più semplicemente, di accettazione, è problema che ripren-

¹⁰ Queste implicazioni extra-anagrafiche della nozione di 'straniero' erano del resto già motivo di riflessione nell'antichità. Si veda ad esempio il passo con cui Plutarco, nella sua *Vita di Licurgo*, spiega l'espulsione, dal territorio di Sparta, degli stranieri (prevalentemente *technitai*...) realizzata da Licurgo: «... infatti insieme con gente straniera è inevitabile che entrino [nella polis] anche idee straniere; nuove idee portano un nuovo modo di giudicare le cose, e da esso è inevitabile che nascano molte passioni e propositi discordanti dall'armonia dell'ordine politico esistente...» (*Lic.* 27.8).

¹ Gli studiosi che si sono occupati di questo problema tendono a darne una risposta, più che analitica, deduttivo-classificatoria, – impostandolo inoltre, ancora una volta, in termini di professione. Cfr. per esempio Hasebroek, 1931, p. 25 («... anche il mendico è una professione») e, dubitativo, Aymard, 1943, p. 141.

² Così Murakawa, 1957, p. 410 e *passim*; Eckstein, 1974, pp. 3, 36-37.

deremo. Comunque sia, la condizione di *demioergós* costituisce un riconoscimento societario che non è stato concesso a tutte le *technai* (intese in quel senso ampio di cui sto recuperando i termini), ma *solo ad alcune*. Ciò non significa che le altre, a partire da quella del mendico, siano prive di qualsiasi veste societaria: non riconosciute come *technai*, sono state tuttavia collocate in caselle societarie altamente istituzionalizzate, il cui carattere tecnico viene nel contempo progressivamente negato. Ma su ciò torneremo. Rivediamo ora, globalmente, l'episodio di Odisseo falso mendico.

Perché Odisseo si traveste da mendico? Il mascheramento è stato consigliato dalla dea Atena, protettrice di Odisseo, appena l'eroe sbarca nella sua Itaca: in queste vesti, Odisseo potrà mettere alla prova i pretendenti e meglio saggiare, dall'interno stesso del suo palazzo, le difficoltà da superare per liberarsi dei suoi nemici.

L'assunzione del ruolo di mendicante (descritta minuziosamente da Omero) comporta un processo laborioso e complesso, che Odisseo non potrebbe certo affrontare con successo senza l'aiuto di Atena (non si entra tanto semplicemente in una *techné*, se quella del mendico è una *techné*). È necessaria anzitutto una trasformazione dell'aspetto fisico, e vi provvede la stessa Atena: in seguito ad essa, Odisseo appare con la pelle avvizzita come quella «di un vecchio antico», calvo, cisposi gli occhi «che prima erano bellissimi».

L'assunzione di questo vero e proprio *physique du rôle* viene completata con un abbigliamento adeguato: un cencio e una tunica luridi, stracciati, neri di fumo, coperti da una pelle di cervo spelacchiata. Per finire, un bastone e una brutta bisaccia piena di strappi, che ha come tracolla una semplice corda³.

³ Sul mascheramento cfr. *Odissea* 13.397-403, 429-38. Secondo la linea di lettura qui seguita, questa puntuale elencazione di particolari va intesa come una descrizione 'tecnica' della figura di mendico. Il vescovo Eustazio, nel suo minuzioso commento a questi versi, dopo avere segnalato come il camuffamento di Odisseo fondi, nelle sue linee essenziali, un modello scenico che verrà poi adottato nella commedia, afferma che sussiste «molta corrispondenza simbolica [*symbolé*] fra questa trasformazione di Odisseo e le cose che si accinge a fare» (1745.30), - evidentemente, il massacro dei pretendenti e dei servi infedeli. È come se l'aspetto orrido acquisito da Odisseo fondasse non solo il ruolo di mendico, ma anche quello di uccisore. (Eustazio di Tessalonica, XII secolo d. C., ha lasciato un ponderoso commentario in *Homeri Iliadem* e in *Homeri Odysseam*, a volte assai prezioso per segnalare spunti e problemi ormai lontani dalla sensibilità moderna. Ne farò uso frequente).

Così camuffato, Odisseo percorre Itaca. Quando, con Eumeo, arriva al palazzo, il suo comportamento di mendico segue linee irreprensibilmente 'tecniche', che Omero continua a descrivere con precisione; a cominciare dal suo ingresso in sala (17.336-40):

Subito dopo entrò in sala Odisseo,
simile a un mendicante vecchio e infelice,
appoggiato al bastone; sul corpo luride vesti vestiva.
Si mise a sedere sulla soglia di frassino, di qua dalla porta
appoggiandosi allo stipite di cipresso.

L'appoggiarsi allo stipite è un altro tratto caratterizzante⁴: Odisseo individua cioè con precisione il punto esatto in cui un mendico deve fermarsi, così da proporre la propria presenza senza tuttavia imporla. Non solo il mendico, del resto: rimanendo vicino alla soglia questo portatore di *techné* attiva, all'interno della propria *techné*, un tratto che è comune a tutte le *technai* nella Società: quello di essere 'dentro', ma restando ai margini.

Quando Telemaco gli fa avere del pane e della carne, Odisseo sa accettare il dono e servirsene in modo acconcio alla sua identità (17.356-58):

... con le due mani ricevè il dono, e lo mise
lì davanti ai suoi piedi, sulla brutta bisaccia;
e mangiava...

Ma è nel momento più critico, quello della questua fra i convitati, che il comportamento di Odisseo diventa tecnicamente eccellente⁵ (17.365-66):

dunque si mosse per chieder doni a ogni principe,
stendendo in giro la mano, come se fosse stato sempre un pitocco...

«Come se fosse stato sempre un pitocco», dice semplicemente Omero, quasi a esprimere il suo apprezzamento per questa perfetta esecuzione. Più calorosa invece l'ammirazione di Eustazio, l'antico commentatore, che usa parole per noi assai significative: «Vedi come il versatile Odisseo è un *technites* anche del mendicare!»⁵.

⁴ Il capraio Melanzio, che ha incontrato per strada Odisseo e Eumeo, ha già schernito il mendico con queste parole: «Costui a furia di appoggiarsi agli stipiti si finirà le spalle...» (*Od.* 17.221).

⁵ *Toú epaitéin technites* (1824.17). Un'altra spia del modo tecnico in cui Eustazio guarda a questo comportamento di Odisseo si legge nella frase seguente: «Odisseo *technátai*, pone in opera tutto questo per mettere alla prova tutti» (1824.18).

È ora possibile una prima conclusione che recepisce, oltre al senso generale del racconto omerico, anche la sensibilità dell'antico commentatore (= quella del mendico è una *techne*), e ci consente un primo abbozzo di definizione: *techne* viene qui intesa come un'esperienza permanente, connessa a un'auto-presentazione caratterizzante, che è a sua volta il risultato complesso di più elementi: un dato fisico fortemente polarizzato; un'acconciatura adeguata; atteggiamenti e comportamenti (fra cui anche quello verbale, qui non analizzato) corrispondenti⁶.

Si tratta tuttavia di una definizione ancora parziale, che contiene solo aspetti comportamentali, esterni, del fenomeno *techne*, senza alcun riferimento a quelli interni. Vi è allora il rischio di pensare la *techne* come 'ruolo', vale a dire, come l'esito formalizzato di un processo di determinazione/specificazione sociale, cui l'individuo si adatta, - anziché (come intendendo proporre) come lo sbocco di una 'vicenda totale' dell'individuo, l'espressione autonoma di un'identità originaria che ha poi trovato una qualche collocazione nell'apparato societario. Della *techne* del mendico, Omero ci trasmette qui solo la parte esterna, che ha dovuto fare i conti con le necessità di integrazione e di adattamento a prescrizioni societarie di compatibilità. Altra cosa è la parte interna della *techne*, vale a dire quell'insieme di configurazioni profonde, di qualità originarie, di pulsioni (non necessariamente eguali nei diversi casi), che spinge innumerevoli 'Mendichi', quando si presentano sulla scena

⁶ Altri elementi significativi del comportamento di Odisseo come mendico in Bona, 1966, pp. 158-59. La *techne* del mendico è stata qui ricostruita col solo materiale offerto dall'episodio omerico: ampliando le fonti, si moltiplicherebbero le testimonianze. Mi limito a riferirne due, una coeva all'*Odissea*, l'altra della fine del IV secolo. In *Opere e giorni* il poeta Esiodo, come esempi della Buona Contesa che ha luogo fra i mortali, porta i seguenti: «E il vasaio gareggia col vasaio, e il carpentiere col carpentiere, | e il mendico si rode di invidia per il mendico, e l'aedo per l'aedo...» (vv. 25-26). Questa assimilazione è tanto più significativa se, come ritiene West (1978, p. 147), Esiodo sta qui richiamando proverbi o detti tradizionali. L'altra testimonianza è un frammento (fr. 14 Koerte) del comico Menandro: «Colui che per primo scoperse la *techne* che alimenta il mendico | fece molti infelici: infatti era cosa più semplice | che chi non era in grado di vivere, morisse senza affanni...» La terminologia usata (*prótos heyrón téchnen*) mi sembra chiaramente ispirata alla riflessione antropologica sull'origine delle *technai*; inoltre, la severità del pensiero espresso esclude che siamo in presenza di quella parodizzazione della tematica (e della terminologia) delle *technai* non infrequente nei poeti comici.

societaria, verso il ruolo sociale di mendico, come il meno intollerabile di tutti. (Questa parte interna della *techne*, d'altronde, non avrebbe potuto essere illustrata in riferimento a Odisseo, perché egli si limita a mascherarsi da mendico, ma non è un Mendico).

Nella minuta descrizione dei requisiti di forma e di comportamento di questa *techne* Omero rivela, accanto alla preoccupazione narrativa, e indisciungibilmente da essa, la ben nota valenza pedagogica. Essa riguarda sia l'atteggiamento che il pubblico deve tenere nei confronti del mendico, sia soprattutto il modo in cui deve comportarsi un mendico per essere un buon mendico. Il racconto omerico, vera e propria 'enciclopedia del sapere' di un popolo⁷, ci trasmette, a metà strada fra la descrizione di una norma e la sua fissazione, il tipo ideale di questa *techne*.

4. Una *graduatoria di technai*.

Il mendico è dunque un portatore di *techne*, ma non appartiene ai *demioergói*: nell'elencarli, Eumeo lo ha escluso esplicitamente da questa categoria. Ci si può anzi chiedere se il senso più profondo del messaggio pedagogico omerico presente nell'episodio non consista proprio nell'istituire una sorta di confronto e, subito dopo, di *graduatoria fra più technai*. Approfondiamo questa linea di lettura attraverso l'analisi di un'altra *techne*, quella dello stesso Eumeo.

Come si ricorderà, quando Eumeo entra nel palazzo dove ha accompagnato Odisseo, viene beffardamente rimproverato da Antinoo con parole che suonano scherno fin dall'inizio: «O tu, famoso porcaro...» All'orecchio moderno, ciò non contiene che un'ironia pesante, ma scontata: come chiamare 'famoso' un porcaro, che appartiene agli strati più bassi della società? La nostra sensibilità viene cioè sollecitata anzitutto sul versante 'classi sociali'; viceversa, il commento di Eustazio ha colto,

⁷ Questa 'valenza pedagogica' di Omero riguarda prevalentemente gli atteggiamenti da assumere, e i comportamenti da tenere, nei rapporti sociali, familiari, nella sfera religiosa, nelle attività 'tecniche' (come si è visto per il mendico), e persino, come vedremo, nel modo di guardare a un manufatto, o a un'opera d'arte. Una lettura suggestiva di Omero come 'maestro dei Greci' è condotta da Havelock, 1963 (specialmente cap. IV).

dietro questa ironia, il senso di un addebito *tecnico* assai preciso (1824.24):

«O famoso porcaro», vale a dire: o molto noto in una *techne* da nulla [*achréiai téchnei*], come se dicesse: o famoso mendicante, o cose siffatte. Intende dire che Eumeo è esperto su cose da nulla, non già su cose di pubblica utilità [*daminótehi*].

L'opinione di Antinoo, che quella di Eumeo sia una «*techne* da nulla», sembra del resto condivisa dai moderni commentatori. Così si fa notare che, per lavori come la pastorizia o l'agricoltura, «non c'era bisogno di specialisti: a Itaca tutti sanno custodire il bestiame e arare...»¹. Ciò significa, ancora una volta, ridurre una *techne* ai suoi meri contenuti lavorativi-professionali. Proprio la *techne* di Eumeo, viceversa, ci consente di cogliere lo scarto, di cui parlavo all'inizio, fra parte 'tecnica' e parte extra-tecnica delle *technai*, in direzione di un sostanziale allargamento di questa nozione.

Benché sia uno fra i più rilevanti dei personaggi minori dell'*Odissea*, Eumeo è noto soprattutto come figura di servo fedele: è la sua lealtà al padrone che viene sottolineata, – la sua *techne*, viceversa, ha suscitato ben poca curiosità. Ciò è dovuto al fatto che, se si resta all'interno di una nozione moderna di 'tecnica', non vi è alcuna notazione particolarmente significativa nei suoi confronti. Il poeta dice soltanto che Eumeo ha costruito per i maiali un «eccelso recinto» diviso in dodici sezioni (14.5-16), ma non è probabilmente in tale operazione, compiuta una tantum, che può esaurirsi la sua *techne*.

Mi sembra invece un dato significativo il forte attaccamento che Eumeo manifesta per i porci. Omero ricorda che entro il recinto sono contenute (15.556-57)

... scrofe infinite, e con quelle il porcaro onesto viveva, fedele ai padroni.

Ma già nel libro precedente è stato notato che Eumeo non passa la notte nel casolare dei pastori, bensì con i maiali (14.524-25):

... ma non piaceva al porcaro riposarsi là in casa, e dormire lontano dai porci.

Preparandosi per la notte, il porcaro segue un procedimento che Omero ci descrive nei dettagli. In breve, Eumeo è solito

¹ Finley, 1977, p. 56.

ripararsi con un mantello e una pelle di caprone, e armarsi di spada e picca. Spada e picca gli servono, nota Omero, «come difesa contro *cani* e uomini» (v. 531). Singolare questo pastore che ha paura dei cani, e non dei porci «candide zanne», fra i quali evidentemente dorme tranquillo! Questa strana paura dei cani non era sfuggita a Eustazio, che precisa (1771.56):

Parlando di «difesa contro i cani» non si riferisce ai *suoi* cani. Infatti non cercherebbe di difendersi contro i suoi, a meno che non diventassero furiosi come quelli di Atteone...

Il riferimento, sebbene rapido, evoca associazioni significative. Atteone è il mitico cacciatore che, avendo spiato Artemide che si bagnava, fu dalla dea tramutato in cervo, e sbranato dai suoi stessi cani. Altre versioni del mito modificano alcuni particolari, ma il dato costante è il trasformarsi di Atteone in cervo: sicché i cani reagiscono contro una natura (o un'apparenza) *non più umana*, ma propria dell'animale, il cervo, cui essi danno la caccia².

Perché Eustazio ha associato Eumeo con Atteone, vale a dire, con il protagonista di una metamorfosi che trasforma un cacciatore, anfibamente, nell'essere stesso cui il cacciatore dà abitualmente la caccia? Forse l'impulso del porcaro a dormire con i porci è apparso anche a Eustazio indicatore di analogia anfibietà: la spia di una disposizione profonda che agisce in modo radicale sull'identità, o sulla stessa natura, del 'porcaro' Eumeo, fino a 'tramutarlo' in qualcosa di diverso, qualcosa che i cani più non riconoscono³.

² Eustazio accoglie dunque la versione 'razionalistica' del mito (cfr. Pausania, *Descrizione della Grecia* 9.2.3-4), che, escludendo ogni metamorfosi da parte di Atteone, ipotizza un'improvvisa follia dei cani. Un'altra versione, accolta nella *Bibliotheca* dello pseudo-Apollodoro (3.4.4), insiste soprattutto sul cambiamento di ruolo da parte di Atteone, e sul 'subentro' dei cani, – quasi una surrogata al venir meno dell'attore umano. Nota Grilli: «Ciò che più merita attenzione è il gioco per cui il poeta ha scambiato le parti: certo Atteone è ormai cervo, ossia fiera [*lyte théros*, 'a guisa di fiera'], ma in compenso i cani sono diventati il cacciatore e vengono rappresentati con termini che la tradizione riservava agli uomini [*peristadón, alkimos*], o quasi esclusivamente agli uomini [*emmemaótes, kraterói*]» (1971, pp. 362-63). Anche il seguito della storia, evocando un'altra sostituzione, induce a pensare che la metamorfosi precedente sia stata reale. I cani di Atteone, sconvolti per la scomparsa del loro padrone, vagano per le selve fino a che il centauro Chirone, impietosito, foggia per loro un simulacro di Atteone, «e così pose termine al loro dolore» (Apollodoro, *Bibl.* 3.4.4.4). Anche Callimaco insiste su questo avvicendamento, affermando che i cani divorano «quello che prima era il loro padrone...» (*Inni* 5.114-15; così Ovidio, *Metamorfosi* 3.250).

³ Altri indizi di tensione fra Eumeo e i suoi cani in *Od.* 14.35-36 (Eumeo li sgrida e li prende a sassate) e 21.363-64 (i pretendenti gli augurano di finire sbranato dai suoi cani, «lontano dagli uomini»).

È questa disposizione l'elemento 'pre-tecnico' o 'extra-tecnico', e pure squisitamente *tecnico*, che sta a monte degli aspetti lavoristici della *techne* di Eumeo, e trova nel ruolo di porcaro uno sbocco societariamente definito (seppure svalutato). Innata o sopraggiunta che sia, tale disposizione è comune extra-societaria, non legata cioè alla definizione ufficiale del ruolo di Eumeo. Se tutti sanno pascolare i porci, perché troviamo proprio Eumeo in questo ruolo? Una possibile risposta emerge, richiamando un'esperienza terribile vissuta da Eumeo nell'infanzia, che egli stesso racconta (15.402 sgg.) con accenti di grande emozione, nonostante il tempo intercorso.

Eumeo era figlio del re dell'isola Siria, ed era affidato a una schiava fenicia, una donna «grande e bella e esperta in opere splendide». Un giorno approdaron all'isola, per commerciare, navigatori fenici. Uno di essi sedusse la donna ed ella, abbagliata dall'amore e dalla promessa di essere ricondotta in patria, promise di fuggire con loro, al loro segnale, portando con sé non solo tutto l'oro che fosse riuscita a rubare nel palazzo, ma anche il piccolo Eumeo, da vendere come schiavo. La donna fenicia contava evidentemente, perché il rapimento riuscisse, sull'affetto che aveva per lei il bambino (15.420-22):

un figlio del mio padrone allevato in palazzo, un cosino
da vendere bene, che dietro mi trotterella anche fuori.

La donna fenicia non si era ingannata sull'attaccamento del piccolo Eumeo. Anche ora che, vecchio, rievoca il fatto, non è la donna che incolpa, ma l'atto di seduzione amorosa (15.420-22):

... uno s'unì con lei presso la nave
di letto e d'amore, che il cuore delle donne travia,
anche di quelle che sono rette d'opere.

Occorre aggiungere che Eumeo è solo: egli lamenta che non ci sia il suo padrone Odisseo, che gli avrebbe dato le cose che i re danno ai loro servi fedeli: «casa, potere, donna richiesta da molti» (14.62-65), ma non è ben chiaro quanto la donna sia un'aspirazione autonomamente fondata, e quanto invece non faccia parte, insieme con casa e potere, di un repertorio standard (convenzionalmente evocabile) di 'mezzi di produzione' che sono anche, nel contempo, indicatori di successo e rispettabilità sociale.

Ma torniamo alla storia del piccolo Eumeo. Tutto riesce co-

me previsto, compreso il rapimento del bambino che segue volentieri la donna a bordo («... io la seguivo perché non potevo capire...» [15.470]). In alto mare, avviene l'ultimo atto del dramma: la donna, l'unico viso familiare al piccolo Eumeo, muore di morte improvvisa (15.480-81):

e a divenire pasto delle foche e dei pesci
la buttarono in mare: io restai solo e angosciato nel cuore

L'avventura tremenda di Eumeo termina poco dopo, a Itaca, dove i mercanti lo vendono a Laerte, padre di Odisseo.

Ho insistito su questo materiale infantile perché esso fornisce un possibile retroterra alla disposizione profonda di Eumeo, di cui è espressione il vivere con i porci, - retroterra che la psicologia clinica potrebbe assai bene illuminare. Vi è un iniziale grediente di socialità, amorosamente connotata, verso la donna bella, fatto di affettività e di fiducia; vi è l'esperienza del rapimento, e la dura scoperta di un volto negativo nella persona amata; vi è la sua scomparsa definitiva. Questa sequenza di eventi può avere indotto (o scatenato) nel piccolo Eumeo pulsioni a ritrarsi dal mondo sociale umano, a indirizzarsi verso esperienze di vita scarsamente popolate di rapporti.

In linea con questo quadro è la sua *techne*. Certo, non esiste alcun nesso obbligato fra tale *techne* e traumi evolutivi del tipo subito da Eumeo, così come, probabilmente, altri Porcari giunsero alla *techne* di porcaro attraverso altre vie. Per tutti tale ruolo costituisce la forma più idonea (o meno costosa) per figurare nel contesto societario: i suoi contenuti (lavorativi, e di impegno sociale) sono minimi, e svalutati da antichi e moderni. Ma limitarsi a questi contenuti, vale a dire, a quella che è stata la definizione sociale della *techne*, significa perderne gli aspetti interni, originari, pre- ed extra-societari. Nel caso del mendico Odisseo questi aspetti interni non esistono, perché Odisseo non è un Mendico; in assenza di pulsioni corrispondenti, la sua prestazione risulta perfettamente a norma, senza esorbitanze ed eccedenze. Ben diverso il trattamento omerico della *techne* di Eumeo: dapprima la segnalazione della smisuratezza del suo comportamento-di-ruolo rispetto alle prescrizioni societarie (che non richiedono il dormire con i porci), - mentre il racconto dettagliato dell'infanzia consente di risalire alla formazione della sua identità *technica*.

Tutto questo materiale va perduto se ci limitiamo a percorrere Itaca con un mansionario. Risposta evidente a pulsioni

profonde, manifestazione permanente di una configurazione di base, la *techne* di Eumeo possiede una pregnanza, e una capacità di coinvolgimento, incompatibili con la nozione moderna di pastorizia e di allevamento⁴. Intesa globalmente, non si può davvero dire che tutti avrebbero potuto svolgerla; per Eumeo, viceversa, essa costituiva la risposta al problema di comparire, seppure 'al minimo', sulla scena sociale, in una forma che, accogliendo le sue disposizioni profonde, ne contenesse ogni pervasività. Per questo l'impulso a dormire con i porci va letto come precisa determinazione tecnica. All'odierna sensibilità, ciò può apparire un dato naturalistico, - ma questa colorazione, io credo, è perfettamente in linea col carattere delle *technai* originarie.

Torniamo all'attacco verbale di Antinoo al «famoso porcaro», cui i pretendenti irati auguravano di finire sbranato fra le scrofe dai «cani veloci, lontano dagli uomini» (21.363-64). È ora possibile comprendere meglio perché tale attacco riesca così pesante a Eumeo (17.388-89):

sempre aspro tu sei fra i pretendenti tutti
coi servi di Odisseo, e con me specialmente...

protesterà, a conclusione della sua risposta. Il porcaro ha colto benissimo, dietro la domanda beffarda di Antinoo (= ci hai chiamato anche un mendicante?), un addebito diretto proprio a lui, e non solo come al più fedele tra i servi. Non si tratta cioè, come può sembrare, di un attacco a Eumeo per svalutare Odisseo⁵: è proprio Eumeo che viene svalutato, insieme con Odisseo.

Rivediamo allora le caratteristiche, comuni a Eumeo e Odisseo, che si prestano a questo attacco. Primo: anche Eumeo, al pari di Odisseo, è il portatore di una «*techne* da nulla». Secondo, anche Eumeo, come Odisseo-mendico, è in Itaca *uno straniero*⁶; significativamente, tanto il mendico quanto il porcaro confermano, a livello di *technai* non demiurgiche, l'associazione dianzi suggerita fra portatore di *techne* e Straniero. Infine,

⁴ Nella stessa ottica, vedi anche la ricostruzione della *techne* di Polifemo (cap. IX, § 2).

⁵ Così, per esempio, Eckstein, 1974, p. 35.

⁶ Il falso mendico si è dichiarato originario di Creta (*Od.* 14.199 sgg.); Eumeo, si è visto, viene dall'isola Sirifa (15.403 sgg.).

neppure Eumeo è stato «mandato a chiamare», ma è giunto a Itaca per dolorose personali vicende. Per questo Eumeo appare ferito dalle parole beffarde di Antinoo: sente in esse il richiamo a un confronto che lo riguarda anche direttamente, e sui termini del quale, sia pure a malincuore, egli consente.

Era questa l'ipotesi avanzata a inizio paragrafo, che, da un punto di vista sociologico, l'episodio proponesse non tanto un'elencazione, quanto un *confronto di technai*; un confronto che Omero recepisce dalla società in cui vive, e dalla sua cultura.

Tale confronto si conclude positivamente per il medico, il carpentiere, il cantore e l'indovino: il premio, se così si può chiamare, è il riconoscimento societario della condizione di *demiorgói*. Sul versante negativo si collocano invece il porcaro e il mendico (e innumerevoli altre *technai*). Pur essendo anch'essi portatori di *techne*, non sono però *demiorgói*: la loro subordinazione, di per sé evidente, non si colora di pubblico riconoscimento.

Se si legge l'episodio nella prospettiva di un confronto di *technai*, spunti e notazioni che parrebbero incidentali possono acquistare un senso preciso. Una di esse si ha nella breve scena che descrive l'ingresso di Odisseo nella sala (17.336-41):

Subito dopo entrò in sala Odisseo
simile a un mendicante vecchio e infelice,
appoggiato al bastone; sul corpo luride vesti vestiva.
Si mise a sedere sulla *soglia di frassino*, di qua dalla porta,
appoggiandosi allo *stipite di cipresso*, che un carpentiere
poli con arte, e lo *squadrava a livella*.

Gli ultimi versi presentano un manufatto tecnico verso il quale Omero esprime il suo apprezzamento, con quella fusione di intenti descrittivi e intenti normativi che gli è consueta: Omero sta cioè anche insegnandoci come si guarda a uno stipite, degno di ammirazione perché fatto con grande competenza (*epistaménos*) da un carpentiere, che lo ha squadrato e levigato alla perfezione.

È forse un caso che questa opera d'arte di uno dei *demiorgói* (fra cui il carpentiere, si è visto, esplicitamente rientra) faccia da sfondo al primo atto della prestazione 'tecnica' di un mendico (la sua auto-presentazione nella sala)? Se casuale non è, e l'appoggiarsi di Odisseo allo stipite mirabile ha un senso nell'economia del discorso omerico, allora il contrasto fra la figura stanca e infelice del mendico, e l'opera stupenda del car-

pentiere, anticipa, a livello di immagini, quella contrapposizione fra *technai* demiurgiche e *techne* del mendico che abbiamo visto accettata dallo stesso Eumeo.

Approfondiremo in seguito cosa significhi, sul piano sociologico, questa 'graduatoria', societariamente controllata, di *technai*, già vistosamente presente in Omero. Nel frattempo, attraverso l'esame di questi passi, la nozione di *techne* ha cominciato a liberarsi dai condizionamenti del canone tecnico attuale, richiamando sfere meno facilmente toccate da tale canone. Per esplorare ancora di più questa nozione, occorre ora esaminare altri significati che essa presenta, sempre all'interno dei poemi omerici.

5. *Techne*: apparenza e inganno.

Ho già anticipato a inizio capitolo la complessità del vissuto che i Greci avevano dell'esperienza delle *technai*, e la singolare duplicità inerente al loro atteggiamento: un uso riluttante, accompagnato cioè da cautele, limitazioni e ostilità.

Questa duplicità emerge fin da subito dall'impiego che Omero fa della parola *techne* (e della famiglia di vocaboli ad essa connessi). Anche se tali parole sono presenti nei poemi omerici con frequenza modesta, il modo in cui sono usate ci fornisce preziose indicazioni sul nostro tema¹.

In alcuni casi, *techne* ha chiaramente un significato 'tecnico'. Così il cuore inflessibile dell'eroe Ettore viene paragonato a una scure

che penetra il legno in mano d'uomo che con *techne* taglia scafo di nave, asseconda lo sforzo dell'uomo².

¹ Si tratta del verbo *technáomai* (= fare con arte, escogitare), dell'aggettivo *technéis* (= fatto con arte, industrioso) e dell'avverbio *technéontos* (= con arte). Il termine *téchnē* ricorre otto volte nei poemi omerici; gli altri, complessivamente, sette volte. Naturalmente, non sono questi gli unici termini disponibili a Omero per esprimere la competenza e la pratica tecnica: abbiamo già visto (cfr. p. 6, nota 1) che il sapere tecnico del carpentiere è stato detto *sophiē*. Molto usato il verbo *epístamai* (e relativa famiglia), e altri verbi indicanti attività 'conoscitive'. Manca cioè in Omero un modo specializzato per designare tale competenza, proprio come manca una terminologia specializzata per designare le attività specialistiche dei diversi *demiōergói* (Eckstein, 1974, pp. 5-9).

² *Il.* 3.61-62. È l'unica occorrenza di *téchnē* nell'*Iliade*.

Così Odisseo, costruitasi una scialuppa per lasciare l'isola di Calipso e tornare a Itaca, prende il mare e «col timone drizzava il cammino con *techne*»³. E ancora: l'azione della dea Atena, che rende il suo protetto Odisseo bello e seducente agli occhi di Nausicaa, viene paragonata alle operazioni tecniche di un uomo

esperto, cui Efesto e Pallade Atena insegnarono la *techne* molteplice, compie lavori pieni di grazia⁴.

In questi casi, sembra esistere, almeno a prima vista, una continuità fra il richiamo alla *techne* fatto dal poeta, e le moderne esperienza e mentalità tecniche, — a partire dal fatto che il richiamo alla *techne* avviene in forma positiva, con apprezzamenti incondizionati e moralmente neutrali.

In tutti gli altri casi di impiego omerico di *techne*, invece, il richiamo a questa nozione si carica di una connotazione morale (o meglio, affettiva) ben precisa. Il primo si legge nell'episodio di Proteo, il «veritiero Vecchio del mare», da cui Menelao, atardato sulla via del ritorno in patria dalla mancanza di vento, si reca per avere informazioni e indicazioni (*Od.* 4.363-569).

Proteo vive accanto al mare, con la figlia Eidotea, e con un branco di foche. Egli è «veritiero» (*nemertés*), e conosce ciò che è accaduto, accade e accadrà. Non solo: Proteo è anche in grado di assumere forme diverse: animali, vegetali, e persino quelle di acqua e fuoco. Esiste un rapporto fra le sue qualità di indovino e la capacità metamorfica: attraverso queste trasformazioni, infatti, Proteo si sottrae alle domande di chi tenta di interrogarlo.

È sua figlia Eidotea⁵ che suggerisce a Menelao il modo per

³ *Techneontos*: *Od.* 5.270. L'intero episodio (vv. 234-78), a partire dalla costruzione della scialuppa fino alla descrizione della navigazione di Odisseo orientata sulle stelle, costituisce uno dei passi di maggior impegno tecnico (in senso stretto) dei poemi omerici. Il vertice è forse la descrizione della costruzione della scialuppa, la cui precisione è stata confermata dalla recente archeologia sottomarina (cfr. Casson, 1964, pp. 4 sgg.). Nonostante questa elargizione di conoscenze tecniche, il richiamo alla *techne* è presente una sola volta, nel già citato *technéontos*. Del resto stiamo indagando il termine *téchnē* in Omero, non i contenuti tecnici dei poemi, che sono assai più ricchi.

⁴ *Od.* 6.232-33: 'uomo esperto', *anér idris* (cfr. anche *Od.* 23.161). Per un altro uso 'tecnico' di *téchnē*, cfr. *Od.* 3.433.

⁵ Come precisano gli scoli, si tratta di un 'nome parlante': «Eidotea: il nome le viene dal sapere [*éidesis*] e dalla scienza del padre» (*sch. in Od.* 4.366). Eidotea, come vedremo, è tuttavia ella stessa una figura tecnica.

riuscire a ottenere risposta: dovrà, con alcuni compagni, travestirsi da foca e attendere, mescolato al branco, che il Vecchio (seguendo il suo abituale procedimento) esca dagli abissi marini, conti le foche, e quindi si sdrai fra di esse per dormire⁶. A questo punto Menelao e i suoi compagni dovranno balzargli addosso e tenerlo fermo; Proteo inizierà una serie spaventevole di metamorfosi, ma essi continueranno a tenerlo stretto fino a che, esaurito il suo repertorio, Proteo non torni alla forma primitiva: solo allora si potrà interrogarlo e ottenerne risposta. E così di fatto accade.

Proteo, più volte letto come figura allegorica⁷, è anche, con tutta evidenza, il portatore di una *techne*; gli antichi commentatori ci aiutano a interpretare le indicazioni omeriche sul contenuto di tale *techne*.

Essa spazia fra la mantica (cioè, la *techne* degli indovini), da un lato, e la magia, o l'illusionismo, dall'altro. Per quanto riguarda la parte relativa alla mantica, gli antichi commentatori non avevano difficoltà di spiegazione, trattandosi di una *techne* socialmente ben riconosciuta (gli indovini, si è visto, fanno parte dei *demioergói*):

Proteo era un uomo che abitava vicino al mare, vuoi sulla riva vuoi su di un'isola, e che dava responsi in base alla mantica basandosi sugli animali marini, come altri si basano sui sogni, e altri ancora sulle vittime sacrificali. Eidotea era una donna, anch'ella mortale come lui, sua figlia (*sch. in Od.* 4.384EM).

Meno facile, invece, spiegare quella parte della *techne* di Proteo che riguarda le sue capacità di metamorfosi. Comunque, la performance tecnica di Proteo veniva collocata, con molta decisione, a livello di apparenze, non di realtà:

Non fece una vera metamorfosi, ma operò una visione con la sua *techne* magica [...] Non diventò un vero leone, ma nell'immaginazione... (*sch. in Od.* 4.456V e PQ).

⁶ Proteo dorme tra le foche come Eumeo tra i maiali. Sul rapporto tra le foche e la *techne* magica di Proteo cfr. Eustazio, 1502.24; *sch. in Od.* 4.403E, 404PQ.

⁷ Secondo tali interpretazioni, Proteo sarebbe la Materia amorfa e indifferenziata, Eidotea la Forma, intesa a volte come principio esterno (la Provvidenza che plasma e dà forma agli esseri), a volte come principio interno (la *dynamis* che induce la materia a muoversi e prendere forma). Così Eraclito, *Quaestiones Homericae* 64-66 (I secolo d. C.), riecheggiato dagli scolasti (*sch. in Od.* 4.384EM, 4.456E) e da Eustazio (1503.7). Sul problema cfr. Spoerri, 1959, pp. 69-72.

Anche Eustazio, nel tentativo di spiegare queste capacità metamorfiche, si muove in una prospettiva razionalistica. Una prima spiegazione da lui riportata fa discendere tali trasformazioni dalle capacità di illusionista e prestigiatore del Vecchio del mare:

Altri attribuivano a Proteo la *techne* del prestigiatore [*thaymatopoiôn*, letteralmente 'facitori di meraviglie']. Per tale *techne* veniva ammirato anche Cratistene di Fliunte, che dicono si mostrasse spontaneamente in forma di fuoco, e che escogitava [*etechnáto*] altre apparenze con cui togliere agli uomini il retto sentire (1503.29).

Dopo aver elencato i nomi di altri portatori della stessa *techne*, Eustazio ricorda un'altra spiegazione, che fonda la pretesa capacità metamorfica di Proteo su di un uso sapiente dei movimenti del corpo (la forma come risultato del movimento):

Altri, in aggiunta alla rimanente sapienza [*sophía*] facevano di questo Proteo egizio anche un mimo, una sorta di contorsionista, e anche capace di molti travestimenti, e fluido nei movimenti, leggero e agile. Perciò anche il poeta ne dipinge la trasformazione in corpi diversi, indicando forme che corrispondono a tali movimenti di lui. Che anche presso gli antichi vi fossero dei pantomimi di razza è mostrato dagli storici, e anche nell'*Iliade* si parla di una mimica siffatta (1503.32).

Il contenuto della *techne* di Proteo è dunque complesso, difficile da determinare. Sia per quel che se ne può capire, sia per quello che, fra razionalizzazioni e valutazioni moralistiche, resta oscuro a noi e agli antichi commentatori, esso contribuisce definitivamente ad allargare il mondo delle *technai* e dei portatori di *techne* ben oltre la sfera delle arti e mestieri. Per una parte considerevole della sua attività, quella metamorfica, Proteo non fornisce beni o servizi: la sua *techne* tocca la capacità di manipolare l'immaginazione degli uomini, facendo loro credere cose che non sono reali, ma pura apparenza.

L'episodio di Proteo è importante anche per un breve giudizio (un aggettivo) con cui Omero contrassegna la sua *techne*. Quando Menelao e i suoi compagni, buttate le pelli di foca con cui si erano mascherati, gli si gettano addosso, il Vecchio, dice il poeta, «non scordò la sua *techne* ingannevole [*dolies téchnes*]» (4.455). In che consiste tale *techne* ingannevole? Consiste appunto in quella serie di trasformazioni in cui Proteo, ap-

pena catturato, laboriosamente si impegna, nel tentativo di sfuggire alla stretta di Menelao.

'Techne ingannevole': questa coppia di parole, che associa la nozione di techne a quella di inganno, rappresenta, per tutta l'antichità, l'espressione piú diffusa di negazione della rispettabilità delle *technai*. L'evocazione di un 'inganno' (*dólos*) costituisce un elemento di ovvio disfavore, che coinvolge, accanto al piano etico, altri piani societari. Essa appare sposarsi singolarmente bene con 'techne', - nozione che, prima ancora di ricevere l'aggettivo 'ingannevole', contiene già, nel vissuto dei Greci, un'anticipazione in tal senso. La fortuna straordinaria che l'associazione techne-inganno conoscerà nella letteratura conferma, in molte occorrenze, che alla negatività dell'espressione non contribuisce solo l'aggettivo, ma anche il sostantivo.

Lo stesso Omero reimpiega tale formula ('techne ingannevole') pochi versi dopo (v. 529). Proteo (ormai 'convinto' a parlare), raccontando l'infelice ritorno in patria del fratello di Menelao, Agamennone, narra di come questi cadde nel tranello tesogli da Egisto che, in sua assenza, si era impadronito del suo potere e della sua donna. Quando la vedetta che dall'alto di una torre vigilava sul ritorno di Agamennone corse al palazzo per avvertirlo che l'eroe era finalmente sbarcato, Egisto «... pensò techne ingannevole...»: predispose un banchetto d'accoglienza all'eroe, ma nascose, nella stanza attigua, venti guerrieri fortissimi. Agamennone, recatosi sereno al banchetto, vi restò ucciso con tutti i suoi (4.512-37).

Omero non fornisce abbastanza materiale per capire quale fosse la techne di Egisto: le poche occorrenze omeriche del personaggio evocano tuttavia sempre questa trappola, e lo qualificano sempre come *dolómetis*, 'che medita inganni'⁸. Ci si

⁸ L'epiteto figura sette volte nei poemi omerici, di cui cinque in riferimento a Egisto, e una a Clitemnestra (la donna di Agamennone sedotta da Egisto). È controverso fra gli studiosi se gli epiteti in Omero siano puramente ornamentali (vedi, per esempio, Whallon, 1961, pp. 134 sgg.); circa la loro capacità di cogliere l'identità tecnica, ritengo possano avere mero valore indiziaro. Cercando altri elementi, ci si imbatte in una singolare contraddizione: da un lato, nell'uccidere Agamennone, Egisto agisce come esecutore di una vendetta necessaria (Omero lo chiama anche *amýmon*, 'irreprensibile'; Combellack, 1982, pp. 364-68), è cioè semplice segmento di una lunga linea di atrocità e vendette famigliari, che hanno già coinvolto suo padre e il padre di Agamennone; dall'altro, con sorprendente insistenza, nell'*Odissea*, si sottolinea la sua libertà-di-volare. Egisto è anzi una delle figure omeriche in cui sembra

può chiedere se questa dell'inganno fosse la sua techne, o se Omero, parlando di 'techne ingannevole', non intenda techne, direttamente, come escogitazione, inganno. In ogni caso techne richiama anche qui, come nel caso di Proteo, l'evocazione di una duplicità fra apparenza e realtà. Proteo assume apparenze animali, vegetali, di fuoco, di acqua, anche se la sua realtà (gli antichi commentatori ne erano convinti) è sempre quella di un Vecchio del mare; l'apparenza ha come scopo quella di spaventare chi vuole interrogarlo, facendolo desistere. Egisto copre sotto le apparenze di un banchetto, vale a dire di un'accoglienza amichevole, la realtà di un agguato mortale: l'apparenza serve, in questo caso, ad abbassare le eventuali difese da parte di Agamennone, rendendone piú facile l'uccisione. *Dolée téchne* (techne ingannevole) coglie questo contrasto fra apparenza e realtà: un contrasto di cui si avvantaggia (ed è questo, come mostrerò in altra sede, il dato piú 'scandaloso' di tutti) lo stesso portatore di techne.

L'associazione fra techne e inganno si ripresenta in un altro episodio famoso dell'*Odissea*, quello degli amori di Ares e Afrodite (8.266-366), - pur con variazioni che, arricchendo la gamma di questa associazione negativa, finiscono per confermarla.

La dea Afrodite, sposa del dio Efesto, artefice abilissimo, amoreggia nascostamente con Ares, dio della guerra. Informato dal Sole di questa tresca, Efesto medita di cogliere gli adulteri sul fatto: nella sua officina fabbrica catene resistentissime ma sottili, quasi invisibili, e le dispone intorno al letto; dopodiché, simula una partenza. Ne approfittano i due amanti, ma appena a letto restano intrappolati nelle catene, divenendo oggetto di contumelie da parte di Efesto, - di riso e di invidia da parte dei numi, subito convocati a testimoni.

L'episodio contiene ben tre richiami alla techne. Anzitutto queste catene sono dette *technéentes*, 'fatte con techne' (8.297): qui forse siamo ancora in una accezione 'tecnica' di techne, anche se l'associazione con catene non è senza significato. Nei

profilarsi piú netta l'idea di una sorta di libero arbitrio degli uomini: per esempio, trama il suo disegno anche contro il volere dei numi (cfr. *Od.* 1.32-47; altre insistenze sulla volontarietà del suo agire in *Od.* 3.272). Le perplessità nascono dal fatto che, come mostrerò, la techne, essendo 'dono divino', è indipendente dal volere del suo portatore.

due casi successivi dello stesso passo, *techne* non è solo un aggettivo di catena, ma sembra diventato un suo sinonimo: gli dèi ridono «a vedere le *technai* dell'abilissimo Efesto» (8.327), e commentano che Efesto, «pur essendo zoppo, con le sue *technai*» è riuscito ad acchiappare il dio più veloce, Ares (8.332).

Anche per Efesto, dunque, opera quell'associazione fra *techne* e inganno che già si è vista per Egisto e per Proteo. Il dato nuovo tuttavia è che lo status sociale della *techne* di Efesto è ben diverso da quello delle *technai* degli altri due, chiaramente svalutate. Efesto è invece portatore di una *techne* societariamente rispettabile, la metallurgia; gli artefici umani che operano come lui (e di cui Efesto è dio protettore) rientrano certamente fra i *demioergói*, godono cioè di un preciso riconoscimento societario⁹. È allora significativo che l'associazione fra *techne* e inganno coinvolga anche una *techne* societariamente apprezzata e riconosciuta.

All'interno di questa associazione, la *techne* di Efesto appare un'entità complessa e indistinta: essa coincide, in questo caso, con la preparazione di una trappola, di un inganno (un *dólos*, dice esplicitamente il passo analizzato). È un inganno che ha una base tecnologica precisa: sono le mirabili catene che, anche per il modo sapiente in cui il loro artefice le dispone intorno al letto, risultano invisibili ai due amanti, entrano in azione senza che essi se ne accorgano, e, finalmente, sono così solide da resistere ai loro tentativi di liberarsi. *Techne* è allora, inestricabilmente, sia la fabbricazione di queste prodigiose catene, sia la loro sapiente sistemazione intorno al letto, sia l'intera trappola. Il richiamo alla *techne* ripropone – perfino in un contesto 'tecnologico' modernamente apprezzabile (quello metallurgico-meccanico) – l'evocazione di una minaccia che, per quanto invisibile, è tuttavia presente e ineludibile. Nonostante le grandi differenze di questo episodio (e delle figure coinvolte) rispetto a quelli di Proteo e di Egisto, *techne* evoca anche qui un contrasto rischioso fra il livello dell'apparenza e quello della realtà.

⁹ Il metallurgo non rientra nell'elencazione dei *demioergói* sopra analizzata (Od. 17.384-85), che tuttavia è da ritenersi esemplificativa (Eckstein, 1974, pp. 37-38; Chantraine, 1956a, pp. 41-42).

Questa associazione di *techne* con le nozioni di apparenza e di inganno, che emerge così nettamente nei poemi omerici¹⁰, non è una particolarità omerica. Essa rispecchia un atteggiamento societario che si manifesta (in forme ovviamente diverse) in ogni momento dell'esperienza greca, e di cui i poemi omerici non sono che la prima testimonianza. Anzi, Omero appare, in proposito, singolarmente misurato. 'Omero' era egli stesso un portatore di *techne* (una *techne* demiurgica, quella del cantore): pur mostrando la deferenza verso i valori societari che ci si può attendere da un *demioergós*, è presente nella sua opera, come si è visto, un vivo apprezzamento per le prestazioni 'tecniche', anche se appartengono a *technai* non demiurgiche, e magari svalutate come quella del mendico o del porcaro.

Ben più duro l'atteggiamento verso le *technai* espresso, per esempio, da Esiodo, il poeta contadino della Beozia, – la prima grande figura che si incontra, subito dopo Omero (VII secolo), nella letteratura greca. Nelle sue opere, nonostante la forte dipendenza dal verso omerico, manca l'ammirazione sincera (seppure didascalica) che Omero manifesta per le opere dei *demioergói*; manca, soprattutto, qualsiasi simpatia verso gli stessi *demioergói*. Sono scarsi, in Esiodo, gli accenni a manufatti; rari e ostili i riferimenti a portatori di *techne*.

Esiodo era anch'egli, naturalmente, un portatore di *techne*, ma il punto di vista che esprime e fa suo è quello di un piccolo proprietario terriero impegnato con tutte le sue forze nella coltivazione dei campi e nella cura della casa, intesa come complesso di strumenti di lavoro. Liti di proprietà, gelosia dei vicini, rapacità dei potenti, calcoli minuziosi sul tornaconto, una

¹⁰ La rassegna dei passi omerici significativi potrebbe continuare. Per esempio, il verbo *technáomai*, accanto a tre casi di significato 'tecnico' (Od. 5.259; 11.613, rip.), ne presenta uno che comporta l'escogitazione e l'inganno (Il. 23.415). Il verbo *mechanáo* (= effettuare, macchinare), che appartiene all'area tecnica, viene usato 18 volte nei poemi omerici, di cui ben 17 per connotare un comportamento antagonista o chiaramente negativo (fa eccezione forse Od. 16.196). In 13 di questi 17 casi il verbo 'macchinare' ha come complemento oggetto termini altamente negativi: *atásthala*, 'scelleratezze' (7); *kaká*, 'cose cattive' (4); *aeikéa*, 'cose indegne' (2). Ancora: Omero definisce l'inganno fatto da Era a Zeus come un *dólos kakótechnos*, 'inganno fatto con mala arte' (Il. 15.14), dove la nozione di *techne*, questa volta in posizione aggettivale, si associa nuovamente a quella di inganno.

continua oscillazione fra un modesto benessere e la fame, – questi i principali aspetti dell'esperienza di vita di Esiodo. La sua posizione nei confronti delle *technai* sembra dare ragione a quella vasta corrente del pensiero e della sensibilità greci, che riconobbe una diversità di fondo, quasi un'opposizione, fra l'agricoltura e le *technai*¹¹. L'esortazione che segue è eloquente (*Opere*, 493-95):

Passa diritto davanti allo sgabello del fabbro, e al suo cortile affollato nella stagione invernale, quando il gelo trattiene l'uomo dai lavori...

L'esortazione di Esiodo non è ispirata a ragioni di efficienza: d'inverno i lavori agricoli si interrompono (anche se il contadino esiodeo ha sempre qualcosa da fare). La diffidenza verso la bottega del fabbro richiama altre ostilità, che vedremo, nei confronti dell'esperienza di vita costituita dalle botteghe artigiane e dai loro frequentatori (cap. II).

L'ostilità verso l'esperienza delle *technai* trova una conferma indiretta nell'uso che il poeta fa della parola *téchne*. Essa compare dodici volte in Esiodo, di cui solo due con modalità descrittive e neutrali¹². Gli altri dieci casi sono invece connotati in senso negativo: che si tratti degli espedienti di Zeus per far vomitare al padre Crono i figli ingoiati alla nascita; o delle astuzie di Prometeo, per indurre Zeus a scegliere una parte dell'offerta sacrificale che, pur apparendo la più prelibata, è in realtà la peggiore; o della 'technè cattiva' del cane posto a

¹¹ Il problema dei rapporti fra *technai* e agricoltura (per la bibliografia, mi limito a richiamare Vernant, 1969, pp. 199 sgg.) richiederebbe un'indagine a sé, che non è possibile ospitare in questa sede. Con grande approssimazione, si possono individuare nel mondo antico due posizioni: la prima, che considera l'agricoltura come una delle *technai*, e non istituisce quindi alcuna opposizione fra le due sfere; un esempio di questa posizione è nel famoso passo sulle origini della vita civile dello storico Diodoro (1.8.1-9 = DK 68B5,1) nel quale si sono riconosciute influenze di Democrito e Epicuro. La seconda posizione contrappone invece nettamente l'agricoltura alle *technai*; è la posizione solitamente adottata dagli autori che sentono più vivamente il conflitto fra *technai* e Società, e assegnano (o riconoscono) all'agricoltura il merito di una maggiore conformità ai valori societari. Questa seconda posizione, largamente maggioritaria fra gli antichi autori (Platone, Aristotele, ecc.), ma la sua espressione più radicale si legge forse nell'*Economico* dello storico Senofonte, iv secolo) è probabilmente anche quella maggiormente circolante ai diversi livelli della società greca.

¹² Sono anche i due soli casi in cui l'impiego di *téchne* è in linea con la nozione moderna di 'tecnica': *Teogonia* 863 (la *technè* dei metallurghi) e 929 (le *technai* di Efesto).

guardia davanti alle porte dell'Ade, che scodinzola invitante verso chi entra, ma azzanna e divora chi tenta di uscire; sempre la nozione di *technè* – a metà strada fra colore naturalistico e dato più strettamente 'tecnico' – coopera a esprimere la macchinazione, lo scarto fra apparenza e realtà, l'inganno e la malvagità¹³.

Questa connotazione apertamente negativa di *téchne* prosegue, come si è detto, lungo tutto il corso dell'esperienza greca. Da un secolo all'altro, per poeti, storici, oratori, drammaturghi, commediografi, favolisti, eruditi, filosofi, per tutti costoro il lessico delle *technai* coincide, per una parte significativa, col lessico dell'apparenza, dell'inganno e del dolo¹⁴. Del tutto coerentemente, perciò, i lessicografi, nei loro lessici, fa-

¹³ Si noti che in queste dieci (su dodici) connotazioni negative, quattro volte *téchne* è associato con *dolie*, 'ingannevole' (*Teogonia* 540, 547, 555, 560); tre volte con *kaké*, 'malvagità' (*Teog.* 770; fr. 302, vv. 10 e 21) e una volta con entrambi (*Teog.* 160). Negli altri due casi negativi (*Teog.* 496; fr. 343, v. 2), che paiono significare escogitazione antagonistica, *téchne* non è aggettivata. Meriterebbe maggiore attenzione la fusione fra dati mitici di stampo naturalistico, e dati più strettamente 'tecnici', che ho sopra segnalato nell'uso esiodeo della nozione di *technè*. E il caso di Gaia (la Terra) che, per evitare le continue attenzioni amorose di Urano (il Cielo) decide di evirarlo («... meditò una *technè* ingannevole e cattiva», *Teog.* 160). Ebbene, Gaia deve anzitutto procurarsi le materie prime (e crea quindi l'acciaio, v. 161), poi foggiare una falce enorme (vv. 162, 179), le cui dimensioni rendono l'opera tecnicamente più complessa. Questo imponente dispiegamento di comportamenti 'tecnici' mostra quanto sia riduttivo intendere *téchne* come semplice 'astuzia', 'espediente', ecc.

¹⁴ Cfr., per esempio, Pindaro, *Nemee* 4.57, 93; 7.22; *Pitiche* 2.39; Bacchilide, 11.33; Eschilo, *Prometeo* 87; Sofocle, *Edipo re* 643; *Antigone* 494; Erodoto, 2.119.2, 6.74.1, 6.1.2; Tucidide, 5.18.4, 5.47.2; Inno omerico *A Ermete* 76, 317; Aristofane, *Thesmophoriazousae* 198-99 (= Agatone fr. 34 Snell); Lisia, 1 (*Per l'uccisione di Eratostene*), 16; [Pseudo-Lisia], 6 (*Contro Andocide*), 7; Menandro, *Scudo* 398; Apollonio Rodio, *Argonautiche* 4.462; Esopo, fav. 112 Chambry; Ateneo, *Deipnosophistae* 631 F. Sono semplici rimandi che potrebbero facilmente moltiplicarsi. Di grande interesse in questo ambito di idee l'attacco di Eraclito alla 'sapienza' di Pitagora, intesa come somma di più saperi specializzati: «Pitagora, figlio di Mnesarco, più di tutti gli uomini si impegnò nelle ricerche, e dopo avere raccolto tutti questi scritti si costruì la propria sapienza, che era un polliapprendimento, una pratica di male arti [*kakotechnia*]» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 8.6 = DK 22B129). L'attacco a una nozione di sapienza conseguita cumulando più saperi specialistici si inserisce assai bene nella prospettiva eraclitea di scoperta di una sapienza 'a monte', teoreticamente e sistematicamente più fondata, frutto del *Logos*. La filosofia eraclitea rappresenta appunto una tappa fondamentale di quel processo di de-tecnizzazione della conoscenza sopra accennato (p. 6, nota 1). Ricordo infine che anche il campo lessicale dei *dáidala* (= manufatti ad alto impegno tecnico) è confinante con il lessico dell'inganno (Frontisi-Ducroux, 1975, pp. 43, 73 sgg. e *passim*).

ranno posto a questa duplicità semantica: *techne* viene definita «sapere, ma anche inganno», e l'aggettivo *átechnos* (= privo di *techne*) come «senza inganno»¹⁵.

La lingua latina ripresenta, in proposito, la stessa anfibieta: accanto ad una sfera piú propriamente 'tecnica', le parole *ars*, *artificium*, ecc. evocano anche una sfera fatta di astuzia, inganno e malvagità¹⁶, e la trasmettono alle lingue moderne. Espressioni come 'artificio', 'male arti', 'macchinare', seppure usate solo in contesti enfatici, o parzialmente auto-ironici, non sono ancora dimenticate, – anche se chi le usa, probabilmente, non ne coglie piú l'originaria connessione con la sfera tecnica.

Questa connessione era invece presente in modo netto nell'antichità, perché traduceva a livello linguistico un 'nodo' interiorizzato nella coscienza collettiva della Città, fatto di cautela, di sfiducia, di ostilità.

È a questo livello societario generale che va ricercata la risposta al problema: perché i Greci ebbero un tale atteggiamento verso le *technai*?¹⁷ La duplicità semantica di *téchnē* e di tutto il lessico relativo non è altro che una spia, del resto assai eloquente, di un generale atteggiamento – contraddittorio, ma sostanzialmente 'autodifensivo' – che la Società greca adottò, fin dalle origini, nei confronti delle *technai*. Atteggiamento che si coglie in modo ancora piú netto quando si esamina la posizione, nella Società, di coloro che delle *technai* erano portatori.

¹⁵ Cfr. Esichio, *Lexicon*, ed. Schmidt IV, 150.22; *Etymologicum Magnum*, ed. Gaisford, 162.54; *Etymologicum Gudianum*, ed. Sturz, 89.49.

¹⁶ Evito esemplificazioni, facilmente recuperabili attraverso i lessici. Valga per tutti i due versi di Virgilio in cui venature nazionalistiche rafforzano la connessione: *ars pelagica*, 'arte dei Greci', è sinonimo di 'menzogna', e si trova associato, rispettivamente, con *scelus*, 'misfatto' e *dolus*, 'inganno' (*Eneide* 2.106, 152).

¹⁷ L'opinione del Kube, secondo cui tale atteggiamento non rappresenterebbe che la generalizzazione di episodi di timore e sfiducia verso lo specialista che 'la sa piú lunga' del suo utente (1969, pp. 17-18), non coglie la portata 'politica' (= societaria) del problema. Del resto il Kube, nella sua tendenza ad assimilare *technai* e lavoro manuale, ritiene che l'atteggiamento negativo verso le *technai* sia non già originario, ma sopraggiunto (cfr., per esempio, pp. 9, 15, 17-18, ecc.; ma vedi anche, un po' contraddittoriamente, p. 18, nota 18). Benché l'analisi di questo autore (fondata piú sull'etimologia della parola *téchnē* che sul fenomeno da essa colto) sia fortemente riduttiva nei confronti dell'esperienza tecnica, le pagine dedicate al processo di 'oggettivizzazione' delle *technai*, e al corrispondente distacco dal loro portatore (pp. 17, 19 sgg. e *passim*), sono fra le piú perspicue in proposito.

Capitolo secondo

I portatori di *techne* nella Società

1. *Diletto dell'opera, disprezzo per l'artefice.*

All'inizio della *Vita di Pericle*, lo scrittore Plutarco (1 secolo d. C.) osserva che alcune attività umane producono, in chi le contempla, non solo diletto, ma anche uno stimolo a imitarne gli attori. È per questo, per fornire altri esempi da seguire, prosegue lo scrittore, che egli persevera nella composizione delle sue *Vite*.

I personaggi di cui Plutarco propone la biografia sono figure eminenti della vita politica greca e romana, a partire dai mitici fondatori di Roma e Atene (Romolo e Teseo) fino a uomini politici vicini al tempo in cui Plutarco scriveva (Cesare, Antonio, ecc.). Le attività cui egli fa riferimento, come a qualcosa che ha senso imitare, sono dunque attività che comportano l'esercizio della virtù, intesa non in senso meramente etico, ma come forma perfetta e dispiegata di partecipazione socio-politica.

Avremo modo in seguito di cogliere meglio il significato, per il nostro tema, di questa concezione di virtù. Importa ora osservare che, sempre secondo Plutarco, non tutte le attività umane producono lo stesso effetto:

in altri casi, all'ammirazione di ciò che è stato fatto non si accompagna senz'altro l'impulso a fare; spesso, anzi, mentre godiamo del prodotto proviamo disprezzo per l'artefice [*demiourgoú*], come nel caso delle porpore e dei profumi che ci procurano piacere, mentre consideriamo tintori e profumieri come illiberali operai meccanici [*banáysous*].

Nessun giovane bennato, dopo aver visto lo Zeus di Pisa, o l'Era di Argo, ha mai desiderato di essere Fidia o Policletto, né di essere Anacreonte o Filemone o Archiloco, pur godendo delle loro poesie: se un prodotto ci diletta per la sua grazia, non è necessariamente degno di considerazione il produttore¹.

¹ Plutarco, *Pericle* 1.4-5; 2.1.

Questi celebri passi introducono al tema del presente capitolo: il disfavore sociale verso i portatori di *techne*², fenomeno che caratterizza vistosamente l'antichità classica. Coinvolgente, come vedremo, sia la sfera della considerazione sociale, sia quella, piú tangibile, delle condizioni oggettive di inserimento e di esistenza nella Società, tale disfavore si coglie nel modo piú netto proprio contrapponendo (come fa qui Plutarco) la figura del portatore di *techne* a quella del cittadino, interamente dedito all'esercizio delle virtù societarie.

Il passo di Plutarco richiama due nomi dati dai Greci a portatori di *techne*: *demiourgós* e *bánaysos*. Nel presentare i *demiourgói* (cap. 1)³, si era notato che questa qualifica coglie non tanto il contenuto di un'attività, quanto la particolare destinazione (= operare al servizio di un *démos*) di coloro che la svolgono. Il termine *bánaysos* coglie invece (sia pure parzialmente, e malignamente) il modo in cui una data attività si svolge. *Bánaysos* significa infatti, secondo un'etimologia chiarita già dai lessicografi antichi, 'colui che fa ardere il forno, che è addetto al forno'. Esichio (v secolo d. C.), nel suo *Lexicon*, definisce corrispondentemente *banaysia* come «ogni *techne* che opera per mezzo del fuoco. In senso stretto, quella che si svolge intorno a forni». Il termine dovrebbe quindi riguardare vasai, fabbri e orafi, ma si applica, in realtà, a ogni *techne* manuale.

Demiourgós coglie una condizione socio-giuridica del portatore di *techne*; *bánaysos* esprime invece, attraverso il richiamo ai forni, un aspetto fisico-ergonomico di tale condizione, che comporta anche una pertinenza al fuoco (si deve badare a che resti acceso), e una contiguità fisica ad esso, che nella cultura greca veniva ritenuta nociva e umiliante. Fra tutti i termini con cui i Greci hanno chiamato i portatori di *techne* (e sono molti), *bánaysos* è indubbiamente il piú negativo⁴. In quanto

² Ho già detto dell'intraducibilità di *téchne* e *demiourgós*, ma lo stesso vale per tutti gli altri termini collegati a questa sfera (*technítes*, *bánaysos*, ecc.). Essi compariranno quindi per lo piú non tradotti, o accompagnati dall'originale. Da parte mia, continuerò a parlare di 'portatori di *techne*' senza tentarne qualificazioni piú precise ('artigiani', 'artisti', ecc.). Come si vede dai passi citati, Plutarco elenca, accanto a tintori e profumieri, grandi poeti lirici e scultori eccelsi.

³ La differenza fra *demiourgós* e *demiourgós*, filologicamente interessante (Bader, 1965, pp. 42 sgg. e *passim*), non è qui rilevante.

⁴ Cfr. Chantraine, 1956a, p. 43, che parla di una progressiva sostituzione di *bánaysos* a *demiourgós*. Ciò fu vero tuttavia, presumibilmente, solo per l'uso comune; in contesti letterati *demiourgós* continua a venire impiegato ogni volta che

termine connotato affettivamente, il suo uso obbedisce di frequente, piú che a esigenze classificatorie rigorose, a impulsi di stigmatizzazione: ciò spiega perché esso venga spesso usato non per le sole *technai* manuali, ma per tutte le *technai*.

Plutarco non è che una delle innumerevoli voci che testimoniano il diffuso sfavore sociale verso i portatori di *techne*. Assai prima di lui, lo storico Erodoto (v secolo a. C.) aveva illustrato l'esistenza di un atteggiamento analogo presso gli Egizi. Premetteva lo storico:

Vi sono sette generi [*génea*] di Egiziani: uno chiamato sacerdoti, un altro guerrieri, un altro bovani, un altro porcarci, un altro mercanti, un altro interpreti, un altro piloti. Questi sono i generi degli Egizi, e il nome viene ad essi dalle loro *technai*⁵.

Dopo essersi soffermato sui militari, elencandone i distretti di appartenenza, e insistendo sul fatto che nessuno di essi pratica una *techne*⁶, Erodoto così prosegue:

Non posso giudicare con sicurezza se gli Elleni hanno imparato anche questo dagli Egizi, perché vedo che anche i Traci, gli Sciti, i Persiani e i Lidi e pressoché tutti i barbari considerano meno onorati degli altri cittadini quelli che conoscono una *techne* e i loro discendenti, mentre reputano nobili quelli che si astengono dalle abilità manuali [*cheironaxièon*] e, piú di tutti, quelli dediti alla guerra. Ad ogni modo gli Elleni tutti hanno appreso questo, e disprezzano i lavoratori delle *technai* [*cheirotéchnas*]: in misura massima i Lacedemoni, in misura minima i Corinzi⁷.

L'autore vuole utilizzare la pregnanza 'politica' del termine implicita in questa destinazione al *démos* (caratteristico, in questo senso, l'uso che ne fa Platone nelle *Leggi*). Non si dimentichi poi la permanenza di *demiourgós* nel suo uso piú solenne, in riferimento all'artefice del creato (su cui cfr. anche De Fidio, 1971, p. 242 e *passim*).

⁵ Il passo di Erodoto qui citato si legge in *Storie* 2.164.1. In termini di strati sociali, questi sette 'generi' sono riconducibili a due strati: uno superiore (sacerdoti e guerrieri), l'altro subordinato (*technitai*), come mostrano le analisi della stratificazione della società egiziana condotte da altri autori antichi. Sul punto rimando a Stein, I, pp. 190-91 e Wiedemann, 1890, p. 573.

⁶ Parlando di due diversi gruppi territoriali di militari, Erodoto così dice del primo: «nessuno di essi conosce un lavoro manuale [*banaysiès*]» (2.165); e, subito dopo, del secondo: «anche di questi, nessuno si esercita in alcuna *techne*» (2.166). Erodoto mostra così di equiparare, almeno in questo passo, ogni *techne* a pura e semplice *banaysia*. Si tratta di un'assimilazione compiuta numerose volte da altri autori, sempre in contesti affettivamente connotati, di sfavore verso le *technai*; l'assenza di analogo atteggiamento nel passo erodoteo induce a considerare tale assimilazione un lapsus, peraltro significativo.

⁷ Erodoto, 2.167. Troviamo in questo passo altri due nomi dati al portatore di *techne*, anch'essi intraducibili. *Cheironaxia* significa, letteralmente 'signo-

Erodoto conferma dunque la generalità di questo disfavore presso i popoli antichi a lui noti: la supposizione che, per quanto riguarda i Greci, si tratti di un prestito culturale, mediato da modelli egizi, è chiaramente ironica («Ad ogni modo, l'hanno imparato tutti»).

Vorrei ancora notare, nella testimonianza di Erodoto, uno spunto interessante: identificando quelli che ora diremmo 'gruppi professionali', egli li chiama *génea*, letteralmente 'generi'. La parola ha il significato di una determinazione 'naturale', non già meramente convenzionale, — come se l'aggregazione di questi gruppi fosse avvenuta fin dall'inizio, come se essi si presentassero già costituiti sulla scena originaria⁸.

Erodoto ricorda che il disfavore verso i portatori di *techne* era particolarmente intenso a Sparta. Ciò sembra in linea con l'insistenza con cui tale tema è sottolineato da Plutarco nella *Vita di Licurgo*, l'antico legislatore spartano:

Gli Egizi credono che Licurgo si spinse fino al loro paese e, avendovi grandemente ammirato la distinzione fra i militari e gli altri generi [*genón*], la introdusse a Sparta; e, avendo segregato i *bánaysoi* e le *technai* manuali [*cheirotéchnas*], diede vita a un ordinamento politico veracemente civile e puro (*Lic.* 4.7).

Eloquente, in questa testimonianza, il senso di vera e propria *igiene sociale* ottenuta segregando le *technai* nelle mani di schiavi e stranieri: come se soltanto escludendo i portatori di *techne* dalle sue file, la città fosse Città vera e genuina, in assoluta purezza⁹. E ancora:

ria/padronanza delle mani', ed è sicuramente il termine più positivo esistente nella lingua greca per designare una pratica tecnica. Ignorato nel dialetto attico (dove, viceversa, è diffusissimo il dispregiativo *bánaysos*), è invece frequente nella Ionia e in Asia Minore, e testimonierebbe localmente un discredito più attenuato verso gli uomini delle *technai*, o addirittura una sorta di omaggio (così Chantraine, 1956a, pp. 44-47, che vede nell'impiego differenziale di questo termine una conferma dell'affermazione erodotea che la mappa del disprezzo verso i portatori di *techne* non era omogenea). *Cheirotéchnes* convoglia invece l'idea, più descrittiva, di *techne* esercitata con l'impiego delle mani.

⁸ *Génos* possiede, nella lingua greca, significato 'naturale', e l'uso di tale designazione, per quelle che oggi chiameremmo categorie socio-professionali, non è certo limitato a Erodoto; cfr. per esempio Sofocle, *Antigone* 1035, 1055; Platone, *Timeo* 19d, 72a; Aristotele, *Politica* 1329a20, 1319a30, ecc. (il fatto che molte di queste designazioni siano spregiative nulla toglie alla loro 'naturalità'). Già Omero aveva parlato della «stirpe dei cantori», usando l'egualmente naturale *phýlon*.

⁹ L'apprezzamento di Plutarco si coglie ancora più a fondo considerando il

Fra i tanti regali che Licurgo fece ai suoi cittadini, il più bello e beato fu l'ozio abbondante, non lasciando loro di dedicarsi ad alcuna *techne* banausica... (*Lic.* 24.2).

Questo 'ozio' (*scholé*) indicato come ideale del cittadino non significa, naturalmente, una condizione oziosa in senso moderno, ma l'insieme di attività etico-politiche (sviluppo della virtù, partecipazione civica, ecc.) cui può/deve dedicarsi il cittadino libero da negozi e impegni manuali¹⁰. In questo senso, esso non costituiva un ideale solo a Sparta, ma in tutta la Grecia.

A Sparta (la città cui si riferiscono queste ultime testimonianze), dove l'attività militare era particolarmente importante, più vistoso era il disfavore verso i portatori di *techne*. Viceversa, la città in cui questo disfavore appariva meno intenso era forse Corinto, che doveva la sua opulenza al commercio e alle attività artigianali¹¹. Quanto ad Atene, la situazione era più vicina a quella di Corinto che non a quella di Sparta: sembra, ad esempio, che una legge punisse colui che insultava un/una ateniese per l'attività esercitata sul mercato. E tuttavia, la stessa esistenza di una legge siffatta è indicativa di una situazione di profondo sfavore¹². In conclusione, seppure esistevano fra le *poleis* greche differenze di atteggiamento nei confronti dei portatori di *techne*, tali differenze riguardavano solo l'intensità del disfavore mostrato, mentre la sua esistenza può essere considerata un fenomeno generalizzato nell'antica Grecia.

lessico usato: l'ordinamento politico venne reso *alethós astéion* (da *asty-*, città), 'veracemente civile' e *katharón*, 'puro, purificato'. Sulla purezza così acquisita, Plutarco insiste anche altrove: la legislazione di Licurgo «ottenne una purificazione respingendo [*apokatháirousa*] le *technai* banausiche nelle mani dei servi e degli stranieri» (*Numa* 24.6).

¹⁰ La traduzione di *scholé* con 'tempo libero' sarebbe anch'essa inadeguata, riferendosi a una bipolarità lavoro / tempo libero che è solo moderna.

¹¹ Oltre alla testimonianza di Erodoto 2.167 sopra riportata, si vedano le fonti antiche richiamate in Newman, III, pp. 174-75.

¹² Aymard (1943, p. 128) nota appunto come l'esistenza di una legge siffatta fosse indicativa di una «tendenza latente della pubblica opinione» ostile ai portatori di *techne*.

2. *Lo «stare accanto al fuoco».*

Quali erano le ragioni di questo discredito? Lo storico Senofonte (IV secolo a. C.), che si aggiunge al coro di testimonianze negative, tenta di darne una spiegazione oggettiva:

le *technai* cosiddette [*kaloúmenai*] banausiche sono scredate, ed è ben giusto che non godano di buona reputazione nelle *poleis*. Infatti danneggiano il corpo di chi le pratica o vi sovrintende, costringendolo a una vita sedentaria e al chiuso, magari anche a passare tutta la giornata accanto al fuoco. Coll'ammollirsi dei corpi, anche le anime diventano assai più deboli. E soprattutto, le *technai* cosiddette banausiche non contengono alcuno spazio [*ascholias*] per prendersi cura degli amici e della polis: sicché costoro appaiono gente di nessun conto per quanto riguarda il bene degli amici e la difesa della patria. Cosicché in alcune *poleis*, soprattutto in quelle che passano per guerriere, non è concesso ad alcuno dei cittadini di esercitare *technai* banausiche¹.

Due ragioni, convergenti fra loro, giustificerebbero il disprezzo della società per i portatori di *technè*: 1) il tipo di vita da essi condotta, anziché rafforzare il corpo e rinvigorire l'anima (obiettivi individuali generalmente condivisi nella cultura greca), li debilita; 2) non avendo alcuna possibilità di 'ozio', non possono impegnarsi in quelle modalità di partecipazione politica e societaria cui deve invece dedicarsi il cittadino.

La prima ragione addotta da Senofonte lascia perplessi. Non ogni *technè* era sedentaria, o si svolgeva «al chiuso e accanto al fuoco»: perché dunque coinvolgerle tutte in un discredito generalizzato, anziché distinguere da *technè* a *technè*?². Io credo che l'osservazione di Senofonte vada letta, più che sul

¹ *Economico* 4.2-3 (vedi anche *Costituzione degli Spartani* 1.3-4). Senofonte viene qui citato per l'incisività delle sue osservazioni, non per la loro originalità (vedi infatti, ad esempio, Platone, *Rep.* 495de; Aristotele, *Economico* 1343b3-6; ecc.).

² Così Newman, I, p. 103, che ricorda riflessioni analoghe in Bacone, *Essay* XXIX. Bacone aggiunge, alle «arti sedentarie e al chiuso», anche le «*delicate manufactures*, richiedenti un lavoro più di dita che di braccia». L'affermazione che l'ostilità verso gli artigiani «inizialmente mobili» fosse espressione del pregiudizio, presente nella società antica, contro il nomadismo e la mobilità spaziale (Shaw, 1982-83, p. 24), non tiene conto che nel catalogo di addebiti a carico dei portatori di *technè* figura appunto la sedentarietà. Del resto, interpretando la qualità di straniero del portatore di *technè*, ho sopra suggerito che essa è costruita su dati complessi, che possono addirittura prescindere da materiali spostamenti.

piano 'ergonomico', su quello etico-societario, e intenda colpire non gli effetti nocivi del fuoco sulla salute, ma il 'tepore' delle botteghe artigiane: un 'tepore' che si traduce sia in un rammollimento del corpo, sia soprattutto in frequentazioni oziose (nel senso moderno del termine) e socialmente riprovate.

Questo atteggiamento negativo verso lo «stare accanto al fuoco» e le sue implicazioni sociali, non mi sembra abbia finora ricevuto molta attenzione. Esso è tuttavia un motivo assai risalente nella cultura greca. In una scena dell'*Odissea* contigua a episodi esaminati nel capitolo precedente, l'ancella infedele Melanto ingiuria il 'mendico' Odisseo che si trattiene troppo a lungo nel palazzo, fra i nobili pretendenti (18.327-31):

Straniero meschino, tu sei colpito nella mente non vuoi dormire in qualche bottega di fabbro, o in qualche cortile, e stai qui a chiacchierare sfacciatamente fra tanti uomini, in cuore non senti disagio...

Le parole di Melanto confermano lo stretto legame fra «starsene accanto al fuoco» e un certo status sociale (e relativa frequentazione): il mendicante dovrebbe dormire nella bottega di un fabbro, non già mescolarsi con i nobili pretendenti³.

Abbiamo già visto come il poeta Esiodo, nelle sue esortazioni ad accudire incessantemente al podere e alla casa, raccomandi (utilizzando un lessico di immagini assai simile a quello di Melanto):

Passa diritto davanti allo sgabello del fabbro, e al suo cortile affollato nella stagione invernale, quando il gelo trattiene l'uomo dai lavori... (*Opere* 493-95).

Già in queste fonti dunque (le più antiche a nostra disposizione), il nesso *botteghe artigiane* → *tepore* → *cattive frequentazioni* è saldamente affermato. La bottega dell'artigiano che lavora col fuoco, e il suo tepore, vengono negativamente connotati come polo di attrazione e di riferimento per sfaccendati, marginali, devianti.

³ Si comprende ora meglio la finezza della precisazione omerica, secondo cui i vestiti che completano il camuffamento di Odisseo da mendico erano «neri d'orrido fumo» (*Od.* 13.435): conseguenza di reiterate ospitalità presso botteghe di fabbri. Per un'altra associazione tra fuoco e mendico cfr. *Od.* 18.27: il mendico Odisseo viene paragonato a «una vecchia accanto al fuoco».

A dodici secoli di distanza da queste fonti, la testimonianza del lessicografo Esichio in proposito è assai suggestiva. Si è già visto come egli spieghi la parola *banaysía*: 'techne che si svolge accanto ai forni'. Questa la spiegazione di *báynoi* (forni):

Báynoi: fornelli e forni. *Taluni anche vi stanno seduti accanto* (Schmidt IV, 366.76).

Il contenuto negativo di *bánaysos* coinvolge dunque un intero modo di vita: non solo di coloro che praticano la techne, ma anche di coloro che li frequentano.

È soprattutto questa cattiva frequentazione che – nel nesso sopra segnalato – viene sottolineata. Si è visto che sia Omero sia Esiodo, nei passi sopra segnalati, fanno riferimento al *cortile* (*lésche*) del fabbro. Su questa parola, ecco la spiegazione di Esichio:

Lésche: assembramento [...] Anche le chiacchiere [...] Anche il luogo pubblico nel quale i mendicanti si trattenevano e discorrevano fra di loro [...] Indica anche le mense comuni, e i discorsi che vi si fanno. Chiamano *léschas* infine i posti dove c'è tepore [*aleinouís*]⁴.

Anche Eustazio, commentando le parole sprezzanti con cui Melanto invita Odisseo a ritirarsi in una bottega, o in un cortile, insiste proprio su questo punto: qual è la frequentazione che si addice a un mendicante?

Melanto lo considera uno che deve giacersi accanto al fornello di un fabbro, ed è come se dicesse: «Se hai freddo, che vantaggio ti viene dal fuoco dei lumi? vattene piuttosto in una bottega di fabbro! se vuoi incontrare degli uomini, nulla da fare per te con i nobili pretendenti, ma devi piuttosto *introdurti nel cortile, e là incontrarti coi tuoi simili*». Il cortile era un luogo pubblico non difeso da porte, dove i mendicanti si raccoglievano, servendosi come rifugio, e dove chiacchieravano, cioè si intrattenevano fra di loro su tutto ciò che a loro naturalmente pareva⁵.

⁴ Nello stesso senso gli scoli PQ a *Od.* 18.329, dove la parola *lésche* viene così spiegata: «Luogo non difeso da porte, pubblico, dove si raccoglievano, dilettrandosi vicendevolmente con discorsi e racconti. Si chiama così da *léchos* (= letto, giaciglio), perché ivi i mendicanti si ponevano a giacere accanto al fuoco». Un altro scolio suggerisce che il nome derivasse dal «conversare [*leschámein*] che vi aveva luogo, vale a dire dalla frequentazione» (QV).

⁵ Eustazio, 1848.64. Che quello della frequentazione (e del corretto livello di frequentazione) sia il tema centrale del commento, è indirettamente confermato da una notazione assai fine di Eustazio, quasi immediatamente successiva al passo sopra citato. Nell'invito di Melanto a Odisseo a non mescolarsi «*sfacciatamente con tanti uomini*» – osserva Eustazio – vi è una sorta di arguzia: «infat-

Tutte queste suggestive testimonianze ci lasciano intravedere, accanto alle forme di partecipazione societariamente apprezzate, modalità di frequentazione, di impiego del tempo, di discorso, che non hanno nulla a che fare con l'«ozio» richiesto al cittadino, e anzi assumono un carattere a esso antitetico, configurandosi come vera e propria *partecipazione deviante*⁶.

È significativo che il polo di riferimento di questa partecipazione sia la bottega del fabbro col suo 'tepure', e il cortile ad essa collegato: un cortile che si affolla di mendicanti e altri marginali, da cui il contadino caro a Esiodo deve assolutamente guardarsi, e «passar via diritto». Non è alle conseguenze fisiche di questo 'tepure' che si bada, ma alle sfere di frequentazione che esso polarizza.

Queste riflessioni sono importanti anche per un altro punto. Si è visto che il fabbro – seppure non elencato esplicitamente da Omero fra i *demioergói* – appartiene tuttavia a questa categoria, mentre il mendico è portatore di una techne non riconosciuta. Avevo allora segnalato che la qualifica di *demioergós* non è segno di eminenza, ma di mera accettazione; sicché, anche se *demioergós* e mendico occupano un posto diverso nella graduatoria delle *technai*, la differenza sostanziale fra loro non è poi così grande. Questi passi confermano tale suggerimento: il cortile e la bottega riuniscono alla rinfusa gli uomini delle *technai*, ai quali – siano essi, o meno, *demioergói* – la Società guarda con diffidenza e ostilità.

3. Il disamore per la Città.

La prima spiegazione addotta da Senofonte per giustificare il disfavore societario verso i portatori di techne (= l'indebitamento che discenderebbe dallo 'stare accanto al fuoco') va

ti, mentre sarebbe stato bene che ella stessa si vergognasse del suo mescolarsi con gli uomini, l'ancella rivolge il biasimo sullo straniero» (1849.6). Melanto è una delle ancelle che amoreggiano con i pretendenti (e che Odisseo punirà con la morte per questa infedeltà): è dunque ella stessa protagonista di una frequentazione indebita, cioè della stessa mancanza da lei dislocata sul mendico.

⁶ Significativo che, ancora nel IV secolo, l'«invalido» difeso da Lisia venga accusato, fra l'altro, di avere fatto della sua bottega un polo di riferimento di sfaccendati e bighelloni d'ogni tipo. Parimenti significativa la difesa, che fa osservare come identica accusa dovesse allora venire rivolta a tutti i *technitai* (*Per l'invalido* [24] 19-20).

dunque letto, piú che in chiave ergonomica, o di 'igiene del lavoro', in chiave etico-societaria. È la frequentazione che ha luogo nelle botteghe artigiane a costituire il vero bersaglio.

La seconda ragione segnalata dallo scrittore (la mancanza di tempo e risorse da parte dei portatori di techne, e l'impossibilità da parte loro di svolgere gli atti dovuti di partecipazione) sembra a prima vista piú valida. Nel IV secolo, possesso dei diritti politici e condizione di portatore di techne non erano piú incompatibili: tuttavia, come testimonia Senofonte, la partecipazione dei technitai al sistema societario e ai sottosistemi con esso coordinati era di fatto bassa o nulla. I portatori di techne «appaiono gente di nessun conto per quanto riguarda il bene degli amici e la difesa della patria». Le parole dello storico suggeriscono dunque, accanto al fenomeno del disprezzo della polis verso i portatori di techne, un fenomeno inverso: il loro disamore per la polis. Era soltanto mancanza di tempo e di risorse?

Un altro passo di Senofonte, tratto dal capitolo successivo della stessa opera, fornisce altre indicazioni su questo distacco affettivo:

... ci siamo trovati d'accordo con le poleis nel biasimare le technai cosiddette banausiche, sembrandoci che danneggino il corpo e snervino l'anima. E questo ci è parso il segno piú sicuro di ciò: se i nemici invadono il paese, e si dividono i contadini e i technitai in due gruppi, chiedendo a ciascuno se intendono difendere il territorio o, abbandonando i campi, assumersi la difesa delle mura, - in tal caso, secondo noi, quelli che lavorano la terra voteranno nel senso della difesa, - i technitai, invece, di non battersi, ma di starsene tranquilli senza fatica e senza rischi, secondo la formazione che hanno ricevuto...

Il passo prosegue con un elogio dell'agricoltura, vista come palestra ideale delle qualità fisiche e dei valori etico-politici che si convengono al perfetto cittadino¹. Ne risulta accentuato in misura schiacciante il disprezzo verso i technitai, che non si impegnano a favore della Città, nota Senofonte, «conformemente alla formazione che hanno ricevuto [*hóper pepáideyn-tai*]».

Di che formazione si tratta? Evidentemente lo storico greco

¹ *Economico* 6.5-7. Ho già detto che quest'opera rappresenta uno dei momenti di piú intensa contrapposizione, all'esperienza delle technai, della pratica dell'agricoltura, ritenuta palestra di virtù civiche.

sta qui riferendosi a un insegnamento 'implicito', seppure profondo, - non certo a precise istruzioni nel senso di un disimpegno, di cui non esiste traccia nelle fonti. Anzi, innumerevoli fonti tecniche (fra cui comprendo, oltre alla manualistica tecnica in senso stretto, e al *Corpus hippocraticum*, autori come Teognide, Pindaro e altri) esortano insistentemente in senso opposto, invitando i portatori di techne a conformarsi alle attese societarie, ad adattarsi alle relative prescrizioni, a partecipare. Sul punto tornerò in seguito; tuttavia la frequenza di queste esortazioni (scritte dalla parte dei tecnici) è un'indiretta convalida dell'opinione di Senofonte, che i portatori di techne non si sentano coinvolti nei confronti della Città. È un fatto di formazione, nota Senofonte, che appare, su questo punto, singolarmente acuto. Vi è infatti qualcosa, nell'esperienza profonda di socializzazione vissuta dagli uomini delle technai, che li porta, singolarmente e nel loro insieme, a non interessarsi della Città.

Questo complesso di elementi illustrato da Senofonte (disprezzo della Città verso i portatori di techne, disinteresse di questi verso la Città) trova un'eco precisa in un episodio raccontato dallo storico Polibio (II secolo). Il riferimento è a Roma e al mondo romano, ma, al di là delle differenze storiche, i meccanismi sociologici che sto illustrando sono comuni alla società antica.

Nel corso della guerra contro i Cartaginesi, il comandante romano Scipione si impadronisce della città di Cartagena, militante in campo avverso. Dopo la conquista, Scipione distribuisce i prigionieri in questo modo: «ordinò prima di tutto che si separassero i cittadini [*politikoús*], uomini e donne e i loro figli, - poi gli artigiani [*cheirotéchnas*]» (*Storie* 10.17.6).

Prima di vedere la sorte diversa di questi due gruppi, soffermiamoci sui termini usati da Polibio. I cittadini sono *politikói*: lo svolgimento dell'attività politica, che è compito esclusivo del cittadino, li caratterizza fin nella designazione che ne fa lo storico antico. Gli artigiani, viceversa, non sono cittadini/*politikói*: la loro designazione, priva di riferimenti alla polis, coglie solo la fisicità della loro attività (*chéir*, 'mano')².

² Che designare i cittadini come *politikói* avesse risvolti ideologici si chiarisce ancor meglio considerando che l'esistenza di una classe di specialisti della po-

Il comportamento di Scipione verso i due gruppi è significativamente diverso:

invitò i cittadini ad essere favorevoli ai Romani, e memori del beneficio ricevuto, e li rimandò tutti alle loro case [...] Agli artigiani Scipione dichiarò che per il momento essi erano *proprietà pubblica* di Roma [*demósioi tes Rhómes*], ma promise che se si fossero mostrati benevoli e diligenti quanto alle loro *technai*, li avrebbe liberati, non appena la guerra contro i Cartaginesi avesse avuto esito favorevole (10.17.7-9).

L'episodio lascia capire come, anche prima della conquista romana, i *technitai* di Cartagena fossero non solo in condizione subordinata, ma anche ben separati dai *politikói* (si pensi alla facilità con cui avviene la divisione fra i due gruppi). Per i Romani, essi sono ora schiavi pubblici, – senza modifiche sostanziali, tuttavia, rispetto alla condizione precedente, che i vincitori si limitano a recepire. Per Roma, come per Cartagena e per ogni città, essi rappresentano qualcosa di sostanzialmente diverso dai 'politici', e vengono considerati solo per l'utilità della loro opera. Soltanto verso i 'politici' sono pensabili comportamenti di magnanimità, o l'esercizio di altre virtù civiche, di cui fa mostra Scipione.

Indifferenti all'esperienza politica, e a quel momento essenziale di essa che è la partecipazione alla difesa, i portatori di *techné* appaiono estranei alla Città, – stranieri in condizione subordinata. Non è un caso che, nello stesso episodio sopra narrato, Scipione, bisognoso di rinforzi per gli equipaggi della flotta, trovi sostanziosi ricambi in un terzo gruppo di prigionieri, composto presumibilmente di schiavi. Se è difficile l'impiego di cittadini, appartenenti al campo avverso, ancora di più lo è il ricorso a portatori di *techné*, che appaiono distaccati, indifferenti a ogni campo. Si vedrà meglio in seguito come questo distacco non sia una risposta al disfavore che la Città mostra verso di loro, ma anzi, un atteggiamento a monte di tale disfavore³.

litica contrapposta a quella dei semplici cittadini era riconosciuta anche a livello lessicale fin dal IV secolo: *políteyómenoi*, *politikói* i primi, *idiótai* i secondi (Morse, 1984).

³ Sul fatto che il terzo gruppo fosse costituito da schiavi, cfr. Walbank, II, p. 217. I rapporti fra partecipazione civica e partecipazione alla guerra sono, nell'esperienza antica, assai più stretti e importanti di quanto non sia finora apparso. Sulla 'incapacità di far guerra' degli uomini delle *technai* tornerò diffusamen-

4. *Technai e lavoro manuale.*

Questo generale disfavore nei confronti dei portatori di *techné* viene solitamente assimilato al disprezzo – anch'esso generalizzato – nei confronti del lavoro manuale. Io ritengo invece che i due fenomeni, pur presentando sovrapposizioni 'di comodo', vadano tenuti distinti, così come si devono tenere distinte le *technai* dal lavoro manuale (o, genericamente, dal 'lavoro').

Si deve riconoscere che l'assimilazione delle *technai* a lavoro manuale sembra a volte autorizzata dalle stesse fonti antiche, e alcune delle testimonianze sopra riportate mostrano oscillazioni terminologiche fra le due sfere. Una di tali oscillazioni, assai vistosa (e non certo l'unica), si incontra nella *Politica* di Aristotele. Il filosofo, trattando delle diverse occupazioni, viene a prendere in considerazione i *chernétes*, 'manovali', e così commenta:

Costoro, come indica da sé la parola, sono quelli che ricavano da vivere dalle mani, e fra di essi vi è il *bánaysos technítēs*. Per tale motivo anticamente i *demiourgói* non partecipavano alle cariche, – prima dell'avvento della democrazia nella sua forma più spinta (*Pol.* 1277a38-b3).

Come si vede, Aristotele comincia a parlare del *bánaysos technítēs* (che indubbiamente svolge attività manuali), per passare subito dopo al *demiourgós*. La sua spiegazione suggerisce che l'atteggiamento negativo verso i *demiourgói*, la mancata concessione dei diritti politici, si fondi sul fatto che essi svolgono lavoro manuale. Tuttavia (cap. 1) questo non valeva per tutti i *demiourgói*: la loro assimilazione ai *bánaysoi technítai* è quindi scorretta¹. Lo stesso filosofo, del resto, in altri passi afferma proprio il contrario.

te in seguito (cap. 1x). Mi limito qui a ricordare, in connessione col mancato utilizzo di *technitai* per la flotta da parte di Scipione, un episodio raccontato da Tucidide: quando la guerra (del Peloponneso) era giunta alle porte di Atene, «più di 20 mila schiavi avevano disertato, e di essi la maggior parte erano *cheirotéchnai*» (7.27.5).

¹ Qui e altrove l'analisi del lessico dei portatori di *techné* è complicata dalla forte tensione ideologica di questo tema. Nel caso di *bánaysos*, è difficile trovarlo usato in contesti affettivamente neutrali, come conferma l'assimilazione forzata compiuta da Aristotele nel passo appena esaminato. Altra spia di questa affettività, la frase finale («... prima dell'avvento della democrazia nella sua forma più spinta...»), formulata con chiaro disappunto dal filosofo.

Uno di essi afferma che il giovane deve coltivare, fra le attività utili, quelle che non rendono *bánaysos* chi le coltiva. Ma cosa si intende precisamente per *banaysía*? La precisazione di Aristotele ristabilisce chiaramente la diversità delle due sfere:

Si devono ritenere banausiche le opere, le *technai* e gli insegnamenti che rendono inadatti alle opere e alle azioni della virtù il corpo o l'anima o l'intelligenza degli uomini liberi. Perciò tutte le *technai* che danneggiano la condizione del corpo le chiamiamo banausiche, come pure i lavori a mercede: infatti rendono la mente priva di ozio [*lácholon*] e meschina (Pol. 1337b8-15).

Il passo ammette esplicitamente l'esistenza di *technai* non banausiche, vale a dire, non dannose al corpo e alle capacità etico-intellettuali. Il fatto che il disfavore riguardi *tutte* le *technai* richiede allora spiegazioni diverse da quelle che valgono per il lavoro fisico².

Un altro passo approfondisce ulteriormente la differenza fra le *technai*, da un lato, e le altre attività socialmente sfavorite, dall'altro:

Tra le attività, quelle con il massimo contenuto di *techne* [*technikótatoí*] sono quelle in cui il caso ha un campo minimo; le più banausiche, quelle che più deformano il corpo; le più servili, quelle che si fondano massimamente sull'uso del corpo; le più ignobili, quelle che in misura minima richiedono virtù (Pol. 1258b35-39).

Anche in questa classificazione le attività a massimo contenuto di *techne* si distinguono nettamente da quelle più banausiche, o più servili, o più ignobili, che sono invece in tendenziale sovrapposizione fra loro. Per fare ciò, è vero, Aristotele connota di moderno senso tecnico la sfera delle *technai*: definendola come quella in cui «il caso ha un campo minimo», fa ricorso a un criterio raffinato e 'scientifico', soprattutto in confronto alla sommarietà con cui vengono definite le altre tre sfere. E tuttavia è significativa l'assenza, dalla menzione delle *technai*, di qualsiasi notazione lavorativa³.

² Nella *Vita di Cimone*, Plutarco, parlando del pittore Polignoto (ovviamente, un *technites*) che decorò il portico Pecile ad Atene, aggiunge significativamente: «Polignoto non era un *bánaysos*, e il portico lo dipinse non per mercede, ma gratuitamente, per ambizione di onori nei confronti della Città» (Cim. 4.7). Qui sembrerebbe caratteristico del *bánaysos* il fatto di non lavorare che per mercede, e di essere indifferente alla prospettiva di acquisire onori e meriti nei confronti della Città: prospettiva cui invece (come meglio vedremo in seguito) erano sensibilissimi i portatori di *techne*.

³ Nell'*Aiace* di Sofocle, l'arciere Teucro (v. 1121) afferma di possedere «una

Ho finora mostrato che né i *demiourgói*, né i *technítai* possono essere confusi con i *bánaysoi*; ma nemmeno i *bánaysoi technítai* possono identificarsi, puramente e semplicemente, col lavoro manuale. Così, esaminando il lavoro svolto dietro retribuzione, Aristotele fa questa distinzione:

una parte riguarda i *bánaysoi technítai*, - l'altra coloro che, privi di *techne*, possono sfruttare soltanto il corpo (Pol. 1258b25-27).

È un'altra conferma del fatto, suggerito nel modello qui proposto, che esistono sfere di lavoro non riconducibili alle *technai*⁴. Nessuna coincidenza dunque tra le due sfere: benché molte volte un'assimilazione in tal senso sia presente nelle stesse fonti antiche, passi come quelli appena citati mostrano, per il loro elevato tenore analitico, che l'assimilazione altrove compiuta obbedisce a prevalenti ragioni affettive.

Proprio come la sfera delle *technai* non coincide con quella del lavoro manuale, anche il disfavore verso le *technai* è cosa diversa dal disprezzo verso il lavoro manuale.

Il passo più significativo in tal senso si legge in un'altra sezione della *Politica*, dedicata all'analisi della tirannide. Il tiranno, fa osservare Aristotele, per conservare il più possibile il suo potere, deve cercare di assomigliare a un re, e, come un re, mostrare di prendersi cura della cosa pubblica. Egli deve

far vedere in primo luogo che si interessa del denaro pubblico, non sperperandolo in donazioni che provocano il risentimento del popolo, prendendo dalla gente che lavora e fatica incessantemente e dandone a profusione a cortigiane, ospiti forestieri e *technítai* (Pol. 1314a40-b4).

Molti elementi di questo passo erano arcaici rispetto al tempo in cui Aristotele scriveva; la loro ripresa obbedisce prevalentemente a impulsi affettivi che il tema trattato sollecita al filosofo. Le sue parole recuperano, con la vivezza di uno slogan polemico, un'immagine di portatore di *techne* non ancora in-

techne non banausica» (quella dell'arco, appunto). Qui *banaysía* viene forse inteso come scarsità di contenuto tecnico, magari nel senso precisato da Aristotele nel passo appena citato; non vi è dubbio infatti che, nel tiro con l'arco, «il caso ha un campo minimo».

⁴ Così come non tutte le *technai* originarie sono confluite nella sfera del lavoro. Cfr. anche Pol. 1254b17-19.

serito nei circuiti economici della polis, ma piuttosto fornitore di oggetti preziosi e finemente lavorati per il palazzo del signore, con cui è, evidentemente, in rapporti particolari⁵.

Al portatore di *techne* così raffigurato, Aristotele contrappone «la gente che lavora e fatica incessantemente» (*ergazoménon kái ponoúnton glíschros*). Si tratta di una categoria definita affettivamente, non certo sociologicamente, e tuttavia contiene un'indicazione importante: il *technites* viene non già assimilato, bensì *contrapposto* a coloro che 'lavorano'.

L'attività del *technites*, non è dunque essa stessa 'lavoro'? Le parole di Aristotele suggeriscono (in linea con le ipotesi qui proposte) che vi siano stati, nella storia della Città, dei momenti di scarsa legittimazione dell'attività dei *technitai*; che la loro opera non si sia sempre collocata pacificamente nella categoria del 'lavoro' societariamente riconosciuto.

Quanto alla gente che «lavorava e faticava incessantemente», - a che lavori era addetta? Non si può pensare senz'altro all'agricoltura, perché Aristotele non avrebbe in tal caso mancato di riattivare qui la contrapposizione fra uomini delle *technai* e agricoltori che propone altrove. Se, da un lato, erano attività che non corrispondevano all'esercizio di una *techne*, dall'altro è difficile immaginare che non fossero lavori manuali. Il fatto che Aristotele (molto fuggevolmente, per altro) si schieri dalla loro parte contro i *technitai*, mostra che *il suo disfavore verso il lavoro manuale è di tipo diverso rispetto a quello verso i portatori di techne*.

Va ancora sottolineata l'equiparazione dei *technitai* a gruppi sociali (cortigiane, stranieri) che, per il fatto di essere ai margini della comunità, o fuori di essa, sollevavano animosità in tutto il corpo sociale. Aristotele, per stigmatizzare ulteriormente i *technitai*, non disdegna qui il ricorso a stereotipi popolari nei confronti di gruppi sociali⁶ che erano bersaglio tra-

⁵ Questi oggetti sono *agálmata* (così detti per il diletto che il loro pregio suscita, da *agállomai*, 'mi rallegro'), o *dáidala* (così detti in riferimento all'alto impegno tecnico, 'dedaleo', della loro fattura). Per un approfondimento di queste due designazioni dell'oggetto 'tecnico' mi limito a rimandare a Gernet, 1948, pp. 97 sgg. e Frontisi-Ducroux, 1975, pp. 45 sgg. Questi oggetti appaiono forse alla percezione comune (che qui Aristotele richiama) come frutto di un'attività fuori di ogni previsione e controllo, qual è appunto quella del portatore di *techne*; di qui, probabilmente, la contrapposizione con il lavoro «incessante» della gente comune.

⁶ Per alcune di queste stereotipie, cfr. Plutarco che biasima «... gli sciocchi,

dizionale di ostilità. Nella stessa prospettiva, aveva poco sopra sbrigativamente affermato che «la maggior parte dei *technitai* è ricca»⁷.

Il *technites* ricco; il *technites* associato al tiranno, e contrapposto alla gente che lavora e fatica incessantemente: ne emerge un quadro assai diverso dagli schemi di stratificazione tradizionali fra gli studiosi, che assimilano tout court i portatori di *techne* alle classi economicamente subordinate. Trasversale a parametri economici, il fenomeno *techne* è del resto trasversale alla stessa nozione di classe. Fenomeno societario le classi, - pre-societario le *technai*: uomini delle *technai* figurano in tutte le classi sociali, anche se la loro subordinazione alla Città troverà presto un agevole contenitore nella stratificazione intra-societaria.

In conclusione: anche se gli stessi autori antichi si servono a volte del disprezzo verso il lavoro manuale per colpire le *technai*, il disfavore verso i portatori di *techne* va considerato fenomeno sostanzialmente diverso dal primo. Il disprezzo verso il lavoro manuale è un fenomeno *sociale*, - nel senso che sorge *nella* Società già avviata, e varia di forma e di intensità col variare di alcune condizioni sociali generali (tipicamente, i rapporti fra le classi). Il disfavore verso le *technai* e i loro portatori è invece un fenomeno *societario*, - attiene cioè ai processi e ai meccanismi costitutivi della Società, rappresentando in essa (come già si è visto, e meglio si vedrà in seguito) una sorta di invariante, indipendente anche dai rapporti di classe⁸.

che fanno un insulto di 'mendico', 'calvo', 'piccolo', 'straniero' e 'meteco'. Ma quelli che non si lasciano trascinare da ciò, ammirano i buoni, siano essi poveri, stranieri o esuli» (*de exilio* 607A). Quanto all'atteggiamento verso le cortigiane, già il poeta Archiloco (VII secolo) aveva lamentato che «... spesso le ricchezze raccolte con molte fatiche, un soldo alla volta, si dileguano nel grembo di una cortigiana...» (fr. 91 Lasserre-Bonnard = 142 Bergk).

⁷ *Pol.* 1278a24-25. Plutarco, illustrando le misure contro il lusso adottate da Licurgo a Sparta, nota con disprezzo che bastò che sparisse il denaro circolante perché sparissero tutti i *technitai* (*Licurgo* 9.4-6).

⁸ Come si è detto, su entrambi i punti la posizione generalmente condivisa va in senso opposto. Così Murakawa, nel suo noto saggio, mescola strettamente le vicende dell'uno e dell'altro disfavore, e suggerisce un'emergenza post-omerica del disfavore verso i portatori di *techne* (1957, pp. 401-2, 407; sulla stessa linea cfr. Eckstein, 1974, pp. 32, 36-37). Anche Weber riteneva «di gran lunga più probabile» l'ipotesi che l'ostilità verso i portatori di *techne* fosse un fatto sopraggiunto nella storia della Società (anzi, dello Stato): questi fenomeni, «che talvolta

Ad esempio, nei poemi omerici, il paradigma di controllo sociale nei confronti dei portatori di *technè* è ben presente, come mostrerò nei capitoli successivi; e tuttavia l'atteggiamento omerico verso il lavoro manuale è singolarmente positivo. Odisseo costruisce con le sue mani il letto che dividerà con Penelope; abbatte i tronchi e fabbrica la scialuppa che gli permetterà di lasciare l'isola della ninfa Calipso; sfida un nobile pretendente ad essere più bravo di lui nel falciare e nell'arare. Sono altrettanti lavori manuali, che vengono assunti dagli eroi omerici senza ombra di imbarazzo. Un lavoro manuale in Omero appare negativamente connotato solo quando venga svolto non per se stessi, ma in una prospettiva di servizio altrui⁹.

Viceversa, parecchi secoli più tardi, mentre il paradigma di controllo sociale sulle *technai* resterà sostanzialmente immutato, la considerazione verso il lavoro manuale sarà diventata estremamente negativa, indipendentemente dal fatto di svolgerlo per se stessi: perfino nell'apprendimento della musica, effettuato per piacere personale, verranno individuate, con biasimo, caratteristiche di manualità (*cheiourgía*), e si sosterrà che essa rende *bánaysos* chi la pratica¹⁰.

La storia del disprezzo verso il lavoro manuale (che non rientra nell'ottica di questo libro) si svolge dunque autonomamente rispetto a quella del disfavore verso i portatori di *technè*. Ci potranno essere parallelismi o sovrapposizioni parziali,

vengono riferiti a un originario impiego da parte dello Stato, o ad una schiavitù di Stato, di tutti i *demiourgoi*, appartengono invece all'organizzazione militare della polis» (1909, p. 107). Ancora: l'attacco alle *technai* che si verifica nel V secolo viene esclusivamente ricondotto al mutare dei rapporti di classe e a reazioni al maggior peso assunto, nella polis, dalle classi tecniche (per esempio De Fidio, 1971, p. 261). Opera qui l'assimilazione sopra criticata dei portatori di *technè* alle classi subordinate, in linea con la concezione che identifica le *technai* con il lavoro manuale.

⁹ I passi relativi agli esempi citati si leggono in *Od.* 23.189-201; 5.243-61; 18.366-75. «Il criterio di onorabilità non sta, in effetti, nella natura del lavoro svolto, ma nello spirito con cui è svolto: lavoro onorevole, se intrapreso non solo come distrazione o come gioco, ma anche per rispondere a un desiderio o bisogno personale, o per soddisfare un amico; lavoro degradante, se intrapreso su ordine o dietro richiesta altrui, al fine di ottenere una retribuzione concordata o lasciata alla generosità del cliente» (Aymard, 1943, p. 141).

¹⁰ Testimonianze in Aristotele, *Pol.* 1339b7-10 e 1341b13-18. Il filosofo corregge sì questa posizione estrema, ma parzialmente: solo finché il giovane è nella prima età conviene che pratichi la musica; «in età più matura, si astengano da queste opere e possano giudicare le belle melodie e goderne correttamente, grazie allo studio avvenuto in gioventù» (*Pol.* 1340b37-39).

– ma l'opposizione verso i *technitai* assume sempre forme autonome. Ciò discende dal fatto che tale opposizione non è sorta nella Società già funzionante, ma contestualmente ad essa. L'ostilità verso le *technai* e i loro portatori è risalente quanto la Società: è, per la Società, un dato *originario*.

5. *Progetti di soluzione del problema dei technitai.* *La proposta di Falea.*

Abbiamo finora passato in rassegna una serie di fonti che testimoniano, su di un arco millenario, l'esistenza di un diffuso sfavore sociale nei confronti dei portatori di *technè*. Il valore di queste testimonianze è direttamente documentario: informano di uno stato di cose, di cui l'antico autore si limita a prendere atto (per lo più in termini di consenso).

Altre testimonianze, che prenderemo ora in esame, hanno carattere direttamente propositivo: sono il risultato di una riflessione organica ed esplicita, da parte dei loro autori, sui problemi della polis, e sulla sistemazione ottimale da dare, al suo interno, ai portatori di *technè*. Anche queste riflessioni hanno elevato valore documentario. Intanto, non esprimono solo il pensiero del loro autore, ma sono anche il frutto di un rispecchiamento. Inoltre la pretesa normativa, *de jure condendo*, in esse contenuta, ha evidentemente comportato a monte un'attenzione più sistematica e profonda; donde la possibilità, per noi, di cogliere meglio il problema.

Esamineremo qui alcune proposte sulla posizione da assegnare ai *technitai* nella Società: quelle di Falea, di Platone e di Aristotele. L'esame degli ultimi due è suggerito dalla viva attenzione che hanno rivolto a questo tema, e dalla ricchezza di testimonianze in nostro possesso. Su Falea restano invece pochissime testimonianze¹, ma l'esame delle sue posizioni è assai significativo alla luce del modello qui proposto.

Falea era originario di Calcedone, città che subì in quel periodo (fine V secolo - inizi del IV) l'influenza di Sparta. Aristotele, passando in rassegna diverse proposte di costituzione po-

¹ L'unica informazione su Falea ci viene infatti da Aristotele, che gli dedica il cap. 7 del libro 2 della *Politica*.

litica avanzate da vari autori, ce lo presenta come un pioniere e un paladino dell'eguaglianza fra i cittadini di una polis:

Alcuni ritengono che l'essenziale sia dare buone disposizioni in materia di sostanze famigliari, perché è a questo proposito, dicono, che nascono tutte le sedizioni. Perciò Falea di Calcedone per primo introdusse questo principio: egli sostiene che i possedimenti dei cittadini devono essere eguali... (*Pol.* 1266a37-40).

Aristotele non dice molto sui modi in cui Falea pensava di realizzare tale eguaglianza: sembra che Falea ritenesse l'introduzione del principio egualitario non difficile nelle poleis in corso di formazione, «più laborioso invece, in quelle già fondate: comunque tale eguaglianza si sarebbe ottenuta ben presto se i ricchi davano la dote e non la prendevano, e, a loro volta, i poveri non la davano ma la prendevano» (1266b1-5).

Avaro di notizie dirette su Falea, Aristotele dedica invece molto spazio a criticare la nozione di eguaglianza da lui proposta. Così, fa osservare il filosofo, è inutile introdurre l'eguaglianza dei possedimenti se non si impone a tutti un eguale numero di figli: in caso contrario, la generazione successiva si troverebbe nuovamente alle prese con possedimenti diseguali. Inoltre, non basta rendere eguali le proprietà, – occorrerebbe rendere eguali anche i desideri dei cittadini, e così via. Non è tuttavia il merito delle critiche di Aristotele che qui ci interessa², quanto la loro insistenza: a tale insistenza doveva probabilmente corrispondere un'affermazione parimenti insistita e radicale del principio di eguaglianza da parte di Falea.

A chiusura del capitolo, e quasi incidentalmente, Aristotele ci informa che, secondo Falea,

tutti i technitai devono essere proprietà pubblica [*demósioi*], e non rientrare invece fra le componenti della polis (1267b15-16).

La soluzione, suggerita da Falea, al problema del posto da dare ai technitai nella polis è dunque radicale: devono essere schiavi pubblici, *demósioi*, come saranno *demósioi* i technitai di Cartagena conquistata da Scipione (§ 3).

Questa posizione di Falea ha destato sorpresa e imbarazzo nei moderni commentatori: come può un paladino dell'egua-

² Il senso della critica aristotelica è che Falea propone un'eguaglianza non già proporzionale, ma rigidamente aritmetica; così Lana, 1950, p. 225.

litarismo proporre una soluzione così dura per i technitai, vale a dire (questo l'assunto di fondo), i rappresentanti di una classe inferiore? Si è andati così a indagare sui possibili interessi di classe di Falea, vedendovi un privilegiamento della classe dei piccoli proprietari terrieri, o magari un atteggiamento copertamente oligarchico, ispirato all'influenza spartana allora assai viva. Si è anche definito «illusorio» il suo egualitarismo³.

Ho già segnalato la convenienza di uscire dalla consueta assimilazione dei portatori di techne alla classe subordinata, al 'popolo'; aggiungo ora (e vi tornerò lungamente in seguito) che anche l'associazione fra egualitarismo e classi subordinate è fenomeno moderno. La retroproiezione di queste nozioni sulla società antica impedisce di comprendere una serie di fenomeni e testimonianze, quale appunto quella relativa a Falea. Il cui egualitarismo fu non solo autentico, ma un egualitarismo 'originario', colto nella sua forma più pura: di *valore societario*, non già di valore dell'una o dell'altra classe. La nozione di eguaglianza in Grecia, infatti (cfr. cap. v), non è prerogativa di alcuna classe sociale particolare, ma è valore *trasversale a tutte le classi*. Come vedremo, l'Eguaglianza attiene ai meccanismi e ai processi *costitutivi* della Società, ed è stata affermata, in un certo senso, proprio contro l'esperienza originaria delle technai.

Per questo, se è corretto cercar di inquadrare la posizione di classe di Falea, come di chiunque altro, ci si deve anche chiedere se essi non parlino, in certi casi (come qui Falea), in nome non di una specifica classe sociale, ma della Società tout court.

In difesa della Società, e dell'Eguaglianza su cui essa si fonda, Falea propone per i technitai una condizione duramente subordinata, di schiavi pubblici. Non esiste alcuna incongruenza fra tale proposta e il suo insistito egualitarismo: si può semplicemente notare, come sopra ho fatto, che esso appare nella sua veste 'originaria'. Altre posizioni (fra cui quella illustrata nel mito del *Protagora*, che analizzerò lungamente) configureranno un controllo sugli uomini delle technai attraverso il loro inserimento normativo nel circuito societario dell'eguaglianza; la posizione di Falea, ancora intensamente 'arcaica',

³ Così Lana, 1950, p. 221. Di un antidemocraticismo di fondo aveva già parlato Nestle (1938, c. 1659), e prima ancora Pöhlmann (II, pp. 5-6). Assai riduttivo dell'egualitarismo di Falea, Pöhlmann ne fa una pesante lettura 'di classe', attribuendogli infine il merito di avere forse anticipato, in questo quadro di schiavitù statale del singolo, lo stato socialista dell'avvenire (pp. 9-10).

evoca la durezza e l'antagonismo con cui il principio di Egualianza fu affermato, dalla nascente Società, contro gli uomini delle *technai*.

6. *Il modello platonico della «Repubblica»: l'inferiorità naturale dei portatori di techne.*

In nessun altro scrittore dell'antichità i riferimenti alle *technai* sono così numerosi come in Platone. Nei suoi dialoghi, egli attinge infinite volte all'esperienza dei tecnici, e alla pratica delle *technai*, per istituire parallelismi o opposizioni rispetto ad altri aspetti dell'esperienza umana (la vita etica, la partecipazione politica, l'esercizio della conoscenza) su cui sta in quel momento riflettendo.

Basterebbe la frequenza e la ricchezza di tali richiami a suggerire che non siamo in presenza di semplici 'esempi': d'altronde, il polo di tensione che le *technai* rappresentavano non consentiva certo di servirsene come di un campo di riferimenti neutralmente descrittivi. Per tutta l'antichità, occuparsi delle *technai* significò prendere posizione nei confronti di esse, – e Platone più di ogni altro possedeva un modello normativo di *techne*, la cui presentazione viene rinnovata in numerosi dialoghi (ovviamente, con evoluzioni da un dialogo all'altro).

Una parte di tale modello riguarda appunto la posizione dei portatori di *techne* nella Società. Anche su questo problema particolare Platone propone innumerevoli spunti; in due dialoghi, tuttavia (la *Repubblica*, dialogo della maturità, e le *Leggi*, l'ultima opera platonica), tale problema viene affrontato in modo più sistematico. Si tratta, in entrambi i casi, non di descrizioni di società esistenti, ma di raffigurazioni di società ideali, di 'utopie', in un certo senso, così come era utopica la proposta di Falea¹. Tuttavia, ai fini della costruzione di un

¹ In tali costruzioni 'utopiche' Platone dedica ai meccanismi sociologici di funzionamento di queste città immaginarie un'attenzione così accurata, e una sensibilità sociologica così raffinata, che ho preferito parlare, nel titolo dei paragrafi, di 'modello'. Nell'illustrare tali modelli, lascio ovviamente al lettore, nella maggior parte dei casi, l'apprezzamento dell'inevitabile scarto fra processi reali e intenzionalità ideologica dello schema normativo cui l'autore si ispira. Irrilevante mi sembra, in particolare, la differenza di 'gradi di libertà' con cui, da un modello all'altro, Platone fissa i dati di base (collocazione geografica, condizione dei terreni, provenienza degli abitanti, ecc.), – libertà maggiore nella *Repubblica* che nelle *Leggi* (cfr. invece Morrow, 1960, pp. 10-12).

modello, il materiale utopico non è meno prezioso di quello strettamente storico: le certezze, le aspettative, i timori che ogni raffigurazione ideale rivela, sono altrettanto utili di dati storicamente più oggettivi.

Cominciamo dal primo dei due dialoghi qui esaminati, la *Repubblica*, e precisamente da un lungo passo del libro III. Arrivato al momento di illustrare la condizione delle diverse classi presenti nella Città perfetta (fra cui la classe dei portatori di *techne*), Socrate, il personaggio principale del dialogo, si mostra ai suoi interlocutori assai imbarazzato². Si tratta di raccontare, dice Socrate, una grossa menzogna, ma una menzogna a fin di bene, che deve essere creduta da tutti coloro che vivono nella polis: dai governanti, ma soprattutto dai governati. È una menzogna che riguarda il momento delle origini di queste diverse classi sociali: sia il rapporto di ciascuna classe con la terra su cui vive (la polis), sia la posizione originaria di ogni classe rispetto alle altre.

La menzogna sulle origini, quando Socrate trova finalmente il coraggio di illustrarla, è la seguente: *tutti* i cittadini, governanti e governati, hanno avuto un'origine *comune*; tutti sono sorti, già plasmati da un dio, e interamente formati, dalla terra su cui vivono. Essi devono quindi (ecco il bene che si trae dalla menzogna...) sia difenderla come se fosse una madre, sia «considerare gli altri cittadini come fratelli, in quanto anch'essi "nati dalla terra"...» (*Rep.* 414e).

In cosa consiste, più precisamente, la 'menzogna' contenuta in questo racconto? Le risposte possibili sono tre: nel fatto di *nascere dalla terra*, – che era tuttavia un tratto mitico-legendario non eccezionale (il nazionalismo ateniese, per esempio, segnalava appunto che i suoi cittadini erano nati dal suolo dell'Attica); nel fatto di nascere *già interamente formati*, – ma questo, nel vissuto greco delle (possibili) origini, era tratto ancor meno straordinario del precedente; finalmente, nel postu-

² Tutto il passo (*Rep.* 414b-415d) in cui Socrate spiega le sue pretese esitazioni (e i relativi commenti degli interlocutori) contiene un'analisi assai fine, seppure implicita, sulla manipolazione politica del mito. Esso è inoltre, per la sua vivezza, un chiaro esempio di quella 'grazia' che già gli antichi riconoscevano a Platone, il quale «per la potenza del suo pensiero, da un lato battaglia con le idee, dall'altro fa muovere come su di un palcoscenico i personaggi»; così San Basilio Magno, *Epist.* 135 (Migne, *Patrologia Graeca* 32.572).

lare un'origine *comune* alle diverse componenti della polis, compresi i portatori di *technè*. È questa la menzogna che Socrate esita a raccontare: di fatto, sembra prevalere nella cultura greca la persuasione che gli uomini delle *technai* abbiano un'origine non già comune agli altri, ma diversa.

Affinché una menzogna di questo tipo potesse convincere tutte le parti della polis a farne gli interessi, e a difenderla, essa non doveva apparire troppo spinta: ignorare o negare ogni diversità fra i portatori di *technè* e le altre componenti l'avrebbe resa non credibile. Per questo Socrate, nel seguito del racconto, si impegna in una spiegazione che, pur salvaguardando la pretesa comunanza d'origine, dia ragione delle differenze. Ed è significativo, come vedremo subito dopo, che tali differenze siano *naturali*: non già il frutto di vicende storiche della polis, ma qualcosa che attiene al momento originario. Ecco il proseguimento del mito:

Ascolta anche il resto del mito. Continuando il racconto, diremo loro così: voi, quanti siete nella polis, siete tutti fratelli, ma la divinità, mentre vi plasmava, a quelli tra voi che sono idonei [*bikanóti*] al governo mescolò, nella loro generazione, dell'oro, e perciò altissimo è il loro pregio; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri *demiourgoi*... (415a).

La polis illustrata in questo racconto mitico è dunque stratificata in tre classi: la prima, costituita dai guardiani che hanno compiti di governo; la seconda, dai guardiani ausiliari, che hanno compiti di guerra e difesa della polis; la terza, finalmente, dagli agricoltori, che provvedono al nutrimento, e dai *demiourgoi*, che forniscono i beni e le prestazioni di cui la polis abbisogna³.

L'interesse di questo mito per il presente discorso non consiste nel ribadire la subordinazione dei *demiourgoi*, bensì nel mostrare come tale subordinazione riposi su di un fatto *naturale*, non già sociale: non è la storia della polis, ma la diversa composizione 'biologica' (ferro e bronzo) dei *demiourgoi* a giustificare la posizione subordinata. L'appartenenza a una delle tre classi è determinata dalla costituzione originaria degli indi-

³ Nella città raffigurata nella *Repubblica* (contrariamente a quella che vedremo nelle *Leggi*) non appare dunque alcuna alterità fra portatori di *technè* e agricoltori.

vidui, dalla loro natura: le classi evidenziate da Platone hanno cioè un senso assai più naturale che sociale⁴.

Nonostante la menzogna sulla comune origine, la raffigurazione della *Repubblica* finisce dunque per riconoscere l'originarietà (questo il senso che ha qui la 'naturalità') delle differenze che si osservano tra figure sociali fondamentali. Nello stesso senso – richiamando 'naturali', originarie diversità – si pronunceranno, come vedremo, molte altre fonti.

Testimonianze di questo tipo hanno spesso la funzione ideologica di giustificare, attraverso il richiamo all'inattaccabile momento delle origini, la condizione attuale di subordinazione dei portatori di *technè*. Ma non può essere completamente disatteso il loro messaggio diretto: che cioè tale subordinazione non sia un fatto sopraggiunto nella storia della Società, bensì un dato originario alla Società. Ma su ciò torneremo. Concludiamo ora l'analisi del modello della *Repubblica* osservando come la differenza fra le tre classi si manifesti anche nelle virtù che ciascuna possiede.

Se una polis è perfettamente buona, afferma Platone, le sue virtù sono Sapienza, Coraggio, Temperanza e Giustizia. Ebbene, come sono distribuite tali virtù? La Sapienza, *sophía*, è distribuita in via specializzata: unico detentore è la classe dei guardiani governanti⁵. Lo stesso vale per il Coraggio, *andréia*, assegnato a quella parte dei cittadini che scende in campo in difesa della polis, – vale a dire la classe dei guerrieri. Mentre Sapienza e Coraggio si trovano allocate in parti specifiche della polis, Temperanza e Giustizia appartengono invece a tutti i

⁴ Questa differente composizione si ripresenta ovviamente nei figli dei 'nati dalla terra', e i governanti dovranno continuare a tenerne conto. Sicché, nel caso (che Platone sembra ritenere poco probabile) che fra i figli dei guardiani se ne trovi qualcuno «che ha in sé, alla nascita, bronzo o ferro», Platone raccomanda solennemente «di non averne alcuna pietà, ma di usare alla natura il riguardo dovute, e di respingerlo fra i *demiourgoi* e i contadini»; vanno invece «innalzati» alla classe dei guardiani i bambini che, pur nati da *demiourgoi* e agricoltori, hanno in sé dell'oro (*Rep.* 415bc).

⁵ A evitare ogni dubbio che di questa Sapienza possano essere portatori anche i gruppi inferiori, Platone precisa che essa non va confusa con il sapere dei falegnami diretto a produrre buoni manufatti di legno, né con quello degli artigiani del bronzo, né con quello dei contadini. Si tratta invece della Sapienza «che provvede non a elementi particolari della polis, ma alla polis nel suo insieme, per stabilire come possa meglio disporsi sia internamente, sia nei rapporti con altre polis» (*Rep.* 428b-d). Si ha qui un esempio di quella contrapposizione del sapere delle *technai* alla sapienza generale sopra segnalata (cap. I, § 1).

suoi componenti, compresi agricoltori e *demiourgoi*⁶. Un breve esame del contenuto di queste due virtù è sufficiente a capire il significato di tale estensione. La Temperanza (*sophrosyne*) è «una sorta di ordine e di continenza di piaceri e di appetiti»⁷: tipica virtù 'passiva' (quantomeno nella recezione platonica), essa serve da freno a pulsioni che, non controllate, potrebbero avere conseguenze negative. Si comprende quindi come questa virtù debba essere condivisa anche dalle classi inferiori, che a tali pulsioni sono indubbiamente più esposte⁸.

Quanto a Giustizia, *dikaiosyne* (l'altra virtù proposta a tutti), il significato generale di controllo sociale che essa ha (non solo in Platone) è qui ancora più netto, fino a diventare elemento di conservazione dello status quo. Essa è infatti

la virtù presente nel fanciullo, nella donna, nello schiavo, nel libero, nel *demiourgos*, nel governante e nel governato, in base alla quale ciascun individuo esplica il proprio compito senza invece attendere a molte cose (*Rep.* 433d).

Giustizia, in altri termini, significa qui svolgere il proprio ruolo restando nei suoi contorni societariamente riconosciuti senza invadere la sfera altrui⁹. Giustizia significa accettare e

⁶ Vi è un'analogia fra questa coppia di virtù e la coppia Rispetto-Giustizia, - anch'essa (come vedremo nell'analisi del mito del *Protagora*) normativamente presente in tutti i membri della Società. Tuttavia l'uso di *dikaiosyne* (anziché di *dike*) coglie qui assai meglio il versante individuale della giustizia.

⁷ *Rep.* 430e. Dopo avere paragonato la Temperanza a una sorta di armonia, Platone afferma che essa (a differenza di Sapienza e Coraggio, che sono virtù esclusive a *parti* della polis), «si estende alla polis tutta intera e fa cantare insieme, all'unisono, su tutta la scala, i più deboli, i più forti e i mediani, li voglia tu classificare così in base all'intelligenza o al vigore o al numero o ai denari o a qualunque altro simile criterio» (431e-432a).

⁸ Si legga questo passo, riferito esplicitamente alla classe che qui ci interessa: «E perché, secondo te, il lavoro meccanico [*banaysia*] e la tecnica manuale [*cheirotechnia*] comportano disprezzo? Potremo dire che ce ne sia una altra ragione se non che si ha per natura tanto debole la parte migliore da non riuscire a comandare alle proprie interne creature, ma da servirle, e si possono solamente apprendere i vari modi di blandirle?» (*Rep.* 590c).

⁹ Platone sta qui utilizzando il meccanismo sociologico della interiorizzazione di norme e valori nella personalità (dopo avere utilizzato quello della loro istituzionalizzazione nella società). Tuttavia, scaricare sul singolo cittadino la responsabilità del mantenimento dello status quo è anche indice di una caduta di tensione sociologica, - come se Platone, non fidandosi completamente delle capacità della divisione del lavoro di assicurare il controllo sociale, ricorresse a una garanzia aggiuntiva, ma estrinseca, perché di un altro livello: l'impegno, per ogni cittadino, a non uscire dal proprio ruolo. Cadute del genere (sempre in tema di divisione del lavoro) si osservano anche in Aristotele: assai caratteristica quella segnalata alla nota 3 (p. 73).

implementare la divisione del lavoro su cui è fondata la polis: ogni tentativo di modificare tale divisione del lavoro, di alterare la distribuzione dei ruoli, - ogni mobilità, è 'ingiustizia'¹⁰.

Nel modello di Città proposto nella *Repubblica* i *demiourgoi* sono dunque in condizione nettamente sfavorita (insieme con gli agricoltori) anche per quanto riguarda le virtù possedute, - vale a dire, i modelli normativi attraverso cui si incanala la loro identità. Anche questa diversità delle virtù prescritte, ovviamente, poggia su basi 'biologiche', che sottolineano la naturalità (intesa come 'originarietà') di tale condizione.

7. Il modello platonico delle «Leggi»: l'estraneità dei portatori di techne alla polis.

Se il modello della *Repubblica* è sfavorevole ai portatori di techne, quello proposto nelle *Leggi* è di gran lunga più duro. Opera insieme assorta e disincantata, frutto della tarda vecchiaia di Platone, le *Leggi* mostra un apprezzamento della divisione del lavoro come fonte di controllo sociale assai minore rispetto a quello mostrato nella *Repubblica*, e una ridotta fiducia nei processi di interiorizzazione della norma da parte di ogni individuo. Il minor affidamento su queste forme di controllo potrebbe spiegare il ricorso a modalità più dure di controllo diretto sui portatori di techne¹.

Nella *Repubblica*, pur avendo una posizione subordinata, i *demiourgoi* fanno parte della città: ne fanno parte fin dalle origini, in modo costitutivo. Sono nati intrisi di metalli non no-

¹⁰ È ingiustizia «l'attendere a troppe cose e lo scambiarsi di posto dei tre generi così esistenti» (*Rep.* 434bc). Naturalmente è assai più grave l'ingiustizia/mobilità inter-classi che quella intra-classe: nella precisa esemplificazione platonica, il falegname che si dedichi alla techne del calzolaio, o che pratici queste due *technai*, reca alla polis un danno minore che non colui che «essendo per natura un *demiourgos* [...] tenta di assumere l'aspetto del guerriero; o un guerriero quello di consigliere e guardiano, pur non essendone degno» (434a-c). Non viene invece trattato il caso di tentativi di mobilità in senso discendente (di cui si parlerà invece esplicitamente nelle *Leggi*), ma anch'esso è evidentemente da ritenersi ingiustizia.

¹ Cambiano segnala giustamente la differenza di trattamento della divisione del lavoro nelle *Leggi* rispetto alla *Repubblica* (1971, pp. 243, 247), soffermandosi tuttavia sulle funzioni 'produttive' della divisione del lavoro, non su quelle di controllo sociale.

bili, è vero, ma dalla stessa terra che ha generato anche gli altri. Si sa da dove vengono: la loro storia è interamente conosciuta. Non hanno Sapienza e Coraggio (che sono prerogative delle classi superiori), ma hanno in comune con le altre classi Temperanza e Giustizia.

Nella polis raffigurata nelle *Leggi*, la condizione dei *demiourgoi* peggiora visibilmente: non quanto al trattamento materiale (che non differisce, per come si può capire, da quello dei cittadini), ma alla loro posizione strutturale nei confronti della polis, e soprattutto al riconoscimento della loro identità.

a) *I demiourgoi sono stranieri.* Una delle prescrizioni più significative della Città delle *Leggi* è il solenne divieto, per i cittadini, di esercitare negozi e attività dirette a procurare ricchezza. D'altronde, nella polis non deve esservi né oro né argento, ma solo quel poco di denaro che basti per gli scambi quotidiani².

Il cittadino non può quindi esercitare alcuna *techne*, ma deve dedicarsi esclusivamente alla partecipazione politica. Le attività agricole sono affidate agli schiavi, – le opere artigianali a un contingente di *demiourgoi* che sono, sotto ogni aspetto, estranei alla polis.

Per prima cosa, *nessuno dei nativi* rientri fra quelli che si affannano in opere demiurgiche, e nemmeno il servo di un nativo. Infatti la *techne* che colui che è cittadino già possiede per il fatto di preservare e acquisire un comune ordinamento della polis (cosa, questa, che non può essere accudita come un di più) è ben sufficiente, e richiede esercizio e molte conoscenze (*Leggi* 846d)³.

L'impegno del cittadino – la sua *techne*, se così la si può chiamare – è dunque squisitamente politico: acquisire e preservare un comune ordinamento della polis. Le incombenze materiali sono affidate ad altri, che sono diversi dal cittadi-

² «Non vi è assolutamente posto in tale ordinamento per nessuna attività di affari, anzi, ne discende che a nessuno è richiesto, né è possibile, mercanteggiare in alcuna attività d'affari indegna di gente libera, in quanto la vergognosa pratica di un mestiere [*banaystia*], così vien detta, allontana dal costume proprio di gente libera, e non è affatto consentito per vie siffatte accumulare ricchezze» (*Leggi* 741e).

³ «Questa legge sia con ogni sforzo garantita dai magistrati [*astynomoi*]: essi puniranno il nativo con pubbliche note di biasimo e privazione di diritti se inclinerà verso qualche *techne* più che verso la cura della virtù, fino a ricondurlo in linea retta sulla via che è sua» (847a).

no, – e il più diverso di tutti è sicuramente il *demiourgos*. Come mostra il passo appena citato, i cittadini coincidono con i nativi, hanno cioè un rapporto originario con la terra della polis; i *demiourgoi*, viceversa, non sono cittadini, non sono nati nella polis, – sono in essa *stranieri*.

È significativo che non solo per i cittadini, ma anche per i loro servi (come si è visto nel passo citato), viga il divieto di impegnarsi in attività demiurgiche. Il distacco che separa i cittadini dai *demiourgoi*, in altri termini, è assai diverso da quello che li separa dai servi: questo parrebbe una semplice differenza sociale, prodotta dalla Società; quello, è il frutto di una *diversità* più profonda, più risalente, che ha quasi colorazioni 'etniche'. I cittadini e i loro servi sono parti naturali della Città, – i portatori di *techne* ne sono un corpo estraneo.

Il recupero platonico del nesso *demiourgos*/straniero, che abbiamo visto operante nella storia e nella tradizione greche, è dunque totale. Ma, come già si era detto per i *demiourgoi* omerici, anche in Platone la categoria di Straniero non coglie un semplice dato anagrafico dei *demiourgoi*, bensì un dato socio-antropologico globale: essi vengono dall'esterno della Polis, la loro storia precedente non è nota ai cittadini, né interessa loro. La categoria di Straniero applicata ai *demiourgoi* rivela ora meglio le sue implicazioni profonde: segnalare che le *technai* non sono nate nella Città, ma le sono estranee; che gli uomini delle *technai* si presentano già formati alle sue porte, come portatori di una complessità geneticamente non ricostruibile.

b) *Segregazione ed espulsione periodica dei demiourgoi.* L'estraneità dei *demiourgoi* alla polis trova conferma nelle prescrizioni relative alle modalità del loro insediamento sul territorio della polis. Nel modello delle *Leggi*, la polis consta di dodici parti, ciascuna con un villaggio al centro, e di un nucleo centrale, ulteriormente diviso in dodici sezioni. In questa situazione, come andranno distribuiti i *demiourgoi*?

Bisogna organizzare tutto il resto del territorio dividendo i *demiourgoi* in tredici corpi e insediandone uno in città, anche questo suddiviso nelle dodici sezioni della città globalmente considerata, distribuito verso l'esterno e circolarmente; insediando altresì in ogni villaggio i vari generi di *demiourgoi* che sono di *utilità* agli agricoltori. Il controllo di tutti costoro sarà curato dai capi dei [*magistrati*] *agronomoi*, che determineranno di *quanti* e *quali* *demiourgoi* abbisogna

ogni località, e il posto delle loro abitazioni, che sia di minima pena e di massima utilità per gli agricoltori. Nello stesso modo per i *demiourgoi* di città sarà la magistratura degli *astynomoi* a prendersene cura (848e-849a).

Impressionante la serie di misure di controllo sociale qui condensate. Anzitutto, la polis ammette solo *demiourgoi* che siano fabbricanti di strumenti di lavoro per agricoltori e pastori⁴. Inoltre, essi non potranno eccedere una certa quota: vengono ammessi in numero chiuso, come ovvia precauzione a impedire squilibri numerici rispetto ai cittadini⁵.

Il controllo sociale si esprime infine nell'istituire un vero e proprio cordone sanitario nei confronti dei *demiourgoi*, che devono venire insediati verso l'esterno del sistema urbano, il più lontano possibile dal cuore della polis (sede dei templi e del culto civico). È lo stesso atteggiamento di igiene sociale, di 'purificazione', che ha guidato il legislatore spartano Licurgo nei passi di Plutarco sopra esaminati (§ 1); atteggiamento che, si noti bene, è protettivo non dei soli cittadini, ma anche degli agricoltori, i quali, pur essendo schiavi, vanno salvaguardati dal contatto rischioso con i *demiourgoi*: le abitazioni di questi ultimi vanno collocate in modo che essi siano «di minima pena e di massima utilità» per gli agricoltori.

Questa preoccupazione di evitare un contatto troppo stretto fra la polis e i *demiourgoi* sta alla base delle norme che, secondo Platone, dovrebbero regolare la loro permanenza nella polis:

la residenza è aperta a tutti gli stranieri che intendano e possano immigrare, purché abbiano una *techne* e rimangano non più di vent'anni

⁴ Già questa ristretta destinazione riduce drasticamente la gamma di *technai* ammesse nella polis. Un'eccezione è consentita solo a fini militari: per produrre armi e strumenti bellici è ammesso sia l'ingresso di nuove *technai*, sia l'importazione di materiale di lavoro, che sarebbero altrimenti vietate (847d).

⁵ La 'paura del numero' (di portatori di *techne*, ma anche di animali) è motivo ricorrente nell'esperienza greca letterariamente attestata, e andrebbe studiata appositamente (vedi oltre, *passim*). Per quanto riguarda i portatori di *techne*, il loro numero nella Città fa problema sia per il rischio che ecceda quello dei cittadini, sia perché un gran numero di *technitai* gonfia eccessivamente la massa dei 'bisogni' dei cittadini; cfr. nella prima ottica Aristotele, *Pol.* 1267b13-16; nella seconda, Platone, *Rep.* 372e-373d. Sul numero come connotazione (minacciosa) dei portatori di *techne*, vedi il passo di Plutarco in cui, illustrando la costituzione originaria di Atene, le tre classi componenti vengono così caratterizzate: «... ai rimanenti cittadini [Teseo] attribui diritti eguali, perché, come i nobili eccellevano per considerazione sociale, gli agricoltori per la loro utilità, e i *demiourgoi* per il loro numero [*pléthēi*]» (*Teseo* 25.2).

ni, contati da quando sono stati iscritti alla loro venuta, senza pagare neppure una piccola tassa di soggiorno che non sia il comportarsi con temperanza⁶, senza che sia imposto loro nessun altro contributo sulle loro vendite e attività. Quando sia trascorso il loro periodo di tempo, prendano le loro cose e se ne vadano (850ab).

Il *demiourgos* è dunque uno straniero la cui permanenza nella polis dura fino a un massimo di vent'anni: quando immigra nella polis (o meglio, nella sua fascia esterna), sa che non potrà piantarvi radici troppo profonde⁷, e che i suoi figli (seppure nati lì) non avranno alcun diritto in più, ma dovranno anch'essi fare i conti con un tempo massimo di permanenza:

ai figli di questi stranieri residenti, se *demiourgoi* e giunti all'età di quindici anni, il periodo di soggiorno inizi al compimento del quindicesimo anno, e dopo esser rimasto per altri vent'anni, vada dove preferisce⁸.

L'espulsione dei *demiourgoi*, in altri termini, non avviene collettivamente, ma alla spicciolata, a mano a mano che vanno a scadenza le singole autorizzazioni di soggiorno ventennali.

Colpisce questa indifferenza verso i destini individuali dei singoli *demiourgoi*, che per vent'anni sono stati – in attuazione del loro nome – operanti al servizio del *dēmos*, della popolazione. È, in verità, un'indifferenza ostentata, dietro la quale è agevole riconoscere un'affettività di segno negativo, che testimonia ancora una volta la presenza, nella cultura greca, di un grosso nodo di antagonismi e di tensioni incentrato sulla figura del *demiourgos*⁹.

⁶ *Sophronēin*. C'è qui un'eco di quella Temperanza (*sophrosyne*) che, nella polis della Repubblica, era prescritta come virtù per tutte le classi sociali, compresi i *demiourgoi*. Nelle Leggi, tuttavia, si parla solo di *sophronēin*, di comportarsi con temperanza: l'uso del verbo, anziché del sostantivo, potrebbe denotare trattarsi di un semplice comportamento, non già dalla pratica di una Virtù, che è riservata ai cittadini.

⁷ Se un *demiourgos* ha compiuto atti particolarmente meritevoli (*eyergeria*) nei confronti della polis, tale benemerenzia gli vale solo un prolungamento del diritto di soggiorno (eventualmente per tutta la vita), non trasmissibile ai discendenti, e naturalmente non significativo in termini di diritto di cittadinanza (cfr. Leggi 850bc).

⁸ Leggi 850cd. Prima di andarsene, ogni *demiourgos* dovrà avere eliminato qualsiasi traccia del suo passaggio nella polis, e cioè avere «cancellato le iscrizioni che precedentemente siano state fatte per lui presso i magistrati» (*ibid.*).

⁹ Che anche lo straniero in senso proprio (come figura storica, non sociologica) non fosse oggetto di neutrale indifferenza, è mostrato da Gauthier, 1971, p. 44.

È un'affettività che non stupirebbe in altre fonti, più accessibili a frasi fatte e stereotipi polemicici; singolare invece in autori come Platone (e lo stesso varrà per Aristotele), nella cui prolungata riflessione sui meccanismi societari ci si attenderebbe maggiore neutralità. Pure, questa affettività ispira non solo le *Leggi*, ma l'intera opera platonica; è un'affettività che conosce attenuazioni, o vere e proprie tregue¹⁰, – ma alimenta la preoccupazione costante di Platone: assicurare un adeguato controllo sociale sulle *technai* e sui loro portatori. Considerando l'intera storia del pensiero sociologico, mi sembra che nessun altro pensatore abbia colto così profondamente, come Platone, la minaccia rappresentata, per la Società, dalle *technai*, e si sia sforzato così strenuamente di neutralizzarla.

c) *Imposizione di circuiti distributivi differenziali.* Accanto a questi pesanti elementi di controllo sociale sulle *technai*, il modello delle *Leggi* prevede numerose limitazioni, meno vistose forse, ma sociologicamente assai fini, che concorrono a rafforzare tale controllo. Le più significative mi sembrano quelle relative alle diversità dei circuiti di distribuzione imposti, rispettivamente, ai cittadini e ai *demiourgoi*.

Come si è detto, nella polis delle *Leggi* il commercio, pesantemente disprezzato, è precluso ai cittadini (919d-920a), e il generale divieto di importazione riduce la gamma dei beni esistenti a quelli di prima necessità. Come avviene la distribuzione di tali beni? Le indicazioni platoniche in proposito sono assai significative. Dopo avere precisato che tutti i generi di prima necessità dovranno venire divisi in tre parti proporzionali, «una per i liberi, una per i loro servi, la terza per i *demiourgoi* e per tutti gli stranieri», il testo così prosegue (848a):

Di tutti i generi necessari questa terza parte, una volta suddivisa, sarà la sola ad essere posta in vendita obbligatoriamente, mentre, obbligatoriamente, nessuna delle altre due parti potrà essere venduta...

Si tratta di una norma duplice, che comprende un divieto e una prescrizione. Se la compravendita è un'attività vergognosa, occorre che la quota di generi di prima necessità riservata

¹⁰ L'affettività negativa non ne esclude una di segno positivo: ogni lettore di Platone conosce l'ammirazione del filosofo per le *technai*, in particolare per la competenza che sta alla base del comportamento dei *demiourgoi*; alla stessa competenza, questo il voto di Platone, avrebbe dovuto ispirarsi la politica.

ai cittadini e ai loro servi non passi attraverso questo canale, per le sue implicazioni de-qualificanti, ma sia oggetto di una diversa distribuzione¹¹. Viceversa, i *demiourgoi* e gli stranieri¹² sono un corpo estraneo alla polis, e la loro diversità va continuamente sottolineata. La quota di generi di prima necessità loro destinata deve dunque necessariamente passare attraverso il circuito squalificante della compravendita, a ulteriore conferma della diversità dei suoi destinatari.

Su questo punto Platone insiste, oltre che in formulazioni generali, anche in occasioni particolari, – alcune delle quali, a prima vista marginali, si rivelano poi di sorprendente incisività. Eccone una:

i macellai potranno porre in vendita animali tagliati per parti naturali [*zôion diameristhênton*] solo a stranieri, ai *demiourgoi* e ai loro servi (849d).

Perché questa specifica norma, in parte derivabile da quella sopra analizzata, secondo cui solo gli stranieri possono/debbono praticare la compravendita di beni di prima necessità? e perché si parla di animali «tagliati per parti naturali»? Per rispondere, occorre richiamare alcune nozioni relative al consumo di carne nell'antica Grecia.

Tale consumo si iscrive solitamente nell'ambito di un rito sacrificale di animali alla divinità: dopo che l'animale era stato immolato, le carni venivano tagliate e distribuite ai partecipanti. In tal modo il consumo di carne, anziché essere un mero fatto privato, coincideva con un'esperienza religiosa (il sacrificio alla divinità) che era, contemporaneamente, un atto di partecipazione politica alla religione della città¹³.

¹¹ Anche i generi destinati ai servi dei liberi, dunque, devono essere immuni da compravendita. E un'ulteriore conferma che il distacco rispetto ai *demiourgoi* non è di tipo intra-societario, ma ha connotazioni assai più profonde.

¹² Non tutti gli stranieri residenti in città sono *demiourgoi*: viene previsto esplicitamente il caso di stranieri presenti nella polis per necessità pubbliche o private (848a). Ma nelle *Leggi* la categoria dello Straniero è stata costruita in funzione dei *demiourgoi*, come 'gabbia' cui ricondurli; in altri termini, le preoccupazioni di Platone non sono storiche (come sembra credere Piérart, 1974, p. 43), ma di categorizzazione socio-antropologica. L'assimilazione Stranieri/*demiourgoi* è già operante nel passo immediatamente successivo (848b), in cui le tre parti vengono sbrigativamente indicate come quella dei padroni, degli schiavi e degli stranieri tout court.

¹³ In riferimento all'esperienza greca, si è parlato di «coincidenza assoluta fra alimentazione carnea e pratica sacrificale» (Detienne, 1979a, p. 10). «Per la

Nelle *Leggi*, il carattere di 'atto pubblico' del sacrificio risulta fortemente accentuato: il sacrificio non può essere officiato privatamente, ma solo da un sacerdote, e in luoghi di pubblico culto (909d-910e). Questa insistenza sugli aspetti *politici* del rito (e del culto in generale) significa che ne è escluso chi non è titolare di diritti politici: stranieri e *demiourgoi* non possono dunque procurarsi la carne attraverso i meccanismi di distribuzione inerenti al sacrificio, ma devono ricorrere a una macelleria; il consumo di carne è per loro un fatto strettamente privato¹⁴.

La gravidanza della prescrizione platonica, tuttavia, non finisce qui, ma si estende al modo stesso in cui la carne destinata agli stranieri-*demiourgoi* viene *tagliata*. Nei sacrifici di cui si è detto, l'animale veniva inizialmente sezionato in parti naturali (cioè, seguendo le articolazioni), ma, ai fini della distribuzione immediatamente successiva, il sezionamento proseguiva ricavando, da tali parti, *porzioni di peso eguale*. La distribuzione della carne sacrificale era un atto politico: la sua distribuzione in porzioni eguali era un'esplicita riaffermazione di quei principi di eguaglianza cui si ispirava la comunità¹⁵. Una distribu-

ideologia greca, [...] uccidere un animale per mangiarlo o fare un sacrificio sono la stessa cosa» (Sabbatucci, 1965, p. 83, vedi anche p. 75). E ancora: «Ogni carne da mangiare viene trattata anzitutto all'interno del rito, spazio religiosamente qualificato, e nulla di ciò che è in relazione con la carne è indifferente rispetto a tale spazio» (Durand, 1979, p. 133). Sulla distribuzione sacrificale della carne, vedi già Puttkammer: «Almeno questo si può affermare con sicurezza: se una città greca, o una tribù, o un gruppo organizzato consumava la vittima in modo tale che ogni membro del gruppo ne gustasse le carni, si riteneva che tale comunanza di cibo riproducesse la comunanza degli uomini con gli uomini, e degli uomini con le divinità. Sicché a colui che veniva accolto in qualche gruppo organizzato veniva conferito il diritto a ricevere carni delle vittime come segno di ingresso nella comunità» (1912, p. 56).

¹⁴ Sull'associazione, nell'esperienza greca, fra godimento dei diritti politici e partecipazione al sacrificio (in relazione soprattutto a stranieri e meteci), cfr. ancora Detienne, 1979a, p. 11 e 1979b, p. 186.

¹⁵ Cfr. Detienne, 1979a, p. 23; Durand, 1979, pp. 150 sgg. Già Puttkammer (p. 56) concludeva: «Essendo così grande il numero di coloro che chiedevano la loro parte dai sacrifici pubblici, erano necessarie molte cure affinché ciascuno ricevesse il suo». Naturalmente erano previste eccezioni a questa eguaglianza, tipicamente a favore dei sacerdoti officianti. Plutarco dedica una delle sue *Quaestiones convivales* (II.10, 642 F - 644 D) al problema «se fosse meglio come facevano gli antichi, cioè con porzioni singole [*pros meridas*], che non i moderni, che si servono da un vassoio comune». Le alternative esaminate da Plutarco sono cioè le seguenti: o imporre porzioni di peso eguale a tutti i invitati, o lasciare che siano essi stessi a servirsi nella quantità richiesta dalle esigenze e abitudini alimentari di ciascuno. È significativo il fatto che questa seconda alternativa non

zione dell'animale «per parti naturali» (data la loro ovvia disparità), avrebbe significato una sospensione del principio dell'eguaglianza, o una sua deroga.

Mi sembra appunto questo il taglio dell'animale che Platone prescrive per l'alimentazione carnea di stranieri e *demiourgoi*. Gli animali loro destinati devono essere posti in vendita «tagliati per parti naturali», - cioè, di fatto, per parti diseguali¹⁶. Questa coatta sospensione del principio dell'eguaglianza vigente fra i cittadini non è che la logica prosecuzione dell'esclusione degli stranieri-*demiourgoi* dal rituale politico della Città. Se il consumo di carne da parte loro deve essere un fatto esclusivamente privato, spoglio di implicazioni politico-religiose, non solo dovranno procurarsi la carne in macelleria, senza poter accedere ai meccanismi di distribuzione collettiva riproducti l'Eguaglianza politica, ma la carne loro destinata andrà tagliata e venduta per parti diseguali, a conferma della loro esclusione dal circuito dell'Eguaglianza.

8. Aristotele: condizione subordinata o rifiuto di cittadinanza?

Si è già visto come anche Aristotele in più occasioni esprima ostilità nei confronti dei portatori di *techne*. Per la sua posizione centrale nell'esperienza politico-spirituale occidentale, vale la pena esaminarne più sistematicamente le idee in proposito, non molto discoste, tuttavia, da quelle platoniche. Più sobriamente, e senza le suggestioni letterarie del racconto utopico, anche Aristotele si chiede se i portatori di *techne* debbano o meno fare parte della polis.

La sua risposta è diversa a seconda che egli stia descrivendo le condizioni *reali* delle polis dei suoi tempi (*Politica* IV), o che il suo discorso abbia invece di mira una sorta di polis *ideale*

venga presentata come deroga al principio di eguaglianza, ma anzi come sua riaffermazione su di un livello più elevato, di eguaglianza «geometrica», non solo «aritmetica» (643 C).

¹⁶ Platone mostra altrove di conoscere la problematica della divisione dell'animale in parti (cfr. *Fedro* 265e; *Politico* 287c): la terminologia usata qui nelle *Leggi* è dunque ben consapevole. Sul tema generale della distribuzione per parti eguali, essenziale per comprendere alcuni aspetti della nozione antica di eguaglianza, tornerò in seguito (spec. cap. v).

(*Politica* VII)¹. Nel primo caso, Aristotele deve prendere atto del fatto che facevano ormai parte del corpo dei cittadini anche molti portatori di *techne*; nel secondo caso, libero da vincoli fattuali, egli afferma che dalla polis ideale i portatori di *techne* devono essere esclusi. Come esempio della prima posizione si legga il seguente passo:

Anche le *poleis* non risultano di una parte sola, ma di molte, come spesso è stato detto. Di queste, una è la massa [*pléthos*] impegnata a provvedere il cibo, i cosiddetti agricoltori; seconda, quella che è detta *bánayson*: è quella impegnata nelle *technai*, senza le quali una polis non può essere abitata; di queste *technai*, alcune devono esserci necessariamente, altre invece contribuiscono al lusso e al vivere bene. Terzo, la massa del mercato [*agoráion*], e chiamo così quella che si occupa di vendite e di compere, di affari all'ingrosso e al minuto. Quarto, la massa dei teti. Quinto, i militari...².

Riconoscere che tutti questi gruppi – compresi i *technitai* – sono parti della polis (e cioè, cittadini), non significa tuttavia che siano tutti sullo stesso piano. Come Platone nella *Repubblica*, pur ammettendo che anche i *demiourgói* erano cittadini, li poneva tuttavia in una condizione inferiore, anche Aristotele, pur riconoscendo che sono parte della polis, rifiuta di collocarli in posizione eguale a quella di altri gruppi.

Il rifiuto di Aristotele esprime le perplessità del filosofo verso un ordinamento politico che consentiva anche ai *technitai* di aspirare alle cariche pubbliche:

Se dunque è necessario che queste [attività] siano presenti nelle *poleis*, e lo siano in modo conveniente e giusto, è necessario vi siano alcuni dei cittadini che partecipano della relativa abilità [*areté*]. Molti ritengono possibili che capacità diverse si trovino negli stessi, ad esempio che gli stessi siano difensori, agricoltori, *technitai*, e anche

¹ Più precisamente, Aristotele distingue fra polis perfetta (*beltiste*), polis ottima (*ariste*), polis più forte (*kratiste*) ecc. (Braun, 1965, p. 45, nota 65). Ai presenti fini, tuttavia, queste distinzioni 'interne' non sono rilevanti.

² *Pol.* 1290b38-1291a7. L'elencazione prosegue ricordando la classe di coloro che esercitano la giurisdizione, quella dei ricchi e quella dei pubblici ufficiali. (I teti, ricordati come quarto gruppo, erano individui liberi, salariati, assunti spesso a giornata, presumibilmente privi di *technai* socialmente riconosciute. La loro condizione socio-economica era la peggiore immaginabile per un uomo libero). È interessante osservare, come inciso di tipo metodologico, che Aristotele sta qui muovendosi in una prospettiva che chiameremmo modernamente 'funzionalistica': dapprima identifica una serie di attività necessarie alla sopravvivenza della polis, quindi individua, designandoli come altrettante 'parti della polis', i gruppi sociali che le svolgono.

consiglieri e giudici, – e in realtà tutti si arrogano l'abilità e credono di poter coprire la maggior parte delle cariche...³.

Il disfavore di Aristotele, naturalmente, è rivolto verso tutti i gruppi subordinati, ma già ho mostrato che esso è particolarmente intenso verso i portatori di *techne*. Una serie di informazioni storiche riferite dal filosofo su tale gruppo sociale, e sulle sue vicende storiche nella polis, è singolarmente eloquente sul suo vero bersaglio. Abbiamo già visto che «anticamente i *demiourgói* non partecipavano alle cariche, prima dell'avvento della democrazia nella sua forma più spinta» (*Pol.* 1277b1-3). Poco oltre Aristotele, mescolando significativamente dati storici e ideologia, ci informa che

nei tempi antichi presso alcuni popoli la classe dei *bánaysoi* [*to bánayson*] era schiava o forestiera: per questo sono tuttora tali la maggior parte di loro. Lo stato perfetto [*beltiste*] non farà cittadino il *bánaysoi* (*Pol.* 1278a6-8).

E ancora:

a Tebe era legge che non potesse accedere alle cariche pubbliche chi non fosse stato per i dieci anni precedenti lontano dal mercato⁴.

I *technitai* facevano riferimento costante al mercato, non solo per vendervi i loro prodotti, ma anche per fabbricarveli o, per certe *technai*, come luogo propizio per esercitarle. Il riferimento aristotelico dei *technitai* al mercato, tuttavia, è più pregnante, e palesa inquietudini circa lo stesso assetto della polis. In un altro passo, dopo aver biasimato la qualità della vita di *bánaysoi*, commercianti e teti (in confronto, ancora una volta, a quella di contadini e pastori...), Aristotele così prosegue:

Inoltre, aggirandosi per il mercato e per la città, tutta questa razza [*génos*], per così dire, è facile a radunarsi in assemblea, mentre gli

³ *Pol.* 1291a40-b6. La conclusione (= «tutti si arrogano ecc.») segna un'irruzione di affettività in un contesto analitico; subito dopo Aristotele, abbandonando improvvisamente il criterio funzionalistico e le relative classificazioni, verrà a individuare, come parti 'vere' della polis, i ricchi e i poveri... Questa brusca caduta di pensiero funzionale, insieme con alcune incomprensioni che, nello stesso capitolo, Aristotele dimostra nei confronti dell'analisi platonica della divisione del lavoro, sono forse indicatori del fatto che il problema della divisione del lavoro non ha per lui la stessa centralità che ha invece per Platone. Sul problema delle oscillazioni aristoteliche fra definizioni 'funzionali' e definizioni atinenti all'essenza, proprio in relazione a figure connesse alle *technai*, si veda anche l'indagine (condotta in prospettiva parzialmente diversa) di Calabi, 1979.

⁴ *Pol.* 1278a25-26. Che non si tratti solo di commercianti, ma di tutti i *technitai*, è confermato da *Pol.* 1321a26-29 (cfr. anche Newman, III, p. 178; IV, p. 11).

agricoltori, essendo sparsi per la campagna, non si incontrano, né sentono eguale bisogno di tali convegni [...] Se è presente la massa del mercato, bisogna evitare, nelle democrazie, di tenere le assemblee senza la massa sparsa nei campi⁵.

Se questo è l'atteggiamento di Aristotele nell'illustrare la condizione *storica* dei *technitai*, è facile immaginare come li collochi rispetto a una polis *ideale*. Anche per individuare le parti di questa polis ideale, il filosofo muove da una prospettiva funzionalistica lucidamente delineata:

Bisogna dunque esaminare quante siano le cose senza le quali una polis non potrebbe sussistere: tra di esse ci saranno necessariamente quelle che diciamo parti della polis. Bisogna dunque stabilire il numero delle attività da svolgere, e da queste diventerà chiaro il resto. Innanzitutto deve esserci il nutrimento, poi le *technai* (giacché la vita ha bisogno di molti strumenti), in terzo luogo le armi...

Dopo avere precisato le altre attività necessarie, il passo così conclude:

È necessario dunque che la polis si costituisca secondo queste attività: deve esserci cioè una quantità di contadini, che provvedano al nutrimento; poi *technitai*; poi la classe militare, poi quella dei benestanti, i sacerdoti, i giudici...⁶.

Essere necessari alla polis non significa tuttavia farne parte:

contadini, *technitai* e tutta la massa dei *teti* sono pertinenze necessarie alla polis; parti della polis, però, sono i militari e i consiglieri⁷.

⁵ Pol. 1319a28-38. Analoghe preoccupazioni (= i portatori di *technè* come 'classe pericolosa') in altri autori antichi: così lo storico Diodoro afferma che «... nelle poleis rette a democrazia i *technitai*, accorrendo insieme in gran numero alle assemblee, da un lato corrompono il funzionamento della polis, dall'altro si procurano il proprio utile presso i committenti» (1.74.7).

⁶ Pol. 1328b2-7; b19-22. L'elenco delle attività necessarie alla polis proposto in questo passo è un po' diverso rispetto a quello proposto in 1290b38-1291a8. Sul punto, che qui non interessa, cfr. Newman, I, p. 97.

⁷ Pol. 1329a35-38. 'Pertinenza necessaria': *anagkáion hypárchein táis pólesin*; 'parte costitutiva': *mère tés póleos*. La conclusione contenuta nel passo ora citato non giunge inattesa, ma era già stata anticipata poco prima: «Poiché, come negli altri composti naturali, le cose senza le quali la struttura nella sua interezza non può esistere non sono però parti dell'intero, - è evidente che le cose necessarie alle poleis non devono però ritenersi parte delle poleis, né di alcuna altra forma di socializzazione [*koinonía*] dalla quale debba risultare un genere unico. In tale caso dovrebbe esserci infatti qualcosa di unico, comune e identico per i membri [*ben... koinón... taytó tóis koinonóis*], sia che ne partecipino in modo uguale che ineguale. Ma quando di due cose l'una è il mezzo, l'altra il fine, allora non c'è niente di comune fra di loro se non il fatto che una opera, l'altra riceve» (Pol. 1328a21-30).

I *technitai*, insieme con altri gruppi subordinati, non sono dunque parte costitutiva della polis. In altri termini, o saranno presenti ai margini della polis nella sua fascia 'esterna' (è la condizione illustrata nelle *Leggi* platoniche), o saranno tenuti come schiavi pubblici (è la proposta di Falea). In ogni caso, non rientreranno nel corpo dei cittadini.

Anche Aristotele, come Platone e molti altri, giustifica questa soluzione adducendo la mancanza di 'virtù' dei portatori di *technè*. Proprio intorno al requisito della virtù il filosofo ricapitola tutto il senso della sua trattazione politica. La polis esiste per assicurare non solo la vita, ma anche - afferma Aristotele - la *felicità* dei suoi membri, con la precisazione che non può esservi felicità senza virtù. Una vita banausica, dedicata al lavoro fisico e al servizio di altri, e quindi priva di 'ozio', è una vita incapace di esprimere e sviluppare la virtù: «... c'è bisogno di ozio e perché nasca la virtù, e per le attività politiche» (Pol. 1329a1-2); e i *technitai*, privi di virtù, come potrebbero essere felici? Donde la loro esclusione dalla polis: «il genere dei *bánaysoi* [...] non ha parte nella polis, né alcun altro *génos* che non sia artefice della virtù [*tes aretés demiouргόν*]» (Pol. 1329a19-21).

Affermare l'incompatibilità fra pratica di una *technè* e virtù, fra lavoro e virtù, con la conseguente esclusione di *technitai* e lavoratori dalla polis, obbediva anche a un'ideologia di classe. Ma una lettura in questi termini non è l'unica possibile: forse la pratica della virtù (che ha contenuto, prima che etico, *civico*, di partecipazione attiva nella polis) era davvero incompatibile - originariamente incompatibile - con l'esperienza delle *technai*. Quella che all'odierna sensibilità appare una mera giustificazione delle disuguaglianze fra gli uomini indotte dalla Società, poteva invece nascere da una convinzione, anziché politica, antropologica: che gli uomini, di fatto, non siano tutti eguali nei confronti della Società; che altro siano le disuguaglianze sociali fra gli uomini, altro la diversità originaria di una parte degli uomini rispetto alla Società.

9. *Il portatore di techne e lo schiavo nella Natura sociale della polis.*

Se il portatore di techne non deve avere accesso ai diritti politici, se va tenuto ai margini della polis, e nettamente separato dai cittadini, perché non assimilarlo direttamente agli schiavi? perché, al contrario, troviamo nelle fonti antiche una serie di precisazioni che distinguono accuratamente la condizione dello schiavo¹ da quella del portatore di techne? Platone, si è visto, inibisce la pratica delle technai non solo ai liberi, ma anche ai loro schiavi; e la quota di generi di prima necessità assegnata agli schiavi segue gli stessi percorsi distributivi di quella dei liberi, anziché il circuito, societariamente sconveniente, della compravendita, riservato (e prescritto) ai *demiourgói*.

Per meglio comprendere quanto siano lontane fra loro, nell'esperienza greca, la condizione dello schiavo e quella del portatore di techne, mi sembra particolarmente significativo un passo della *Politica* di Aristotele (libro 1, cap. 13). Il filosofo, dopo avere analizzato di quale virtù abbisogna colui che esercita il potere, passa a esaminare di quanta virtù abbisognino, a loro volta, coloro su cui tale potere si esercita. Dopo le donne e i ragazzi, Aristotele viene a trattare degli schiavi, ed è qui che si coglie il confronto con i portatori di techne.

Abbiamo stabilito che lo schiavo è utile per le necessità della vita: di conseguenza, è chiaro che ha bisogno di poca virtù, - di quel tanto che gli basti per non essere in difetto nei suoi lavori per intemperanza [*akolasía*] o per svogliatezza. Se è vero quel che ora si è detto, si potrebbe dubitare se anche i technitai debbano avere virtù: spesso infatti per intemperanza sono in difetto nei loro lavori. Ma vi è una grossa differenza. Infatti il servo è compagno di vita [del padrone], - quello invece ne è ben lontano, e la parte di virtù a lui pertinente è tanta quanta la parte di servitù: e infatti il *bánaytos technítēs* ha una servitù ben definita; inoltre il servo fa parte di coloro la cui condizio-

¹ Si intende qui lo schiavo *privato*, cioè appartenente al singolo cittadino. Non a caso Falea proponeva, per i technitai, una schiavitù *pubblica*. Tale soluzione, che evitava gli ostacoli sociologici e culturali analizzati in questo paragrafo, avrebbe tuttavia presentato molti problemi sul piano amministrativo (comportando una gestione diretta della massa dei technitai da parte dello Stato), e gravi rischi sul piano dell'equilibrio politico, aggregando e concentrando forze ostili alla polis.

ne è tale per natura, mentre questo non vale per nessun calzolaio, per nessuno degli altri technitai (1260a33-b2).

Il passo presenta una grande ricchezza di spunti: cercherò di coglierne e ordinarne i principali.

A parte l'assenza di diritti civili e politici che sempre lo caratterizzerà, lo schiavo è un membro, sia pure minore, della comunità familiare. Anche se in posizione nettamente subordinata, egli è un «compagno di vita», *koinonós zoés* - vale a dire, gode di un contatto continuo e *diffuso* (relativo cioè a ogni aspetto della vita) col suo padrone: da questo contatto discendono per lui riflessi non trascurabili di 'virtù'.

In quanto «compagno di vita», la sua presenza accanto al padrone non obbedisce necessariamente a condizioni di utilità economica, ma si iscrive in una più complessa dialettica fatta, oltre che di strumentalità, anche di affettività. Per questa completa interpenetrazione fra sfera del padrone e sfera dello schiavo, nei suoi confronti non vi sono difese, né preoccupazioni di igiene sociale: egli entra fin nelle pieghe più riposte della vita del padrone e della sua famiglia, traendone una personale *identità*.

Il servo, afferma Aristotele nella chiusa del passo, «fa parte di coloro la cui condizione è tale per natura»; altrove aveva affermato che la coppia padrone-servo è altrettanto 'naturale' quanto la coppia uomo-donna (*Pol.* 1252a26-34, 1253b4-8). Il pensiero urta la sensibilità egualitaristica moderna, in quanto giustificazione della schiavitù, e lo stesso Aristotele, del resto, era consapevole di analoghe obiezioni mosse dagli antichi (*Pol.* 1253b21-23). Tuttavia questa connotazione di 'naturalità' può avere anche un altro significato, oltre a quello di fornire una base 'naturale' alla subordinazione: parlando di naturalità del rapporto padrone-schiavo, Aristotele intende forse segnalare che si tratta di un modello socio-antropologico familiare, noto e accettato da sempre. Che il filosofo non stia qui giustificando la subordinazione, è provato dal fatto che la stessa 'naturalità' è esplicitamente, enfaticamente esclusa per i portatori di techne (che pure erano, come lo schiavo, in condizione subordinata): «questo non vale per nessun calzolaio, per nessuno degli altri technitai».

Dal punto di vista sociologico la differenza più grande fra lo schiavo e il portatore di techne consiste nel fatto che, men-

tre il primo partecipa di un rapporto 'diffuso', il rapporto del secondo col suo utente è 'specifico'. E cioè, esso tocca aspetti e problemi limitati, ed è perciò, se non straordinario, quantomeno provvisorio. A differenza dello schiavo, il portatore di techne non entra mai in rapporto con gli 'affari interni' della comunità famigliare sua utente, ma solo con un suo momento esterno: una domanda di beni o prestazioni cui tale comunità non è stata in grado di provvedere da sé².

Per tutte queste ragioni, il rapporto fra il portatore di techne e il singolo utente è inidoneo a fornire al primo una qualsiasi identità. È un rapporto che non possiede la rassicurante famigliarità di un modello noto fin dalle origini, interiorizzato nelle coscienze, istituzionalizzato nella cultura: è, in qualche modo, *un fatto sopraggiunto*. Perciò l'atteggiamento verso il portatore di techne è di igiene sociale, nel tentativo di evitarne il più possibile il pericoloso contatto.

Si comprende allora perché al portatore di techne non abbisognino che piccole virtù, o nulla affatto; e perché la sua distanza dalla felicità sia assai più grande di quella dello schiavo. Si comprende anche perché l'asserita 'naturalità' dello schiavo, e la contrapposta non-naturalità del technites, vadano lette non in chiave etico-politica, ma socio-antropologica. L'affermazione di non-naturalità costituisce l'ennesima testimonianza del fatto che il rapporto con i portatori di techne non è originario, ma sopraggiunto; che essi non appartengono, come invece tutte le altre categorie (elevate o basse che siano), alla Storia Naturale della polis, ma ne rappresentano un elemento estraneo e antagonista.

Questa 'non-naturalità' del technites, questa sua estraneità alla Natura sociale della polis, è un'ulteriore sfumatura di cui Aristotele arricchisce il nesso – che ormai conosciamo assai bene – fra pratica delle technai e condizione di straniero.

² Il portatore di techne che più di ogni altro potrebbe venire a contatto con la sfera interna della comunità famigliare è il medico. Non a caso esistono nel *Corpus Hippocraticum* prescrizioni dirette a evitare o minimizzare tale contatto. Significativa questa clausola del cosiddetto 'Giuramento di Ippocrate': «Presso qualunque casa andrò, vi entrerò per l'utilità dei malati, restando fuori da ogni volontaria ingiustizia, da ogni altra corruzione, e da atti amorosi sulle persone di donne e di uomini, liberi e schiavi» (*Jusiurandum* 6; cfr. anche *De medico* 1).

10. Riepilogo sul problema.

Con questa notazione di estraneità dei portatori di techne alla polis termina la Parte prima, destinata a presentare l'esistenza di un problema: quella del posto delle technai nella Società antica.

Ho cercato anzitutto (cap. I) di recuperare una nozione più allargata di techne, che non si esaurisse nei suoi aspetti 'tecnici', e tanto meno in quelli lavorativo-professionali, ma che recuperasse proprio quel momento 'a-tecnico' che le vicende societarie (e le discipline storiche) hanno lasciato cadere. Ho anche mostrato la sostanziale ambiguità con cui la nozione e il fenomeno di techne si presentano nel corso di tutta l'esperienza greca. In stretta relazione con questa duplicità semantica, e con l'ambivalenza di vissuti ad essa sottesa, è stata diffusamente illustrata (cap. II) la condizione di sfavore sociale e di subordinazione in cui si trovarono, lungo lo stesso, lunghissimo periodo, i portatori di techne.

Che si trattasse di una condizione duramente negativa, è naturalmente ben noto agli studiosi, e non era questo il contributo che mi proponevo nella Parte prima. Ho cercato piuttosto di qualificare questo dossier di testimonianze attraverso una messa a fuoco sociologicamente più accurata del problema: in particolare, mostrando che il disfavore verso le technai non va confuso con il disprezzo per il lavoro manuale, e che l'ostilità verso i portatori di techne non va ridotta a espressione della lotta di classe nell'antichità. Il problema del posto delle technai nella Società non è un problema sociale, che la Società incontra nel corso della sua evoluzione, bensì un problema *Societario*, presente in essa fin dagli inizi.

Si tratta, naturalmente, di un'ipotesi, – la maggiore fra quelle che svilupperò nella Parte seconda. La distinzione, assai insistita in questo libro, fra 'sociale' e 'Societario', non è che un corollario di tale ipotesi.

Pur essendo note, come ho detto, le condizioni di sfavore in cui erano tenuti i portatori di techne, ci si è continuati a interrogare, nella letteratura relativa, sulle ragioni dell'incompleto o parziale 'sviluppo tecnico' realizzato dai Greci. Ho cominciato a istituire, in questi primi capitoli, un collegamento fra questi fenomeni (= uso delle technai, e status delle technai) di-

verso da quello tradizionale, riconducendo entrambi a un vero e proprio paradigma di *controllo sociale* sulle technai, che percorre, con poche modifiche, l'intera esperienza greca. Ho già precisato alcuni aspetti di tale paradigma nelle fonti fin qui esaminate (la graduatoria-di-technai che va dal *demioergós* al mendico e al 'porcaro' è appunto uno di tali aspetti), ma molti altri restano da individuare nella Parte seconda.

Se questo controllo sociale davvero esistette, se le innumerevoli voci negative verso le technai e i loro portatori vanno considerate non come espressione di vicende storico-politico-economiche volta a volta concluse, o come dati sovrastrutturali, ma come voci emesse per conto di un Attore retrostante – la Società – allora il problema principale da risolvere è *perché e come* si costituì tale meccanismo.

Perché le technai sono oggetto di una considerazione così pesantemente negativa? Perché i portatori di techne sono così sfavoriti, sia come apprezzamento sociale, sia quanto alle condizioni oggettive di inserimento nella Società? Perché, quasi tale disfavore non bastasse, alcuni fra i maggiori pensatori dell'età antica tornarono con tanta insistenza sul problema, alla ricerca di soluzioni ancora più limitative, di un controllo ancora più stretto? E, finalmente, perché tale disfavore assume così spesso la veste di una *dichiarazione di estraneità*, che fa del portatore di techne, dovunque si trovi, uno straniero?

Più volte, in questa prima parte, ho accennato a ipotesi di risposta, richiamando una sorta di conflitto iniziale, originario, fra le technai e la Società, – un conflitto di cui le diverse testimonianze analizzate non rappresenterebbero che periodiche riemergenze.

La Parte seconda è diretta a sviluppare tali ipotesi, e altre ad esse connesse, organizzandole in un modello. Questo modello verrà costruito un poco alla volta, utilizzando fonti diverse: filosofi, poeti, oratori, storici, favolisti, ecc. Una fonte tuttavia risulterà particolarmente importante: il lungo racconto mitico contenuto nel dialogo platonico *Protagora*¹.

È il mito di Prometeo e di suo fratello Epimeteo, e narra come – agli inizi del mondo – i due fratelli distribuirono agli

¹ Il mio obiettivo non è quindi di spiegare tale mito (anche se spero di aver contribuito in questo senso), ma di utilizzarlo, in aggiunta a molte altre fonti, ai fini della costruzione del modello.

uomini e agli animali tutti i 'doni' che risultarono loro disponibili. Dietro le figure di Prometeo e Epimeteo, dietro queste Distribuzioni originarie, e, infine, nel modo in cui Prometeo e Epimeteo si divisero il lavoro, si celano motivi ed esperienze socio-antropologiche essenziali per dare una possibile risposta al problema individuato in questa Parte prima.

II

Il modello

Capitolo terzo

Distribuzioni originarie: Prometeo e Epimeteo

I. *Prometeo e Epimeteo nella tradizione letteraria greca.*

Prometeo e Epimeteo, i due fratelli che, agli albori del mondo, conferirono a ogni essere vivente la sua dotazione di partenza, sono figure importanti nell'universo mitico dell'antichità. Di essi, il solo Prometeo ha seguito a vivere nella coscienza mitica moderna, e la sua figura ha continuato ad arricchirsi, fino ai giorni nostri, di nuove elaborazioni e proposte di lettura. Eroe dell'umana solidarietà; martire della libertà contro la tirannia; indefesso scavalcatore delle barriere frapposte alla conoscenza e al progresso scientifici, - a tutto ciò si aggiunge (ed è quasi un luogo comune) l'assegnazione a Prometeo di una significativa qualità intellettuale, la previdenza: egli è colui che fin dall'inizio vede i problemi, e formula piani per risolverli, o aggirarli¹.

Il dossier delle letture di Epimeteo, invece, non solo è assai più scarso, ma riguarda, della sua figura complessiva, solo la sfera 'intellettuale', rispetto alla quale il giudizio è pesantemente negativo: irriflessivo, bisognoso di ammonimenti e dimentico di averli ricevuti, egli è lo sciocco imprevedente che troppo tardi si accorge dell'errore, scontrandosi dolorosamente con una realtà diversa da quella inizialmente immaginata². E una caratterizzazione già saldamente assegnata a Epimeteo fin

¹ La rassegna più completa delle interpretazioni ispirate (su di un versante prevalentemente letterario) dal mito e dalla figura di Prometeo è in Trousson, 1964. Si vedano anche, su di un versante storico-filosofico, Rossi, 1955 e Peroni, 1964.

² Queste caratterizzazioni vengono solitamente appoggiate a dati etimologici. Così 'Prometeo' sarebbe composta da *pro-*, che esprime un'anticipazione nel tempo, e dalla radice *met-*, che esprime un'attività intellettuale. In conclusione, 'colui che pensa prima'. Viceversa, la stessa radice, in 'Epimeteo', sarebbe preceduta da *epi-*, letto come 'dopo'. Sul problema cfr. diffusamente Fink, 1958, pp. 45-51, 53-54; riassuntivamente Kraus, 1957, cc. 689-90.

dall'antichità: la recezione moderna è avvenuta a livello di questo stereotipo, senza alcuna ulteriore trasfigurazione, e senza ingresso nella coscienza mitica dei nostri tempi; le evocazioni di Epimeteo sono rare e marginali, e avvengono sempre e solo all'ombra gigantesca del fratello³.

La secondarizzazione di Epimeteo, finalmente, non vale solo per la memoria collettiva (letteraria e non) di queste due figure, ma anche a livello della letteratura critica sull'argomento: mentre sono numerosissimi gli studi su Prometeo, Epimeteo non ha ricevuto che attenzioni marginali. Anche per quanto riguarda l'atteggiamento valutativo nei suoi confronti, i moderni studiosi non fanno che rispecchiare la posizione antica: se ne segnalano le differenze intellettuali rispetto al fratello, e in forza di queste differenze lo si contrappone a lui⁴.

Non è certo possibile negare queste, e altre, differenze: il peso loro attribuito è tuttavia eccessivo, – conseguenza diretta del fatto che le letture di Prometeo e Epimeteo finora condotte si sono sempre svolte sul versante etico-psicologico, e comunque individuale. Viceversa, un'analisi sociologica complessiva di queste figure mostra che tali differenze sono assai meno importanti della loro somiglianza/complementarietà. Del resto, il fatto che Prometeo e Epimeteo si presentino associati con tanta frequenza; che Prometeo continui a formulare piani e previsioni anche per conto del fratello, ad affidargli incarichi, a escogitare rimedi alle sue mancanze, testimonia una 'solidarietà' fra i due fratelli altrettanto importante della loro diversità. Su questa solidarietà – intesa in senso strutturale, non già psicologico-affettivo – fa perno il modello qui proposto, che, di fatto, non riuscirà a distinguere fra Prometeo e Epime-

³ È significativo che anche nell'iconografia, a giudicare dai reperti giunti fino a noi, Epimeteo sia stato rappresentato assai raramente: numerose invece le raffigurazioni di Prometeo. Ricavo questa conclusione confrontando Escher, 1907, c. 182 e Eckhart, 1957, cc. 702-30.

⁴ La *Pauly's Realencyclopädie*, l'opera enciclopedica più importante sul mondo antico, dedica quasi 80 colonne a Prometeo (Kraus, 1957, e Eckhart, 1957), meno di una colonna a Epimeteo (Escher, 1907). A questa sommarietà della moderna istruttoria su Epimeteo, fa eccezione lo studio di Fink, 1958. Anch'egli tuttavia, pur segnalando con cura aspetti di Epimeteo non riducibili a quello della conoscenza tardiva, li considera come degli ampliamenti sopraggiunti, – magari in conseguenza dell'acquisizione, da parte di Prometeo, accanto alla connotazione di pre-vedente, di quella di 'eroe culturale' (p. 92 e *passim*). Epimeteo continua cioè a restare qualcosa di secondario rispetto a Prometeo.

teo, o meglio, tra le due esperienze sociologiche sottese a queste figure mitiche.

Nella tradizione letteraria greca, le versioni del mito di Prometeo e Epimeteo che hanno avuto maggiore risonanza sono tre: quella di Esiodo (VII secolo), ostile e rancorosa; quella, appassionata, di Eschilo (prima metà del V secolo), e quella, già ricordata (cap. II, § 10), contenuta nel *Protagora* platonico (inizi IV secolo). È questa che, dal punto di vista dell'articolazione sociologica, mi è parsa più ricca di implicazioni. Tuttavia le versioni di Esiodo e di Eschilo sono preziose, e verranno anche in seguito più volte richiamate.

Esiodo tratta dei due fratelli in entrambe le sue opere maggiori, *Teogonia* e *Opere e giorni*. Nella *Teogonia* (vv. 507-616) si racconta la storia dei figli di Giapeto (Prometeo, Epimeteo, Menezio e Atlante, – tutti in qualche misura ostili a Zeus), e soprattutto le vicende che oppongono Prometeo a Zeus, fino a portarlo alla condanna finale. Queste vicende iniziano con l'episodio in cui Prometeo, nello spartire fra dèi e uomini le spettanze delle vittime sacrificali (carne, grasso, ossa...), confeziona due parti *diseguali*, inducendo con l'inganno Zeus a scegliere per sé e per gli dèi la peggiore, cosicché la migliore resti agli uomini. È un caso clamoroso di 'distribuzione diseguale', tematica la cui importanza è già stata segnalata (cap. II, § 7c). Zeus, per punizione, priva gli uomini del fulmine da cui essi traggono il fuoco. Ancora una volta Prometeo interviene, e ruba il fuoco a favore dell'uomo. La misura è colma: Zeus punisce Prometeo facendolo incatenare a una colonna, dove «un'aquila dalle larghe ali... gli divorava il fegato immortale» (vv. 523-24) che di notte continuamente gli ricresce. Il signore degli dèi completa la punizione inviando agli uomini uno «splendido malanno»: Pandora, la prima donna, «arduo inganno, senza rimedio per gli uomini» (v. 589).

In *Opere e giorni* (di composizione successiva), Esiodo riprende più in dettaglio questa seconda parte del mito (vv. 47-105), a partire dal furto del fuoco. Per far giungere Pandora fra gli uomini, Zeus sceglie il destinatario con meno difese, Epimeteo: è a lui che l'affascinante Pandora viene inviata in dono. Benché Prometeo lo avesse ammonito a non accettare alcun dono da parte di Zeus, Epimeteo, di fronte alla bellezza di Pandora, «non ci pensò», e «se ne accorse solo dopo averlo

accettato, quando già possedeva il malanno» (vv. 85-89). Il racconto di *Opere* si chiude con le malefatte di Pandora che, curiosa e sventata, apre il vaso in cui stanno rinchiusi i mali, lasciandoli fuggire e diffondersi nel mondo.

Queste le vicende raccontate da Esiodo. Dalla lettura si rivela chiaramente il suo atteggiamento verso i due fratelli: freddezza, se non aperto disfavore. Prometeo, evidentemente, era una figura così ricca di *technè* da suscitare le riserve dell'agricoltore Esiodo, di cui abbiamo visto l'ostilità verso le *technai* (cap. I, § 5). Inoltre, la sua pietà religiosa non poteva non sentirsi ferita dal comportamento di Prometeo, che si oppone costantemente, in modo antagonistico, a Zeus. Verso Epimeteo, poi, Esiodo è quasi sprezzante. Un personaggio come Epimeteo, capace soltanto di vivere il momento presente (un'apparizione di bellezza), senza preoccuparsi delle conseguenze, non poteva che apparire negativo (e incomprensibile) al contadino Esiodo, drammaticamente consapevole delle innumerevoli scadenze, previsioni e valutazioni del futuro imposte dalla pratica agricola.

Con il *Prometeo legato* di Eschilo⁵, la figura di Prometeo si autonomizza: scompare Epimeteo. Quale il senso di questa scomparsa? Secondo alcuni studiosi, Epimeteo è figura sopraggiunta rispetto a quella del fratello, enucleata in un momento successivo, magari con la funzione di assumersi alcune caratteristiche 'negative' di Prometeo, consentendo così un delinarsi più netto delle doti intellettuali di questo. L'emergenza finale di una coppia di fratelli sarebbe cioè il frutto di un processo di differenziazione funzionale che risolveva, distribuendolo fra *due* personaggi diversi, un dato contraddittorio dell'esperienza umana: quello di fare piani, - ma anche di vederli fallire; di ingannare, ma anche di essere ingannato⁶. La rinun-

⁵ Della trilogia dedicata da Eschilo a questa figura, è l'unica tragedia rimasta: delle altre due (*Prometeo portatore di fuoco* e *Prometeo liberato*) non restano che frammenti. La vicenda raccontata nel *Prometeo* inizia con l'incatenamento del Titano a una rupe, e vede i tentativi infruttuosi di vari personaggi per convincerlo a desistere dal suo atteggiamento di attaccamento agli uomini e di ostilità verso Zeus.

⁶ Già Gruppe esprimeva dubbi sulla distinguibilità dei due fratelli: Prometeo sarebbe stato chiamato Epimeteo «per significare la debolezza del pensiero umano» (1906, p. 1024). Sul problema cfr. diffusamente Fink, 1958, pp. 59-60, 98, ecc. «Senza Epimeteo, il raggirato, quello che troppo tardi diventa intelligente,

cia di Eschilo a un personaggio potrebbe allora discendere dalla suprema capacità di racchiudere persuasivamente, in una sola figura, la contraddizione anzidetta.

Io credo, viceversa, che Epimeteo sia figura risalente e importante almeno quanto Prometeo, e da lui indisciungibile, nel senso di costituirne lo sfondo. Il silenzio di Eschilo su Epimeteo significa allora non la caduta di una figura accessoria, bensì il congedo risoluto da una figura primaria, - da una naturalità assoluta rispetto alla quale Eschilo intende rendere autonomo 'Prometeo'.

Comunque sia, il dramma di Eschilo coglie la figura di Prometeo con alta globalità. La stessa connotazione intellettuale-cognitiva è trattata qui in modo completo: accanto all'esaltazione intellettuale, vi è una profonda critica 'gnoseologica' a questa figura, alla rigidità quasi dolorosa con cui traccia la propria traiettoria, e si muove, all'evidente incompletezza del quadro teorico su cui si basa il suo agire. Ma il dato intellettuale-cognitivo non esaurisce il ritratto del Prometeo eschileo, che è *sociologicamente* significativo: mostrerò in seguito (cap. XI, § 3) come nella figura di Prometeo, e nelle sue vicende, Eschilo colga paradigmaticamente il superamento dell'esperienza originaria delle *technai* per opera della Società civile.

Finalmente, configurando risolutamente Prometeo come

non sarebbe pensabile Prometeo, colui che riconosce prima: è attraverso l'aggiunta di Epimeteo che Prometeo viene finalmente ad assestarsi sulla sua pseudo-etimologia» (p. 60). Fink ricorda anche come in alcune versioni antiche di 'distribuzioni originarie' che, proprio come quella che vedremo, effettuata da Epimeteo, non vanno a buon fine (cfr. Esopo, favole 211 e 323 Chambry), sia Prometeo, non Epimeteo, l'autore della distribuzione (p. 98, nota 1). In questo processo di sdoppiamento, Esiodo avrebbe giocato una parte importante. Nella più antica *Teogonia*, tanto la parte del pre-vedente, che macchina escogitazioni contro Zeus, quanto quella di colui che alla fine esce sconfitto dalla superiore razionalità dello stesso Zeus, sono svolte da Prometeo; in tale opera Epimeteo è presente quasi incidentalmente, come il fratello-senza-senno - ed è anche stato suggerito che i pochi versi che si riferiscono a Epimeteo (511-14) siano un'aggiunta successiva, magari dello stesso Esiodo (Fink, 1958, pp. 61-62, 73-74). Solo in *Opere* il ruolo di portatore di conoscenza tardiva verrebbe a essere attribuito a Epimeteo, contrapponendolo a Prometeo, reso portatore di una conoscenza che precede gli eventi. In tal modo, polarizzando sull'asse intellettuale il legame dei due personaggi, Esiodo risolverebbe la contraddizione presente in Prometeo: essere astuto e previdente, ma finire raggirato e sconfitto. A parte l'imperfezione di tale soluzione (la sconfitta finale colpisce pur sempre Prometeo), mi preme far notare ancora sia l'accessorietà di Epimeteo che ne risulta, sia la riduzione di entrambe le figure alla sfera 'intellettuale', a scapito di elementi importanti, che cercherò qui di recuperare.

amico degli uomini, anche a scapito degli interessi degli dèi (cui appartiene lo stesso Prometeo), Eschilo eleva questa figura mitica a un livello di complessità, e di coinvolgimento da parte del lettore, assai superiore a quello raggiunto da Esiodo. L'immagine del Titano incatenato da Zeus a una rupe selvaggia del Caucaso, che anche in tali condizioni non si piega al superiore ordine divino, ma protesta le ragioni della sua lotta e del suo amore per gli uomini, fa di Prometeo uno dei personaggi più difficili da dimenticare nella storia dell'umanità. È in questa chiave che Prometeo è giunto fino a noi, sia pure ogni volta 'riletto' e arricchito di contenuti diversi: da Padri della Chiesa, da filosofi, da poeti, da correnti anarchiche contemporanee⁷.

Tre quarti di secolo dopo il dramma di Eschilo, Platone dà nel *Protagora* un fondamentale contributo al dispiegamento del significato sociologico del mito: sia perché, accanto al motivo intellettuale, vengono evidenziati altri motivi, – sia per il recupero di Epimeteo come figura mitica *primaria*. Irrepetibile il livello di affettività raggiunto da Eschilo, la simpatia verso i due personaggi è tuttavia evidente, e la loro lettura, ancor più decisamente che in Eschilo, è indirizzata in senso sociologico. In una versione del mito fortemente ispirata (come vedremo fra breve) al tema della divisione del lavoro, non sarebbe bastata a Platone la sola figura di Prometeo: gli occorrevo anche trambe⁸.

A prima vista, la narrazione platonica del mito sembra eccedente rispetto a quella che ne è la giustificazione formale: il problema se l'arte politica sia insegnabile, e se sia insegnabile la virtù. Verso la fine dell'età di Pericle (epoca in cui si presume si sia svolto il dialogo), doveva probabilmente trattarsi di un tema di discussione abituale in Atene⁹: l'alternativa, evidentemente, era che la virtù esistesse solo in forma innata.

All'affermazione di Protagora, di insegnare l'arte politica,

⁷ Alla bibliografia segnalata alla nota 1 si aggiunga Sechan, 1951, cap. 1 e *passim*.

⁸ Secondo Fink, invece, nel mito del *Protagora* Epimeteo sarebbe stato introdotto al solo scopo di accollarsi un errore (la famosa dimenticanza delle stirpi umane) che sarebbe stato difficile imputare a Prometeo (1958, p. 98). Ma anche nella versione platonica, come mostrerò, appare una certa corresponsabilità di Prometeo in tale dimenticanza.

⁹ Levi, 1966, p. 85, nota 7.

Socrate obietta che essa non è insegnabile. L'obiezione di Socrate è impostata (come egli spesso fa) su di un confronto con le *technai*. Se si deve prendere una decisione tecnica, dice Socrate, come ad esempio la costruzione di navi, è agli esperti di quella *technè* che ci si rivolge, – e chiunque non sia esperto, se vuole dare consigli, viene messo a tacere. Il fatto che non tutti possano parlare, ma che si faccia distinzione fra chi è esperto e chi non lo è, mostra che esperti si può diventare, e cioè, che queste *technai* sono insegnabili. Viceversa, in politica chiunque è autorizzato a dare consigli, non si fa cioè distinzione fra esperti e non esperti: ciò significa anche che la politica non è insegnabile¹⁰.

Il racconto del mito costituisce la risposta di Protagora a questa obiezione¹¹. È una risposta che, spostando alquanto il problema, arricchisce in modo sostanziale l'impostazione dagli inizialmente dal personaggio Socrate. Oltre ad affermare che l'arte politica è insegnabile, Protagora sostiene che la sua condizione di base è diversa rispetto a quella delle (altre) *technai*. Infatti mentre il possesso di ogni singola *technè* è proprio di singoli individui, il possesso dell'arte politica è comune a tutti: ciascuno può – anzi, *deve* (questo slittamento di verbo avrà grande importanza ai fini della presente analisi) – essere partecipe di tale arte.

L'insegnabilità della politica troverebbe dunque una base ancor più favorevole che non quella delle *technai*, e la differenza vera tra politica e *technai* non risiederebbe nella diversa insegnabilità, bensì nei criteri diversi secondo cui l'una e le altre sono *distribuite* fra gli uomini.

Nel mito del *Protagora* gli attori in scena sono dunque le *technai*, da un lato, l'arte politica (che rappresenta la Società civile); dall'altro. Sono gli stessi attori che la prima parte di questo libro è andata evidenziando, – ed è il loro reciproco rapporto che costituirà il motivo conduttore nella presente analisi del mito.

¹⁰ Ritroviamo qui aspetti della posizione platonica che ci sono già noti: da un lato, una critica al modo di funzionare della democrazia ateniese, nella quale tutti «davano consigli»; dall'altro, la proposta di un modello di politica fondata sull'effettiva competenza (= la politica modellata come una *technè*).

¹¹ La questione, assai dibattuta, se e in che misura sia autenticamente protagoreo il racconto che Platone fa pronunciare a tale personaggio, pur interessante per la ricostruzione di figure e correnti, non è qui rilevante.

2. Il mito del «Protagora».

Il mito inizia con la determinazione cronologica secondo cui gli dèi hanno preceduto l'avvento delle stirpi mortali: sono essi che le creano, e dispongono che ciascuna sia dotata di facoltà naturali.

Tempo vi fu in cui esistevano gli dèi, ma non le stirpi mortali. Poi che giunse anche per le stirpi mortali il momento fatale della loro nascita, gli dèi ne fanno il calco in seno alla terra mescolando terra e fuoco e gli elementi che si combinano con la terra e il fuoco. Ma nell'atto in cui stavano per trarre alla luce quelle stirpi, incaricarono Prometeo e Epimeteo di ordinare e distribuire, a ciascuna, facoltà naturali [*dynámeis*] in modo conveniente (*Prot.* 320cd).

Queste *dynámeis*, o facoltà naturali, sono un elemento importante nel presente modello. Ad ogni singola *dynamis* corrispondono attività e comportamenti specifici, caratterizzanti, per chi ne sia dotato: da questa dotazione di partenza dipenderà l'atteggiarsi delle diverse stirpi sulla scena del mondo. E tuttavia le stirpi viventi hanno tutte eguale composizione (terra, fuoco, ecc.): vi è un evidente egualitarismo nel progetto divino, confermato dal fatto che l'universo di *dynámeis* cui i due fratelli dovrebbero attingere nella distribuzione è unico per tutti.

Epimeteo chiede a Prometeo che spetti a lui la cura della distribuzione: «E quando avrò compiuto la mia distribuzione – dice – tu controllerai». E così, avendolo persuaso, si pone a distribuire (320d).

Sulla prima delega (dagli dèi ai due fratelli) se ne è innestata, dunque, subito una seconda, affidata a Epimeteo:

Ora, nel compiere la sua distribuzione, ad alcuni assegnava forza senza velocità, mentre forniva di velocità i più deboli; alcuni armava, mentre per altri che rendeva per natura inermi, escogitava qualche altro mezzo di salvezza. A quegli esseri che rinchiudeva in un piccolo corpo, assegnava ali per fuggire o sotterranea dimora; quelli che, invece, dotava di grande dimensione, proprio con questo li salvaguardava. E così, equilibrando, distribuiva tutto il resto. Ed escogitò tale principio preoccupandosi che una qualche stirpe non dovesse estinguersi. Dopo che li ebbe provvisti di mezzi per sfuggire le reciproche distruzioni, escogitò anche agevoli modi per proteggerli dalle intemperie delle stagioni di Zeus: li avvolse, così, di folte peli e di dure pelli, che bastavano a difendere dal freddo, ma che sono anche capaci di proteggere dal caldo e tali inoltre da essere adatti quali

naturale e propria coperta a ciascuno, quando avessero bisogno di dormire. E sotto i piedi ad alcuni dette zoccoli, ad altri unghie e pelli dure prive di sangue; ad alcuni procurava un tipo di alimento, ad altri un altro tipo; ad alcuni erba della terra, ad altri frutti degli alberi, ad altri ancora radici; ad alcuni poi dette come cibo la carne di altri animali, ma a questi concesse scarsa prolificità, mentre a quelli che n'erano preda abbondante prolificità, sí che la specie loro si conservasse (320d-321b).

È una distribuzione mirabile, descritta con partecipante apprezzamento. Epimeteo, con cura salvifica, assegna a ogni specie caratteristiche e comportamento specifici, *diversi* da quelli di tutte le altre. Tuttavia, tale distribuzione sembra avere sfavorito l'uomo: donde l'intervento di Prometeo.

Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo. Proprio mentre si trovava in tale imbarazzo sopraggiunge Prometeo a controllare la distribuzione: vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente posseggono di tutto, e che invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi: era oramai imminente il giorno fatale, giorno in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce (321bc).

Vi è qui un'altra importante determinazione temporale: la precedenza degli animali. Ultimo arrivato, l'uomo, nascendo, trova già una precedente esperienza del mondo, una conoscenza, una cultura.

Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico insieme con il fuoco – ché senza il fuoco sarebbe stato impossibile acquistarlo o servirsene – e così ne fece dono all'uomo. L'uomo, dunque, ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus; né più era concesso a Prometeo di andare nell'acropoli, ov'è la dimora di Zeus (e davvero temibili erano, per di più, le guardie di Zeus); riesce, invece, a penetrare di nascosto nella comune dimora di Atena e di Efesto dove essi lavoravano insieme, e, rubata l'arte del fuoco di Efesto e l'altra propria di Atena, le dona all'uomo, che con quelle si procurò le risorse della vita. Solo che, come si narra, più tardi Prometeo dovette, a causa di Epimeteo, pagare la pena del furto (321c-322a).

La dotazione delle *technai* non sarebbe tuttavia sufficiente; contro il pericolo delle fiere, le *technai* non bastano: è necessaria, ammonisce il racconto, l'arte politica.

Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina, innanzi tutto per la sua parentela con il dio, unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi, e si mise ad erigere altari e sacre statue; poi, usando la *techne*, articolò ben presto la voce in parole e scoperse case, vesti, calzari, giacigli e il nutrimento che ci dà la terra. Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la *techne* demiurgica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente per la guerra contro le fiere: non possedevano ancora la *techne* politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano ingiustizia a vicenda, proprio perché mancanti della *techne* politica, onde nuovamente disperdendosi venivano distrutti (322ab).

Giungiamo ora al momento fondamentale del mito, quello su cui il presente lavoro insisterà maggiormente. Se prima abbiamo conosciuto la distribuzione epimeteica delle *dynamis*, vengono ora illustrati i criteri della distribuzione già attuata da Prometeo per le *technai*, e, in contrapposizione, di quella voluta da Zeus per la *techne* politica.

Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, invidiò Ermete perché portasse agli uomini Rispetto e Giustizia, affinché servissero da ordinamenti della città e da vincoli inducenti amicizia. Chiede Ermete a Zeus in qual modo debba dare agli uomini Giustizia e Rispetto: «Devo distribuirli come sono state distribuite le *technai*? Le *technai* furono distribuite così: uno solo che posseda la *techne* medica basta per molti profani, e lo stesso vale per gli altri *demiourgói*. Anche Giustizia e Rispetto debbo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debbo distribuirli a tutti?» «A tutti, – rispose Zeus, – e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi li possedessero, come avviene per le altre *technai*. Istituisce dunque a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé Rispetto e Giustizia» (322cd).

Il racconto del mito si è così concluso. Protagora, ripigliando la sua argomentazione precedente, ne trae un primo bilancio ai fini della sua tesi:

E così, Socrate, anche per questa ragione, gli Ateniesi e tutti gli altri, qualora si debba discutere della capacità architettonica o di qualche altra capacità demiurgica, ritengono che solo pochi abbiano il diritto di dare consigli, e se qualcuno che non appartenga a quei pochi pretenda di dare il proprio parere, non lo sopportano, come hai detto, e non a torto come dico io; qualora, invece, si accingano a deliberare su questioni relative alla capacità politica, che si impernia

tutta sulla giustizia e sulla saggezza, è ragionevole che tutti vengano ammessi, poiché si ritiene necessario che ognuno sia partecipe di questa virtù, o non esistano città (322d-323a).

3. *Problemi di interpretazione del mito.*

Il racconto del *Protagora* è forse uno dei passi più noti della tradizione letteraria greca, proprio perché, al di là del tema specifico di discussione fra Socrate e Protagora (l'insegnabilità dell'arte politica), tocca problemi e momenti costitutivi della Società. I numerosi commenti sono tuttavia condotti per lo più sul versante storico-filosofico¹, e potrò tenerli presenti solo limitatamente, data la diversa prospettiva qui seguita. Per effetto di tale diversità, infatti, la presente lettura giunge a conclusioni assai lontane da quelle che appaiono condivise su tale versante.

Così, per quanto riguarda il significato centrale del mito, tutti i commenti, segnalando la contrapposizione fra *technai* e arte politica che il racconto evidenzia, la interpretano in questi termini: poiché le *technai* sono insufficienti ad assicurare l'emergere della Società, è necessario introdurre, a complemento, l'arte politica.

Tale lettura, che trasforma l'opposizione fra *technai* e arte politica in semplice complementarità, semplifica eccessivamente il discorso mitico, lasciando cadere innumerevoli spunti presenti sia nel testo del *Protagora*, sia nella cultura e nella memoria mitiche cui faceva riferimento anche Platone. Le mie conclusioni sono piuttosto che la Società giunse sí a costituirsi attraverso l'arte politica, ma *malgrado e contro le technai*.

¹ Fra i commenti al mito tradizionalmente più noti segnalo quelli di Uxkull-Gyllenband, 1924, pp. 15-21; Nestle, 1942, pp. 282-89; Guthrie, 1957, pp. 84-94; Joos, 1955, pp. 54-77 (utile per il collegamento fra le tematiche del mito e le diverse correnti della Sofistica). Spesso tali commenti sono piuttosto delle parafrasi che, concordi quanto al senso generale del mito, presentano differenze nell'interpretazione di singoli passi. Fra le eccezioni, segnalo le letture, condotte sul versante epistemologico (con implicazioni di sociologia della conoscenza) da Untersteiner (1967, pp. 97-104; 1972, pp. 357-65) e Zeppi (1961, pp. 84-94). Il ricorso maggiore a categorie interpretative sociologiche è forse quello di Cambiano (1971, pp. 13-22), mentre l'analisi di Brisson (1975) esplora soprattutto aspetti formali del mito. Queste e altre interpretazioni verranno citate su problemi specifici.

Questa differenza conclusiva è ovviamente il risultato di una serie di differenze interpretative su punti specifici, che segnalerò di volta in volta. Vorrei invece qui richiamarne altre, di tipo metodologico.

Una di esse riguarda l'atteggiamento da assumere nei confronti della versione platonica del mito. Essa, come ho detto, si discosta in vari punti dalla tradizione esiodea, — la prima che ci sia attestata in proposito. Ciò viene additato da vari studiosi come indizio di una contaminazione, operata da Platone, di elementi mitici disparati, come un arbitrario sincretismo che allontanerebbe il mito dalla sua ortodossia originaria. Donde una svalutazione, da parte di tali studiosi, nei confronti della versione platonica².

Questa gerarchizzazione delle fonti mitiche, che discende dalla fiducia nell'esistenza di una 'versione autentica' del mito, è responsabile di molti inconvenienti³: in questo caso, si preferisce addebitare dissonanze alla fonte antica, anziché rivedere l'interpretazione che se ne dà correntemente. Ma, se proprio si volesse istituire una gerarchia tra le fonti, sono forse altri i parametri che si dovrebbe introdurre. Infatti, in una prospettiva sociologica, la versione esiodea del mito non è né più autorevole, né più vincolante di quella platonica. Intanto, i tre secoli di anticipo che Esiodo ha su Platone contano poco ai fini di una sua maggiore vicinanza alla 'fonte del mito', dalla quale sono entrambi notevolmente lontani. Viceversa, per qualità personali, e per il fatto di godere di un punto di osservazione

² Cfr. per esempio Gigon, 1946, p. 124 e *passim*. Da questa posizione discendono conseguenze radicali sul piano dell'analisi: «Se appare chiaro che il mito non è mai stato un tutto unico, bensì un conglomerato dei più diversi elementi, il problema principale sarà allora se sia possibile ottenere a viva forza [*erzwingen*], con mezzi estranei, un'unità che non è mai esistita» (p. 127). Secondo Joos, immaginosamente, Platone avrebbe intenzionalmente trascurato di ben coordinare le diverse parti del mito da lui posto in bocca a Protagora, «per caratterizzare Protagora come quel tipo d'uomo che passa con leggerezza e superficialità da un'idea all'altra, anche se il percorso, a norma di logica, non torna» (1955, pp. 57-58).

³ Già Lévi-Strauss, indicando nella ricerca della versione «autentica o primitiva» di un mito «uno dei principali ostacoli al progresso degli studi mitologici», proponeva di «definire ogni mito attraverso l'insieme di tutte le sue versioni. In altri termini, il mito resta mito per tutto il tempo in cui è recepito come tale» (1955, p. 240). Sul problema dell'interpretazione del mito ritorno nella *Nota metodologica* finale.

più strategico rispetto ad Esiodo, l'esperienza della polis⁴, Platone si rivela testimone più prezioso per cogliere aspetti centrali del pregnante mito dei due fratelli.

Intendo per 'fonte del mito' non la sua prima attestazione (che è sempre letteraria), bensì *il Problema che dà origine al mito*, e che attraverso di esso si esprime. Se tale Problema, come io credo per il mito dei due fratelli, non è qualcosa di storicamente circoscritto, ma un diacronico nodo societario, non è possibile considerare il mito come fissato una volta per tutte: esso è un'entità che continua a evolvere finché seguita a riproporsi il problema che il mito coglie. Platone aveva dunque diritto a formulare la propria versione di un mito che attiene a un fondamentale problema societario, preoccupandosi di essere fedele non a Esiodo, ma al problema. Come, in una serie di tentativi per esprimersi, non sono sempre i primi a riuscire meglio, così versioni successive dello stesso mito possono rivelarsi creativamente più 'fedeli' di molte versioni precedenti.

È naturalmente importante, sul piano storico, classificare tutte queste espressioni, istituendo genealogie, segnalando dipendenze, e ricostruendo il contesto storico-sociale di ciascuna. Ma l'interpretazione sociologica del mito parte dal problema che esso coglie, non da gerarchie tra le fonti.

Un'altra ragione del disfavore di vari studiosi nei confronti della versione platonica di questo mito deriva poi dal fatto di recepire alla lettera, senza decodificarli, alcuni elementi del discorso mitico⁵. Penso qui soprattutto alla presunta 'religiosità' del mito, nel quale, come si è visto, le facoltà naturali, le tecniche e l'arte politica sono presentate come *dono degli dèi*.

Il richiamo a un intervento divino da parte del mito viene letto come espressione ideologica tradizionale, inaccettabile per studiosi che hanno fede in un progresso graduale e laico dell'umanità. Di qui ulteriori svalutazioni della versione mitica

⁴ Nell'esperienza della polis problemi Societari, che pure percorrono l'intera esperienza greca, trovano il massimo risalto e l'esplicitazione più eloquente. (Il punto è ripreso nella *Nota* appena citata).

⁵ Il punto andrebbe meglio approfondito. Parlando di decodificazione del mito, non intendo riferirmi all'atteggiamento, assai diffuso, che distingue la pretesa 'sostanza reale' del mito dalla sua 'veste mitica', né a operazioni di desimbolizzazione. Una di queste è l'immane lettura del fuoco donato da Prometeo in termini di ragione, *lógos*, qualità intellettuale, ecc. (cap. VIII, § 1).

del *Protagora*, – accompagnata, non a caso, da apprezzamenti egualmente ideologici verso un'altra famosa ricostruzione delle Origini, quella che si legge nel libro I dello storico Diodoro. Tale ricostruzione, totalmente 'laica', fa largo posto al caso, ai bisogni, alla necessità e ad altre cause, oggettive e graduali, di sviluppo e progresso: viene quindi ritenuta piú in linea con la prospettiva contemporanea, fino a costituire spesso il parametro in base al quale vengono valutate altre antiche ricostruzioni⁶.

L'interpretazione qui proposta recupera invece con decisione l'elemento del 'dono divino', cercando tuttavia di decodificarlo; è consueto che, nella economia interna dei miti, lunghe catene di 'ragionamenti' vengano fulmineamente condensate in un solo dato. Anche l'affermazione che le *technai* e le *dynamis* sono un dono degli dèi fa parte di questa stenografia del mito: occorre cercare di svilupparla in un discorso sociologico dispiegato.

'Dono degli dèi' significa che *technai* e *dynamis* arrivano agli uomini 'dal cielo', e cioè, improvvisamente, senza alcuna gradualità. Arrivano già formate, e non piú bisognose di perfezionamenti interni, – visto che sono di origine divina. I loro portatori ne sono investiti misteriosamente, non già attraverso i consueti canali di socializzazione attivati dalla Società⁷.

Proprio questo era il vissuto che i Greci ebbero di quell'entità misteriosa – utile e pericolosa – che furono le *technai*. Vedere in esse un dono degli dèi (come moltissimi di loro fecero) era forse l'unica soluzione disponibile per chi, stando dentro la Città, doveva pure cogliere il fatto che le *technai* non sono creazione, lenta e graduale, interna alla Società, ma si presentano al suo orizzonte *già formate ed elaborate*.

È stato giustamente notato da vari studiosi che i Greci avevano un'idea assai 'ristretta' del progresso tecnico, nel senso che vedevano nelle *technai* delle entità immutabili e conclu-

⁶ Così per esempio Havelock, 1957, pp. 91-94 e *passim*; Cole, 1967, pp. 50-51; Vlastos, 1946, pp. 54-57. Diodoro di Agiris (I secolo) per questa ricostruzione attinge a fonti democriteo-epicuree. Il racconto (I. 8. 1-7) si legge anche in DK 68B5.1.

⁷ Vi è naturalmente un processo individuale che conduce il singolo portatore a dispiegare la propria *technè* o *dynamis*: non facilmente ricostruibile, esso è comunque societariamente ignoto e non-apprezzabile.

se⁸. Tale posizione non va tuttavia considerata un limite del pensiero greco, o una mancanza di senso storico, come si fa comunemente, ma un'ulteriore, preziosa testimonianza dell'estraneità delle *technai* alla Società. Solo per ciò che è di propria produzione si può parlare di progresso: nel caso delle *technai*, la Società, lungi dal crearle, se le trovò davanti come entità 'naturali', e riuscì soltanto a usarle, con quegli elementi di controllo sociale che ho già cominciato a mostrare⁹.

Richiamando la categoria del dono divino, il mito del *Protagora* rinnova la testimonianza dell'origine non-Societaria (pre-Societaria) delle *technai*. Tale categoria ricapitola mirabilmente tutti gli elementi che ho cercato di evidenziare: sia il modo non graduale, ma repentino, con cui esse apparvero agli uomini della Società; sia la loro stupefacente 'perfezione', che non era (né sarebbe) possibile spiegare alla luce degli scarsi o nulli meccanismi societari (di formazione tecnica, di fissazione di standard 'tecnici', ecc.). L' 'intervento divino' giustifica infine l'ammirazione riluttante e contraddittoria che gli uomini che stavano dalla parte della Società (come Platone) sentirono verso di esse.

Anziché una contaminazione di elementi mitici disparati, il mito del *Protagora* mi pare una delle riflessioni piú complete ed eloquenti che l'Antichità ci abbia trasmesso su di un nodo societario essenziale: il rapporto della Società con le *technai* e, piú in generale, con forme sociali pre-Societarie.

Questo apprezzamento nei confronti della versione platonica del mito mi ha spinto a usarla come interlocutore preferenziale per rivolgere al mito delle domande, e sottoporlo alle sollecitazioni analitiche necessarie alla costruzione di un modello sociologico, – senza alcun impegno ad adottare le solu-

⁸ Cfr. per esempio Vernant, 1957; Dodds, 1973.

⁹ Ricordo, in questo contesto, che i Greci usavano il verbo *heyrískein*, 'trovare/scoprire' anche per cose rispetto alle quali noi useremmo 'inventare' o verbi analoghi, ponenti l'accento sulla creatività del soggetto. Per esempio il mito del *Protagora* afferma che l'uomo « trovò [*héyreto*] case, vesti, calzari, giacigli... » (3 22a). Nella stessa prospettiva, si diceva che Epicarmo avesse « trovato » la commedia (Teocrito, *Epigr.* 18 Wilamowitz = DK 23A6a); Archita, le nacchere (*Suda*, voce Archytas = DK 47A2); Eveno, « l'allusione e la lode indiretta » (Platone, *Fedro* 267a); ecc. Quest'uso lessicale testimonia anch'esso la convinzione che gli oggetti (materiali, culturali, ecc.) esistessero formati e perfetti *già da prima*, e che si trattasse di 'trovarli' e introdurli nella Città.

zioni che la versione platonica dà ai singoli problemi. A volte, anzi, ho adottato la soluzione opposta, preoccupandomi non di essere fedele alle risposte date dal mito, ma al livello di complessità cui esso pone le domande.

In questo ordine di idee, vorrei anticipare un primo scostamento dalla versione platonica. Essa sollecita una lettura del mito in termini di 'divisione del lavoro' e 'integrazione': strettamente legati fra loro, sono concetti sociologici fondamentali ben noti a Platone. Non mi sembra possibile ignorare la stimolante opzione platonica all'uso di queste due nozioni, e ne darò conto a cominciare dal prossimo paragrafo: aggiungo, tuttavia, che la ritengo eccessivamente obbligatoria. Leggere la situazione delle Origini in termini di divisione del lavoro e integrazione, come fa Platone, significa, piú che usare uno strumento, ipotizzare le conclusioni del suo impiego.

4. La divisione del lavoro come motivo conduttore del mito del «Protagora».

All'inizio del racconto, nell'atto in cui gli dèi stavano per trarre alla luce le stirpi mortali, «incaricarono Prometeo e Epimeteo di ordinare e distribuire a ciascuno facoltà naturali in modo conveniente» (320d). Questo incarico conferito, in via di delega, ai due fratelli, è il primo spunto di divisione del lavoro offerto dal mito. Ogni delega, infatti, determinando un articolarsi dell'esperienza su almeno due piani (cui corrispondono i ruoli di chi affida, e valuterà, e di chi esegue), è appunto un atto di divisione del lavoro¹.

La prosecuzione del racconto propone immediatamente un'altra delega, innestata sulla precedente: «Epimeteo chiede

¹ La nozione sociologica di divisione del lavoro, originariamente legata a una concezione economicistica di 'lavoro' (è soprattutto in questa accezione che la ritroviamo in A. Smith e in Marx), è andata progressivamente liberandosene: prima con Durkheim, che ha generalizzato tale 'lavoro' a 'funzione'; in seguito, con la microsociologia, soprattutto di ispirazione funzionalistica, che ha definitivamente introdotto, nella categoria 'lavoro', qualsiasi attività (fino alla semplice espressione di emozioni), e qualsiasi comportamento, - ivi compresi l'accettare, il subire, lo stare silenziosi, il fungere da capro espiatorio, ecc., all'interno di una situazione caratterizzata dalla compresenza di piú attori. È a questa nozione allargata di 'divisione del lavoro' che faccio qui riferimento.

a Prometeo che spetti a lui la cura della distribuzione» (320d); Prometeo si limiterà a controllare.

In ogni racconto di Creazione, il porsi del creatore verso la creatura non è mai un atteggiamento 'semplice'. Platone legge questa complessità in termini di divisione del lavoro, articolandola su tre livelli: quello degli dèi; quello dei due fratelli, che, per effetto della delega, vengono a trovarsi in evidente posizione di alterità rispetto agli dèi; quello di Epimeteo, in analoga situazione rispetto a Prometeo. In altri termini, il differenziarsi della figura del Creatore è avvenuto all'insegna della *relazionalità*.

Il senso di queste riflessioni si coglie meglio considerando il contenuto dell'incarico affidato dagli dèi ai due fratelli: ordinare e distribuire (*kosmésai te kái néimai*) le facoltà naturali. Occorre chiedersi cosa significassero, nell'esperienza greca, questi due termini.

La risposta è relativamente semplice per *némein*, che significa, qui e altrove, l'operazione del distribuire in un contesto generale di spartizione². *Kosmém* (provvisoriamente tradotto con 'mettere ordine') possiede invece una gamma di significati piú ampia, che va da un ristretto 'dotare' a un piú preciso 'ornare' (in cui è presente una valenza estetica), fino a un piú dispiegato 'combinare e disporre le parti ordinatamente'. In altri termini, *kosmém* acquisisce significati diversi a seconda del grado di coscienza sistemica del suo utente: nell'accezione piú dispiegata presuppone una concezione del mondo e della realtà in termini di sistema integrato³.

Che significato attribuire qui a *kosmésai*, a questo 'mettere ordine' che dovrebbe precedere il 'distribuire'?⁴. È una do-

² In un'epoca successiva, *némein* vedrà sbiadire il suo potenziale 'distributivo', diventando quasi sinonimo del generico *didónai*, 'dare' (Laroche, 1949, pp. 16-17). Ma in Platone, e tanto piú in un contesto in cui l'atto della Distribuzione ha così grande pregnanza, sembra indubbio l'uso del verbo secondo il significato originario. Sulla Distribuzione come categoria centrale dell'esperienza greca tornerò lungamente nel cap. v.

³ La letteratura sulla famiglia di termini *kosmém*/*kosmos* è assai ricca: soprattutto pertinenti Laroche, 1949, pp. 164-65; Diller, 1956; Kerschesteiner, 1962. Nel IV secolo, in ambiente filosofico, *kosmos* sarà ormai da tempo voce quasi-tecnica per designare l'ordinamento complessivo e integrato del mondo (Kahn, 1960, p. 220).

⁴ La parola è usata altre tre volte nel mito, una col significato minimo di 'dotare' (320e1), le altre (321c1, 322c3) con implicazioni sistemiche piú spinte.

manda importante nel quadro delle presenti riflessioni. Conoscere la risposta ci direbbe in che misura la distribuzione delle facoltà naturali voluta dagli dèi doveva essere preceduta da una sorta di ricognizione dell'universo delle *dynaméis* da distribuire, e del campo dei destinatari. Tale ricognizione, infatti, può andare da un semplice colpo d'occhio, fino all'estremo opposto, di un vero e proprio inventario, con indicazioni anche quantitative (per assicurare la congruenza fra numero delle *dynaméis* da distribuire e numero dei destinatari).

Qualunque cosa intendessero gli dèi comandando di 'mettere ordine', Epimeteo vi disattende. Rileggiamo la sua pressante richiesta: «Epimeteo chiede a Prometeo di essere lui a *distribuire*: "Dopo che avrò *distribuito*, - dice, - tu controllerai". E avendolo così persuaso, procede a *distribuire*» (320d). Il confronto tra la delega data ai due fratelli e quella ottenuta da Epimeteo mostra che è stata lasciata cadere la richiesta di 'mettere ordine'; Epimeteo parla solo di distribuire.

Queste riflessioni testuali non sono irrilevanti rispetto al problema della divisione del lavoro⁵. Le facoltà naturali, la cui distribuzione è oggetto di queste deleghe, determinano atteggiamenti e comportamenti di ogni essere vivente sulla scena del mondo, - vale a dire, il 'lavoro' svolto da ciascuno. Per questo, nella distribuzione di tali facoltà, così come in ogni Distribuzione originaria, va riconosciuta un'esperienza fondante di divisione del lavoro.

Non solo *némein*, tuttavia, ma anche *kosméin* presenta ana-

⁵ Il punto mi sembra trascurato dagli studiosi. Così alcune tradizioni moderne (ad esempio Adorno, Lamb, Croiset e Bodin, ecc.) rendono *kosméin* *te kái néimai* col semplice 'distribuire' o espressioni generiche analoghe. Altre risolvono il *kosméin* in senso avverbiale: cfr., per esempio, Dirlmeier e Scharold ('geordnet zuteilen'), Martini ('distribuissero ordinatamente'), ecc. Altri viceversa intendono questi due verbi come implicitamente reggenti complementi oggetti diversi: *ordinare* le stirpi e *distribuire* le *dynaméis* (Cambiano). Io credo che questa coppia di verbi non possa essere né fusa né spezzata, e che il richiamo al distribuire non possa prescindere da qualcosa a monte. Omero, ogni volta che usa *némein* nel senso di 'distribuire', lo fa precedere da un verbo che indica il 'fare le parti' (Laroche, pp. 7-9), che comporta cioè una ricognizione del campo. È vero che, col tempo, le due operazioni dello spartire e del distribuire hanno finito per confondersi, ma nell'epica omerica ad esse corrispondono ancora due serie di gesti ben distinte, che il poeta descrive ogni volta «con una compiacenza tutta rituale». Mi sembra probabile che nel presente contesto, incentrato sul motivo della Distribuzione, Platone usi un'attenzione analoga (come già, in contesto analogo, Erodoto, 2.52.1).

loghe implicazioni sul versante dell'integrazione⁶. Infatti, fino a che punto è possibile una divisione del lavoro senza un precedente 'mettere ordine', - vale a dire, una ricognizione, comunque fatta, del lavoro da dividere? Se questa ricognizione è minima o nulla, come è stato per la distribuzione epimeteica (e cioè, se non ci si preoccupa di istituire/riconoscere alcuna integrazione dell'universo da distribuire), è ancora possibile parlare di divisione del lavoro? Lo scarto fra l'esecuzione di Epimeteo e il contenuto dell'incarico affidato ai due fratelli non è dunque mero problema testuale, ma attiene al livello di integrazione effettivamente praticato. Qualunque cosa intendessero gli dèi con 'mettere ordine', Epimeteo disattende ogni richiesta di divisione del lavoro integrata.

Il paradosso di una divisione del lavoro siffatta era probabilmente avvertito da Platone: nel capitolo successivo verrà ripresa la sua preoccupazione di conferire relazionalità - sempre attraverso i meccanismi della divisione del lavoro - a questo momento delle Origini. Si può comunque anticipare che il deficit integrativo è un dato costante dell'esperienza epimeteica: incurante di ricognizioni, indifferente a problematiche di controllo del tutto sulle parti, priva di *esprit de système*.

Nemmeno a Prometeo, tuttavia, possono attribuirsi preoccupazioni integrative. La promessa di controllo finale che accetta dal fratello non ha alcun contenuto di questo tipo (tale controllo, del resto, è privo di capacità restitutive). Si conferma anche in ciò la solidarietà dei due fratelli, che li conduce - sia come figure mitiche, sia come condizioni sociologiche sottese a tali figure - a contrapporsi a un'entità più potente, da cui finiranno sconfitti. Il loro legame è tale, da far dubitare se sia possibile un'interpretazione separata delle due figure. È invece possibile farlo provvisoriamente, per comprendere meglio i due momenti della coppia cui risalgono le grandi Distribuzioni originarie. Per economia di analisi, inizio dal primo momento, quello epimeteico.

⁶ L'integrazione attiene al modo in cui un sistema risolve il problema del rapporto reciproco (da mera compatibilità a perfetta sinergia) delle sue parti componenti, e dei suoi livelli significativi (istituzionale, motivazionale, culturale-simbolico).

5. *Il momento epimeteico: gratificazione immediata come esperienza esaustiva del presente.*

Ho già detto come il multimillenario dossier di giudizi su Epimeteo sia quasi unanime nel definirlo sciocco, sprovveduto, 'colui che pensa solo dopo', e così via. In una delle rarissime comparse di Epimeteo nell'arte (una scena raffigurata su di un recipiente di vetro trovato in una tomba romana di Colonia), l'ignoto artista, nello scrivere i nomi dei personaggi, ha mutato la preposizione che fa da prefisso al suo nome da *epi* in *hypó*: *Hypométheos*, il Sottopensante... La non-intellettualità di Epimeteo gli è evidentemente apparsa così caratterizzante da giustificare un intervento peggiorativo su di un nome già di per sé svalutato¹. Anche la versione platonica del mito, che pure contiene elementi di caratterizzazione di Epimeteo che altre letture hanno trascurato, non lo risparmia dal punto di vista intellettuale, ricordando che «aveva consumato *senza accorgersene* tutte le *dynameis* in favore degli esseri privi di ragione, *non essendo del tutto saggio*» (321bc)².

Tuttavia, il comportamento che Epimeteo tiene nella distribuzione delle *dynameis* non è di uno sciocco. Egli riesce a difendere gli animali dalle intemperie, dal freddo e dal caldo, con pellicce e con rivestimenti, che fungono da coperta quando, durante il sonno, la temperatura corporea si abbassa; dà loro zoccoli e unghie che facilitino il camminare; assegna a ciascuno il suo cibo, vuoi costituendo nicchie ecologiche diverse,

¹ Indicazioni in Weizsäcker, 1884-86, c. 1284. È stato spesso notato che la coppia Prometeo-Epimeteo riproduce nel contesto greco la coppia di fratelli – uno sveglio e briccone, l'altro lento e ottuso – diffusissima nelle culture pre-letterate (cfr., per esempio, Kerenyi in Radin e altri, 1954, pp. 216-17; Bianchi, 1976, pp. 207-10 e *passim*). Tale riconduzione, utile a mostrare la diffusione di un modello, non basta però a spiegarlo; la prospettiva comparativa rischia cioè di essere appiattente. Nel caso di Prometeo e Epimeteo, la complessità del materiale disponibile è tale che una loro sistemazione nel motivo antropologico dei due fratelli comporta la rinuncia a troppi riferimenti.

² Un altro aspetto non-intellettuale di Epimeteo emerge in un passo di un'ode pindarica (*Pitiche* 5.23-31, su cui accurato commento di Fink, 1958, pp. 76-85), che ricorda «la figlia di Epimeteo dalla tarda mente, la Scusa». Pindaro sta qui associando Epimeteo con un atleta che accampa scuse per non avere vinto: comportamento che segnala la preoccupazione di salvaguardare, scusandosi, la propria immagine, con una significativa attenzione ai rapporti fra auto-presentazione e identità. Sono preoccupazioni cui non sarebbe stato estraneo l'Epimeteo platonico.

vuoi (quando il problema del cibo mette drammaticamente a contatto due specie animali) penalizzando i divoranti con una prolificità inferiore a quella dei divorati, o con caratteristiche (come la velocità) distribuite in modo differenziale, – sempre per la conservazione di tutte le stirpi. Verrebbe da dire, insomma, che, escogitando ogni possibile combinazione all'interno dell'universo delle *dynameis*, Epimeteo ha svolto un lavoro ingegnoso e creativo³. Vi è stato il lapsus verso gli uomini, – ma in esso va forse vista, prima di un'effettiva deprivazione degli uomini, l'elusione epimeteica nei confronti di una divisione del lavoro integrata voluta dagli dèi.

Non sto proponendo una implausibile riabilitazione intellettuale di Epimeteo; mi chiedo piuttosto se le connotazioni intellettualmente negative nei suoi confronti non siano l'eco sbrigativa di una condanna i cui termini reali sono sommersi. Essere sciocco, imprevedente ecc. non sarebbe allora l'essenza del momento epimeteico, bensì il giudizio finale su tale essenza, – sulle vicende e conseguenze che la sua pratica nella Società comporta.

Rivediamo la richiesta al fratello: «Epimeteo *chiede* che spetti a lui...»: il verbo usato, *paraitéitai*, è quasi un supplicare. Anche con l'impiego del discorso diretto il Narratore sottolinea l'insistenza di Epimeteo, e quanto gli appaia essenziale, qualificante, lo svolgimento di questo compito. Vi è una stretta relazione, insomma, fra la distribuzione delle *dynameis* e il momento epimeteico che stiamo qui ricostruendo.

In cosa consiste lo schema distributivo praticato da Epimeteo? Dell'universo delle *dynameis* fanno parte forza, velocità, prolificità elevata, e così via; ma anche lentezza, mancanza di mezzi d'offesa, bassa prolificità, ecc.: a quanto pare, tale uni-

³ In tale svolgimento Epimeteo ricorre a continue escogitazioni. *Mechanásthai* (verbo che richiama ingegnosità e concentrazione) gli viene attribuito tre volte in poche righe (320e2, 321a2, 4). Fink segnala anche lo sforzo tecnico richiamato da *porízein* (= procurare dandosi da fare, 321b2, 6; 1958, p. 98, nota 2). Epimeteo, cioè, si pone e risolve di volta in volta dei problemi: è quindi portatore di una sua 'razionalità', che non va tuttavia amplificata. Untersteiner segnala l'«azione razionale di Epimeteo che, *con cura materna*, procura la salvezza per tutti gli esseri» (1972, p. 362, nota 241). In effetti, Epimeteo è figura molto 'femminile', come appare anche dalle modalità della sua associazione (che a volte sfuma nell'intercambiabilità) con Pandora, la prima donna (Filodemo, *de pietate*, p. 51 Gomperz; Babrio, fav. 58).

verso consisteva, per una parte, di *dynameis* che potremmo definire *positive*, per l'altra, di *dynameis negative*. All'Epimeteo platonico, che, nel porre mano a questo insieme di *dynameis*, si è reso conto della sua interna duplicità, deve essere apparso lampante, irresistibile nella sua espressività il criterio da seguire: distribuire le *dynameis a coppie*, in modo tale che, per uno stesso soggetto, la *dynamis* positiva compensi la *dynamis* negativa. E quindi dare la forza, ma temperarla con la lentezza; assegnare una condizione di debolezza, compensandola però con la velocità e così via.

Che questo schema base della Distribuzione epimeteica non possa essere considerato un progetto globale, è confermato dalla famosa dimenticanza dell'uomo. Epimeteo non è interessato ai progetti: dall'attuazione dello schema che gli sta a cuore non si attende una sistemazione globale integrata dell'universo; il viaggio, per così dire, sembra interessargli più della meta. Le preoccupazioni teleologiche che si sono volute vedere nella sua azione, finalizzanti ogni suo atto alla salvezza ultima di tutte le stirpi⁴, sono, più che di Epimeteo, del Narratore. In Epimeteo, infatti, la conservazione delle stirpi, anziché fine dichiarato una volta per tutte, sembra preoccupazione *risorgente ogni volta*, – insufficiente quindi a connotare di finalismo la sua azione; essa testimonia non una lungimiranza, bensì un'interrotta, indisturbata benevolenza.

Si comprende quindi come siano assenti dall'esperienza epimeteica obiettivi finali quali, ad esempio, la supremazia di una stirpe rispetto alle altre, *ivi compresa la stirpe umana*⁵: Epimeteo non si pone problemi di graduatoria fra le stirpi, ma opera stirpe per stirpe. Sua unica cura è la conservazione di ciò che esiste, – che significa uno sguardo rivolto *al presente, non al futuro*.

Sta così emergendo, polarizzata sulla figura di Epimeteo, una contraddizione più complessa e articolata di quella che oppone saggezza-previdenza a stupidità-imprevidenza. Per esprimerla, utilizzo provvisoriamente, traendola dallo strumentario

⁴ Cfr. soprattutto Theiler, 1925, p. 75.

⁵ La presunta deprivazione dell'uomo nella distribuzione epimeteica potrebbe allora significare – alla luce della gerarchica 'Scala degli esseri' successivamente instauratasi – che in tale distribuzione non vi erano elementi per legittimare o consentire un primato dell'uomo sugli animali.

sociologico, la contrapposizione fra gratificazione differita e gratificazione immediata⁶.

Gratificazione è, sociologicamente, il 'piacere' che viene all'attore da un proprio atto: sia esso una minima auto-assertività, sia una decisa consumazione. Nella gratificazione differita, l'esperienza del piacere viene procrastinata, subordinandola ad altre esigenze o valori; in quella immediata, viceversa, è fondamentale l'aspetto *attuale* del piacere, e altre esigenze e valori gli vengono subordinati.

Epimeteo rappresenterebbe dunque la Gratificazione immediata, che massimizza l'esperienza del presente, del breve termine, trascurando ogni proiezione futura.

È significativo che la prospettiva della gratificazione immediata – proprio come accade a Epimeteo – venga caratterizzata prevalentemente in negativo, attraverso un confronto con la prospettiva differita, e sia quindi oggetto di svalutazione. Ciò vale non solo per la società attuale⁷, ma anche per quella antica, a partire dai poemi omerici. Uno dei maggiori protagonisti, Odisseo, ricava la sua caratterizzazione positiva dall'essere un rappresentante per eccellenza della gratificazione differita: tutta l'*Odissea* lo presenta proiettato verso il futuro, sia esso il ritorno in patria, sia un futuro meno lontano, che occorre prevedere e controllare⁸.

⁶ Faccio qui riferimento all'elaborazione parsonsiana di questa problematica, che collega le due modalità di gratificazione anzidette con la variabile-modello 'affettività - neutralità affettiva': cfr. Parsons e Shils, 1951, pp. 80, 211-14; Parsons, 1951, pp. 66-67; Parsons e Bales, 1955, p. 136. I dubbi sull'idoneità di tale strumento non riguardano la sua applicabilità alla società antica, che esso coglie assai bene, ma al momento-delle-origini. Dubito, in particolare, che la tensione oppositiva implicita allo strumento proietti su tale momento una bipolarizzazione che gli è estranea.

⁷ Non a caso, nella ricostruzione della scala ascendente della socializzazione infantile (che è una delle possibili applicazioni di questa problematica), la gratificazione immediata corrisponde a uno stadio meno maturo: solo l'accettazione di un regime di gratificazione differita consentirà al bambino acquisizioni decisive sul piano razionale-intellettuale (cfr., per esempio, Parsons e Bales, 1955, p. 136).

⁸ Sulla proiezione di Odisseo verso il ritorno cfr. Bona, 1959, p. 25 e *passim*. Uno degli esempi più significativi di gratificazione differita è il seguente: tutti i guerrieri rinchiusi nel cavallo di legno, al falso richiamo di Elena che imita la voce delle loro donne lontane, vorrebbero rispondere. È Odisseo che li trattiene «per quanto bramosi», e che serra a forza la bocca dell'eroe Anticlo, il più 'epimeteico' di tutti (*Od.* 4.271-89). Lo stesso Odisseo, tuttavia, non è estraneo a esperienze di gratificazione immediata. Bloccato nell'isola del Sole con tutti i suoi, ha ripetutamente ammonito i compagni a sopportare la fame piuttosto di

Non è questa la sede per approfondire le differenze tra i valori che tutelano le due direzioni temporali dell'esperienza, quella presente e quella futura; è indubbio tuttavia che i valori a tutela della seconda direzione hanno peso societario maggiore. Del resto, si sono visti gli stretti legami fra integrazione (requisito base della vita societaria) e attenzione progettuale, rivolta cioè al futuro. Il presente appare invece tutelato da valori piú 'privati': la loro intermittenza (tale appare socialmente) ne ribadisce la secondarietà.

La svalutazione di Epimeteo si innesta forse su questa secondarizzazione del momento che egli privilegia: piú di ogni altra figura mitica, infatti, Epimeteo rappresenta un'opzione, smisurata e ignara di vie di mezzo, per il presente⁹.

Si è già detto che il nome di Epimeteo è costruito premettendo alla radice *met*, che esprime un'attività 'intellettuale', la preposizione *epí*, che gli studiosi, concordemente, interpretano, in questo composto, come 'dopo'¹⁰. Considerazioni etimologiche hanno scarso peso nel presente lavoro, e non possono mai servire da prova; tuttavia, anche a livello etimologico, mi sembra possibile leggere Epimeteo in una luce affatto diversa.

Anzitutto, per segnalare con una parola composta la conoscenza tardiva, i Greci usano solitamente come prefisso non già *epí*, ma *metá* (preposizione in cui il significato di 'dopo' è

macellare alcuna delle vacche sacre del Sole. Costretto un giorno ad allontanarsi, sente, al ritorno, «il soave odore del grasso arrostito» (*Od.* 12.369). «La reazione istintiva determinata da questo odore era così forte da prevalere momentaneamente persino sui timori e le preoccupazioni che il fatto di avvertirla poteva far nascere, e questo persino in esseri dotati in misura eminente di intelligenza e padronanza di sé come Ulisse». Così Mugler, 1963, p. 76, che ricorda altri odori-stimolo richiamanti una risposta immediata: profumo di legno pregiato che arde; profumo di olii aromatici usati per la bellezza femminile (pp. 76-78). Una delle riflessioni piú significative sulla dialettica fra gratificazione immediata e gratificazione differita si legge in numerosi frammenti di Democrito, con accenti critici verso entrambi i poli.

⁹ Anche l'opzione verso il futuro presenta tuttavia analogia 'smisuratezza' (colta assai bene, come ho detto, da Democrito). Nel presente schema, essa ricade su Prometeo, ma *non in modo caratterizzante*: si tratta di assegnazioni provvisorie, in attesa di tentare, anche per Prometeo, una revisione degli stereotipi correnti (cap. V). Vorrei segnalare, in connessione con questo stadio dell'istruttoria sui due fratelli, il breve scritto in forma di dialogo di Herder, *Voraussicht und Zurück-sicht* (1795): Herder vede in Prometeo la previdenza, in Epimeteo l'esperienza, - entrambe insufficienti a padroneggiare la vita, che dipende invece dal destino (cfr. Trousson, 1964, pp. 272-73).

¹⁰ Cfr., per esempio, Fink, 1958, pp. 53-54.

prevalente). Ricordo *metagignósko* (= conosco dopo, muto parere), e soprattutto *metanoéo/metánoia* (= significato analogo), usate a volte autonomamente, a volte contrapposte a verbi indicanti previsione, secondo lo stesso schema oppositivo cui si vuole ricondurre Epi-meteo¹¹.

Viceversa, tutte le voci composte formate da *epí* + una parola indicante attività intellettuale non colgono mai qualcosa di tardivo, e hanno invece sempre una connotazione positiva. Si pensi a *epinoéo/epínoia*, che significa costantemente 'disegno intelligente'; ma anche a *epiblépo, epitheáomai, epitheoréo* (= osservo, considero); a *epibouléyo, epimechanáomai* (= escogito, macchino, elaboro un disegno); a *epigignósko* (= conosco, imparo a conoscere), e così via¹². Il significato di questi composti attinge al significato di *sopra* posseduto da *epí*, - non a quello di *dopo*, che è secondario. Il prefisso *epi-* caratterizza quindi un'azione non già successiva e tanto meno tardiva, ma di *approfondimento e dedizione* all'oggetto attuale delle proprie cure, senza considerazioni di tempo: esattamente in linea con l'interpretazione di Epimeteo che ho sopra proposto¹³.

Epimeteo, in conclusione, non è colui-che-pensa-dopo, ma *colui che pensa durante*: colui che, di fronte a un compito da cui si sente attratto, dimentica ogni altra preoccupazione, ogni considerazione di tempo, ogni cautela nell'impiego delle risorse

¹¹ Oltre a *LSJ* e ai lessici dei principali autori antichi cfr. DK 10f4; 23B41; 68B66; 82B11a (34). La stessa spiegazione della tardività di Epimeteo avviene per lo piú utilizzando non già *epí*, ma *metá*: cfr. Luciano, 2(71).7; *sch. in Pind. Pyth.* 5.27 (Drachmann, II, p. 177); Sinesio, *Epist.* 4, p. 639 Hercher; Tzetzes, *Chiliades VI Hist.* 82.844; ecc. È con Cornuto (I secolo d. C.) che, per la prima volta, *epiméthēia, epiméthēisthai* vengono chiaramente intesi come sinonimi di conoscenza tardiva: «Dicevano poi che fratello piú giovane di Prometeo fosse Epimeteo, di tratto piú semplice per il suo precedere la previsione degli ammaestramenti che si ricevono a cose già successe, e la conoscenza che arriva tardi» (*Theologiae Graecae Compendium*, pp. 32-33 Lang; l'opera sarà assai diffusa tra i mitografi del Rinascimento). È significativo che l'*epiméthēs* in Teocrito, *Idilli* 25.79 e l'*epiméthēos* in Eroda, *Mimi* 3.94 (entrambi III secolo) siano stati lungamente intesi in senso positivo (avveduto, riflessivo, ecc.), in pieno rispetto al contesto. Studiosi piú recenti ne hanno invece rovesciato l'interpretazione, vedendovi un'anticipazione di quella di Cornuto (Gow, II, p. 450; Knox, 1966, p. 162).

¹² Si leggano tali voci in *LSJ*, cui vanno aggiunte le testimonianze richiamate in DK, III, pp. 168 sgg. L'eccezione di Sofocle, *Antigone* 389, è apparente.

¹³ Sono consapevole della sommarietà di questa revisione etimologica, che non sono competente a spingere oltre. Ritengo peraltro che la natura di Epimeteo, e di molte altre figure mitiche, vada colta anzitutto attraverso il loro comportamento: il nome loro attribuito, se può essere talora utile a orientare l'analisi, è altre volte esso stesso un problema (sociologico) da risolvere.

se, per ottenere piacere solo da ciò che sta facendo. È la condizione che ho cercato di cogliere con la nozione (rivalutata) di Gratificazione immediata, – l'opzione esaustiva verso il presente che Epimeteo smisuratamente rappresenta.

6. Epimeteo e il livello estetico dell'esperienza.

Approfondendo questa linea analitica, l'esperienza epimeteica si arricchisce di altri elementi. Quando Prometeo giunge a controllare l'operato del fratello, pur notando la condizione deprivilegiata dell'uomo, «vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente [*emmelós*] posseggono di tutto» (321c). La distribuzione epimeteica è dunque «armoniosa»: questa precisa notazione estetica è sollecitata, io credo, dal gioco a contrappunto delle *dynameis*, dall'incessante e gradevole ritmo interno di tale distribuzione, che cattura l'attenzione di ogni osservatore.

La notazione estetica presente nel giudizio platonico non si esaurisce in questo spunto. La stessa descrizione che Platone fa dei doni di Epimeteo è diffusa e senza premura, in contrasto con la stringatezza del resto del racconto: una descrizione quasi 'epimeteica', vorrei dire, che raggiunge anch'essa, al pari della distribuzione che descrive, effetti di armoniosità¹.

Che Platone stia qui segnalando (esplicitamente e non) una dimensione estetica dell'esperienza epimeteica, è confermato da un'altra fonte, che è ora necessario introdurre: una suggestiva riscrittura del mito del *Protagora* fatta, sette secoli dopo Platone, ma in completa aderenza al suo racconto, dal retore Temistio (iv secolo d. C.). Personaggi, vicende, situazioni sociologiche di partenza e di arrivo sono le stesse, – e la dimensione estetica, notata da Platone, della figura di Epimeteo diventa, in Temistio, vera e propria Specializzazione².

Una volta la terra era disadorna e spoglia di bellezza: piacque agli dèi prendersi cura di essa. Inviarono pertanto i due figli di Giapeto, affinché se ne prendessero cura, dando beni e per il suo ornamento,

¹ Descrizione «ampia e piacevole», nota Fink (1958, p. 98), pur senza alcuna delle mie preoccupazioni dimostrative.

² La versione di Temistio, di solito trascurata dai commentatori del mito del *Protagora*, è invece ricordata da Fink, che ne fornisce una traduzione parziale. Ne do qui la traduzione completa.

e per la nascita di tutti quegli esseri che stavano per essere generati dalla terra, ed esserne così ornamento. Si divisero allora il lavoro Epimeteo e Prometeo: questi plasmava e dava forma agli esseri viventi, mescolando acqua, fuoco e cose affini; quello rendeva variopinta la terra stessa, e distribuiva ad ogni sua parte le cose date dagli dèi. Nel distribuire, qui la rendeva ricca di messi, là l'adornava di viti, qui con il frutto di Atena, là con macchie di castagni, là ancora con foreste lussureggianti come chiome; in una parte disseminava oro, in un'altra rame, in un'altra argento, in un'altra qualche altro metallo, equilibrando quanto più possibile l'ornamento dato a ciascuna parte (338ab)³.

Come si vede, Temistio lascia cadere (ancora più di Platone) il tema della 'conoscenza tardiva' da parte di Epimeteo. Sono invece numerosissimi i richiami a una prospettiva chiaramente estetica.

Viene detto anzitutto che la terra, prima dell'intervento dei due fratelli, era «disadorna e spoglia di bellezza»⁴. A quanto pare, il conferimento di questa bellezza è così importante, che forma oggetto di una *specializzazione* nella divisione del lavoro attuata dai due fratelli: mentre Prometeo si assume il compito, più strumentale, di plasmare gli esseri viventi, Epimeteo si as-

³ Proseguo in nota il testo del racconto, meno pertinente il tema del presente capitolo: «Dopoché ebbe distribuito tutti i beni stabiliti, il padre Zeus, mosso a compassione per la terra, e volendo che le fosse conferito anche qualcosa di divino, le diede il secondo vaso, quello della ragione e dell'intelligenza. Lo diede a questo patto, che tutta la terra avesse parte di questo dono. Ed essendo Epimeteo in grave imbarazzo circa il comando di Zeus, Prometeo, avendo ben considerato che intelligenza e ragione non potevano essere presenti sulla terra come gli altri elementi, e che solo l'anima dell'essere vivente poteva ospitare e far crescere questo elemento, porta il vaso all'uomo e gliene versa, – e per questo, dove è l'uomo vi è anche la ragione. E infatti, a quanto pare, solo l'uomo è nato come asilo e sede dell'educazione e della ragione; per questo, come un certo luogo è per natura più idoneo di un altro a far crescere legumi e piante, così i ragionamenti sono i frutti propri delle anime umane, ed è in esse che vanno cercati, tanto i migliori quanto i meno buoni. E certo vi è necessità, per i ragionamenti, anche di una qualche *techné*, così come, per quegli altri frutti, è necessaria la *techné* dell'agricoltura...» (Temistio, *Orationes* 27 [*peri tou proséchein*], 338b-d, pp. 162.14-163.23 ed. Schenkl-Downey). Oltre alla prospettiva estetica (come dirò subito dopo), la versione di Temistio conferma anche il motivo conduttore della divisione del lavoro che ho segnalato per il mito del *Protagora*. Si noti l'inciso secondo cui Prometeo e Epimeteo «si divisero il lavoro, *diaróuntai to érgon*»: pur se la tematica della divisione del lavoro è diffusissima nel mondo antico, un riscontro terminologico così esplicito e preciso è raro.

⁴ *Akósmetos kái kállous érème*. Come nel racconto del *Protagora*, anche qui *kósmos* e la sua famiglia di termini appaiono con frequenza, – sempre con una notazione estetica accentuata. Così gli esseri viventi sono destinati a *kosméin*, *adornare* la terra, che senza di essi è «spoglia di bellezza».

sume quello di adornare la terra. Non sarebbe possibile delineare più chiaramente di come fa Temistio la qualificazione estetica dell'esperienza epimeteica.

Tale qualificazione si traduce, anche qui, in una distribuzione che è insieme 'ornamento' e 'ordinamento'; una distribuzione che «rende variopinta» (*katepóikille*) la terra. Il tema delle *dynameis* come auto-presentazione sulla scena del mondo, come identità esteticamente connotata, appare qui – ancor più che nella versione platonica – un dato *originario*.

Infine, l'intera descrizione della distribuzione di Epimeteo è esteticamente consapevole: lo suggerisce il compiacimento con cui vengono elencati i campi di grano, le vigne, gli uliveti, le macchie di castagni, le foreste «lussureggianti come chio-me». Oppure i metalli più preziosi: oro, argento, rame⁵.

Temistio, in conclusione, porta al massimo dispiegamento quell'aspetto di qualificazione estetica della figura di Epimeteo che era già presente in Platone.

Tuttavia, non ne era stato Platone il primo scopritore: alcuni indizi in questo senso possono ritrovarsi perfino in Esiodo, – seppure impliciti e quasi nascosti sotto la veste del biasimo. Nel racconto di Esiodo, è proprio Epimeteo che, di fronte alla bellezza di Pandora, resta così affascinato da scordare gli ammonimenti del fratello, e accogliere il «bel malanno» inviato agli uomini da Zeus⁶.

Epimeteo «per primo accolse la vergine plasmata da Zeus, la Donna»: così lo biasima Esiodo (*Teogonia* 513-14) con una terminologia – «il primo» (*prótos*) – che anticipa quella che si affermerà nel V secolo per denotare gli scopritori, gli 'eroi della cultura', ecc. Il fatto che sia necessario il concorso

⁵ Anche la descrizione platonica dei doni di Epimeteo, come ho segnalato, è esteticamente apprezzabile. Tuttavia le *dynameis* segnalate da Platone sono finalizzate alla salvezza, non all'ornamento, – e Platone avrebbe forse elencato metalli meno seducenti, ma più 'utili' (anche se il modello letterario tenuto presente qui da Temistio è pur sempre il Platone di *Fedone* 111a). Si aggiunga che, nel racconto platonico, l'esteticità della distribuzione nasce da caratteristiche strutturali-formali dell'esposizione, indipendenti dai contenuti; Temistio, per esprimere la stessa esigenza, si affida maggiormente a immagini e contenuti già di per sé esteticamente connotati.

⁶ «Io ad essi [= agli uomini] in cambio del fuoco, darò un malanno, del quale tutti possono godere nell'animo, stringendosi con amore al loro malanno», – minaccia Zeus (*Opere e giorni* 57-58). Sulla bellezza di Pandora Esiodo insiste più volte.

di Epimeteo per far entrare la bellezza femminile nel mondo è un ennesimo indicatore di questa specializzazione in direzione 'estetica' che mi sembra necessario riconoscere a Epimeteo⁷.

Questi sviluppi estetici sono in ovvia relazione con la prospettiva della gratificazione immediata che ho sopra delineato: la categoria estetica, anche per il suo elevato gradiente emozionale, è particolarmente idonea a cogliere il collegamento istantaneo fra un contenuto edonisticamente orientato, e un tempo (di fruizione, di realizzazione, di consumazione, ecc.) che esplora e ottimizza la dimensione *presente* dell'esperienza.

Che sia questo l'insieme di aspetti di Epimeteo che Platone nel *Protagora* vuole evidenziare, mi sembra confermato da alcune osservazioni scherzose che, alla fine del dialogo, Socrate rivolge a Protagora:

Anche nel mito Prometeo mi è piaciuto di più di Epimeteo, e mettendomi sulla sua traccia per provvedere appunto alla mia vita tutta intera [*promethoúmenos... pantós*], mi preoccupavo di tutti questi problemi (361d).

Socrate non è dunque né ironico né svalutativo verso Epimeteo, che può addirittura essere accostato a Prometeo, per stabilire quale dei due «piace di più». È anche chiaro perché Socrate preferisca Prometeo (un Prometeo 'socratizzato', beninteso): al pari di questi, anche Socrate intende agire non certo momento per momento, ma provvedendo già fin da subito alla propria vita in tutta la sua interezza⁸.

⁷ Trovo un'ulteriore conferma di questa lettura di Epimeteo nell'affermazione di Giovanni Antiocheno (scrittore di cronache bizantine del VII secolo d. C.), secondo il quale, mentre Prometeo era specializzato in grammatica, Epimeteo lo era nella musica (Müller, *Fragmenta*, IV, p. 547 fr. 13 (4)). Sulle caratteristiche 'epimeteiche' della musica, si veda l'episodio in cui Apollo, adirato contro Ermete che gli ha rubato le vacche, cambia improvvisamente atteggiamento quando lo sente suonare: «Un desiderio irresistibile [*éros améchanos*] prese il cuore [di Apollo] nel petto...» (Inno omerico *A Ermete* 434). Spunti di caratterizzazione estetica della figura di Epimeteo mi sembrano presenti nella *Statua di Prometeo* di Calderon, 1669 (cui risalgo attraverso Trousson, 1964, pp. 169-75) e nel *Pandorens Wiederkunft. Ein Festspiel* di Goethe (1808; cfr. Trousson, pp. 278-87, ma specialmente p. 281).

⁸ Singolarmente analoga al rifiuto di Epimeteo da parte di Socrate la condanna che il socratico Kierkegaard compie della posizione estetica, individuandola come aspetto centrale proprio l'agire momento per momento: «Chi vive esteticamente non può dare della sua vita nessuna spiegazione soddisfacente, perché egli vive sempre solo nel momento, e ha una coscienza soltanto relativa e limitata di se stesso» (*Aut-Aut*, trad. Gulbrandsen-Cantoni, Mondadori, Milano 1956, p. 57).

La posizione di Socrate conferma infine come il rifiuto di Epimeteo, apparentemente su base intellettuale, avvenga invece per motivazioni di tipo 'etico'. Infatti la Specializzazione estetica di Epimeteo non si esaurisce in espressività e in dispiego di emozioni, ma ha senso anche sul piano strumentale. La sua Distribuzione delle *dynamis*, se non si lascia analizzare in termini di progetto o di disegno finale (che appartengono ad altre logiche), soddisfa però a requisiti 'epistemologici' che altre esperienze, orientate in senso futuro, ignorano completamente.

La figura di Epimeteo appare ora diversa da quella tradizionalmente riferita. Occorre tuttavia approfondire l'analisi, che si è svolta finora solo sugli aspetti etico-psicologici, e comunque antropomorfici, di questa figura. È su tali elementi, ho già detto, che si è concentrata l'elaborazione letteraria di Prometeo e Epimeteo, e la relativa riflessione scientifica: si guarda a loro come ad aspetti dell'esperienza 'umana', come a parti diverse della personalità dell'uomo; i loro comportamenti appaiono semplici meccanismi etico-psicologici⁹. Per utili che siano queste letture, occorre passare ad un altro piano: infatti, non è la psicologia delle figure mitiche che qui ci interessa, ma la condizione socio-antropologica che si cela dietro di esse. Il capitolo che segue è appunto diretto a illustrare la condizione epimeteica.

⁹ Una delle espressioni più spinte di tale approccio si legge in un passo del filosofo Proclo (v secolo d. C.), che nei suoi *Commentari al Timeo* platonico parla dell'uomo «che ha liberato il Prometeo che è in lui, incatenato a causa di Epimeteo: è infatti incatenato per la sua disposizione verso l'irrazionale [*to álogon*], secondo l'ordinamento che si dice abbia dato [*kosméin*] quello stesso Epimeteo» (*Comm. in Plat. Tim.* 44a = III, p. 346.14-16 Diehl). Questa allegoria antropomorfizzante investe anche il mondo animale (gli *áloga* della versione platonica), che diventa l'irrazionale (*to álogon*), in un sapiente gioco lessicale (vedi anche Fink, 1958, p. 94). Fra i moderni, la lettura più pesante in tal senso è quella del poeta svizzero Spitteler (*Prometheus und Epimetheus*, 1881; *Prometheus der Dolder*, 1924; cfr. Trousson, 1964, pp. 432-35). Epimeteo giungerebbe a tradire Prometeo, arrendendosi di nascosto all'Angelo del Signore (inviato a recuperare i due fratelli), e, rinnegando il fratello, chiederebbe «una coscienza che insegni il bene e il male e ogni cosa giusta». Furtività, etero-direzione, bisogno di appartenenza e di integrazione sono le note caratteristiche di questo implausibile Epimeteo.

Capitolo quarto

La Condizione epimeteica

1. *Le dynamis come Specializzazione.*

Si è visto nel capitolo precedente che la distribuzione epimeteica assegna a ciascun soggetto non una sola *dynamis*¹, ma una coppia di *dynamis*, – e che tale coppia comprende un elemento positivo e uno negativo: la forza è associata con la lentezza, la debolezza con la velocità, l'incapacità di difendersi con la prolificità, e così via. La distribuzione epimeteica rappresenta dunque la prima grande bi-polarizzazione dell'esperienza², il cui campo, in conseguenza di essa, risulta diviso in due aree, una positiva, l'altra negativa. Nell'elencazione platonica, fortemente connotata, come ho detto, da un obiettivo finale di salvezza e conservazione delle stirpi, l'area positiva si definisce come tale proprio rispetto a tale obiettivo. Poco importa che essa sia 'offensiva' (come la forza) o 'difensiva' (co-

¹ Continuo a chiamare *dynamis* l'unità minima della distribuzione epimeteica, la facoltà naturale: il termine meglio di ogni altro esprime una potenzialità primaria di un soggetto, vale a dire la capacità (e la spinta) ad attuare comportamenti che, qualunque sia il loro contenuto, appaiono poi caratterizzanti del soggetto stesso, e nei quali tale *dynamis* interamente si traduce. Ciò non significa che *dynamis* sia il termine tecnico comunemente usato dai Greci per cogliere il fenomeno anzidetto. Assai spesso esso viene usato per cogliere fenomeni diversi (cfr., per esempio, Plamböck, 1964, pp. 5 sgg.); viceversa, lo stesso fenomeno può venire colto con termini diversi: per esempio *éthos* ('costume, carattere'), *trópos* ('indole, costume, orientamento'), *diáthesis* ('disposizione'), ecc., – tutti, per varie ragioni, meno soddisfacenti di *dynamis*. (Una rassegna di esempi di impiego di tali termini in Thimme, 1935). Del resto, come già si è detto per *téchné*, non è la parola e la sua storia che qui interessano, bensì il fenomeno che essa coglie. La bibliografia sui temi affrontati in questo capitolo è assai scarsa, e circoscritta a punti particolari. Il noto lavoro di Marg, 1938, sul «carattere» è ispirato a una nozione filosofico-letteraria di carattere, lontana dalla prospettiva qui seguita.

² Parlo di esperienza a livello individuale (del singolo o della specie): la mia ipotesi infatti, come dirò meglio fra breve, è che tale livello 'esaurisca' la condizione epimeteica nella quale sono impensabili livelli non dico strutturali, ma nemmeno collettivi.

me la velocità)³: è il suo orientamento alla salvezza del portatore che ne definisce la positività.

Che la ricostruzione platonica delle coppie di *dynamis* sia teleologica, è generalmente riconosciuto: essa presenta tuttavia implicazioni più profonde, su cui merita soffermarsi. Si è già notato che, in ognuna di tali coppie, un solo elemento, quello positivo, serve alla salvezza del suo portatore: nel caso di una stirpe debole nella lotta ma veloce nella corsa, solo la velocità è utile a questo scopo. E la debolezza? Essa non serve alla salvezza del suo portatore, ma di altre stirpi che di tale debolezza approfittano per aggredire e cibarsi. Essa appare cioè *orientata verso altri*, anziché verso il sé: è attraverso di essa che una stirpe che la possiede *viene in rapporto* con una stirpe forte.

Lo stesso può dirsi per le *dynamis* di una specie forte: mentre la forza è finalizzata alla conservazione, la *dynamis* negativa (sia la lentezza, sia la bassa prolificità), consentendo una via di scampo alla stirpe debole, ha evidenti implicazioni relazionali: regola i rapporti con le stirpi deboli, riproponendo ogni volta un esito incerto. Se vi fossero solo Forza e Debolezza a fronteggiarsi, terminerebbe rapidamente ogni possibilità di rapporto/incontro.

In ogni coppia di *dynamis* evocate nella versione platonica del mito, allora, una è prevalentemente rivolta alla conservazione della stirpe che ne è portatrice⁴, l'altra a regolare e, prima ancora, ad *assicurare il rapporto* di tale stirpe con altre.

La ricostruzione platonica della distribuzione epimeteica non è quindi solo teleologica: essa è soprattutto *relazionale*, vale a dire, preoccupata dell'istituzione di rapporti fra le stirpi. La dotazione di un soggetto, secondo Platone, comprenderebbe dunque fin dalle origini una relazionalità: sarebbe pensabile, cioè, solo nella prospettiva di un rapporto con un altro soggetto. D'altronde, in un pensatore che vede nella divisione del lavoro il principio fondante della Società, non sorprende scoprire che la dotazione *originaria* di un soggetto è già, in buona parte, un'attesa dell'Altro.

³ Ciò risulta chiaro dal testo del mito: «... alcuni *armava* [dynamis offensiva], mentre per altri, che rendeva per natura inermi, escogitava *qualche altro mezzo di salvezza* [dynamis difensiva]» (320e).

⁴ Anche questa *dynamis* ha ovvie implicazioni relazionali, che sono tuttavia primarie in quella negativa.

Tornerò fra breve su questa lettura relazionale che Platone dà di ogni coppia di *dynamis*, destinata, io credo, a suggerire un'immagine fortemente integrata della condizione epimeteica. Mi interessa ora richiamare il significato che ogni coppia di *dynamis* presenta per il soggetto che ne è portatore. È attraverso tali *dynamis* che il soggetto entra in rapporto con l'esterno, sia questo, o meno, popolato da altri; esse condizionano totalmente il suo modo di vivere, e lo esprimono, tanto che passa attraverso di loro la sua auto-presentazione. Sono le *dynamis* ricevute, cioè, che, in virtù della loro capacità caratterizzante, forniscono al portatore quella che chiameremmo, modernamente, la sua *identità*⁵. La quale discende, insisto, non dalla sola *dynamis* positiva, ma anche da quella negativa, ossia dalla combinazione di entrambe.

È proprio in forza di questa spartizione del campo, in base alla quale ogni esperienza individuale si presenta indissolubilmente articolata su due versanti, che la distribuzione epimeteica realizza effetti di complessità inattesi. Se in ogni soggetto sono presenti non una, ma due possibilità (in qualche modo reciprocamente contrarianti), il numero di combinazioni possibili si moltiplica, – si accresce cioè il potenziale di diversità fra i diversi soggetti. Tuttavia, l'identità di ciascuno non è la mera somma di due caratterizzazioni: il fatto che le *dynamis* di ogni coppia siano di segno opposto crea in ogni coppia condizioni diverse, e specifiche, di 'divisione del lavoro' fra di esse, *interna* al soggetto stesso. Per effetto di tale gioco, il soggetto appare in qualche modo contraddittorio, 'diverso rispetto a se stesso'⁶.

⁵ Ricordo, in questa connessione, che l'onomastica antica attinge frequentemente alle *dynamis* di un soggetto come fonte del suo nome. Pro-meteo e Epimeteo sono esempi moltiplicabili infinite volte. Si ricordi anche la notazione di Erodoto sui Persiani: «il nome di ciascuno corrisponde alle caratteristiche fisiche e alla virtù morale...» (*hómoia tóisi sómasi kái téi megaloprepéiei*, I. 139).

⁶ Questa notazione, pur richiamando un fenomeno (apparentemente) *interno* al singolo, non va considerata fuori luogo in un'analisi come questa, condotta a livello socio-antropologico. La mia ipotesi è che il soggetto di riferimento dell'antropologia greca non sia stato sempre, fin dall'inizio, il singolo individuo: la tradizione greca serba memorie significative di soggetti, rispettivamente sopra- e sotto-individuali, rispetto ai quali l'emergenza dell'individuo appare un punto di arrivo. Il fatto che il singolo non sia stato sempre l'unità minima chiarisce perché quella che ho chiamato 'diversità rispetto a se stessi' sia apprezzabile sociologicamente: pur in un soggetto ormai ricomposto, la duplicità di *dynamis*, anziché

La Condizione epimeteica si rivela allora fortemente eterogenea: la dispersione delle possibili identità di coloro che la percorrono è tale da suggerire un'immagine complessiva di assoluta Diversità. La diversità di ogni soggetto costituisce non solo il modulo base, ma anche il modulo unico, ripetuto infinite volte, di tale Condizione. Nella quale, a parte tale modulo, non esistono prospettive unificanti di divisione del lavoro e di integrazione fra le parti e il tutto, o fra livelli diversi (le nozioni stesse di 'parte' e di 'livello' sono qui eccessive). La Condizione epimeteica non è altro che il campo di riferimento su cui si muovono i portatori di *dynameis*, ciascuno diversamente Specializzato. 'Specializzazione', a sua volta, non va intesa, modernamente, come l'esito di un processo che, all'interno di un sistema di attività e competenze, riduce progressivamente la fungibilità di un suo segmento: in questi termini, infatti, tale nozione sarebbe utilizzabile solo per un modello di divisione del lavoro dispiegata, non per un modello sulle origini. La Specializzazione originaria, cui intendo riferirmi, è piuttosto *diversità non riconducibile a sistema*, – garantita dalle due *dynameis* possedute da ciascuno: una diversità dagli altri che si dispiega da una fondamentale diversità rispetto a se stessi.

2. «Un bene e un male».

Questa modalità distributiva attuata da Epimeteo – forse la più antica 'divisione del campo' individuabile nell'esperienza greca – presenta, ai fini del modello qui proposto, un'importanza assai grande.

Naturalmente, non sarebbe sufficiente la sua emergenza nel racconto platonico a giustificare questa affermazione. Ma Platone non inventa dal nulla lo schema distributivo epimeteico: nel suggerirlo, non fa che recuperare un motivo assai risalente nella memoria dei Greci, e presente su tutto l'arco della loro esperienza: la persuasione che gli dèi danno a ogni uomo, insieme, *un bene e un male*¹. Letto sul piano etico-psicologico, que-

essere 'interna' fin dagli inizi, conserva sempre tracce di eternità. (Sul tema, inesplorato, della formazione del soggetto nell'antropologia greca tornerò in altra sede).

¹ Il collegamento fra la distribuzione epimeteica e la tematica dei 'due doni', se ho visto bene, non è mai stato segnalato. Del resto, tutta questa problematica

sto principio porta a concludere che la condizione umana non è mai di completa felicità: accanto a un dono positivo, vi è sempre qualcosa che è fonte di dolore e infelicità. Letto sul piano socio-antropologico, il principio dei due doni porta a conseguenze assai meno scontate. Di questo motivo, riemergente innumerevoli volte, come ho detto, nel mondo greco, evidenzierò qui solo gli elementi di base, senza preoccuparmi di seguire eventuali variazioni². Spesso, come si vedrà, il principio dei due doni non è accompagnato da alcuna dichiarazione esplicita: esso è tuttavia costantemente all'opera, e solo con la tarda gremità saranno definitivamente offuscate le sue valenze originarie.

Le testimonianze letterarie più antiche sono naturalmente quelle omeriche: il motivo dei due doni vi appare con grande frequenza. Che si tratti di persuasione interiorizzata (tanto nel Poeta, quanto nel suo pubblico), mi sembra provato dalla naturalezza espressiva con cui esso viene richiamato, sia a livello di principio generale, sia per illustrare condizioni individuali.

L'affermazione più generale di tale principio si legge nel libro 24 dell'*Iliade*. Achille ha appena ricevuto nella sua tenda la visita del vecchio re Priamo, che viene a supplicarlo di restituirgli il corpo del figlio Ettore per potergli dare sepoltura. Di fronte al dolore del vecchio, costretto a inginocchiarsi ai piedi di chi gli ha ucciso il figlio, il terribile guerriero si commuove: pensa al padre, alla propria morte imminente, e cerca di consolare il vecchio ricordandogli come tutti gli uomini abbiano esperienza del dolore, e come non esistano beni senza mali (24.527-33):

Due vasi sono piantati sulla soglia di Zeus,
dei doni che dà, – uno dei cattivi, l'altro dei buoni.
A chi mescolando ne dia Zeus che getta la folgore,
incontra a volte un male, e altre volte un bene;
ma a chi ne dà solo dei tristi, lo fa disprezzato,
e mala fama lo insegue per la terra divina,
va errando senza onore né dagli dèi né dagli uomini.

è in buona parte inesplorata. Platone non si è tuttavia limitato a riprendere, per la distribuzione epimeteica, questo antichissimo motivo: il suo sapiente inserimento in uno schema di 'divisione del lavoro' gli attribuisce una dinamicità senza confronti con quella di ogni altra precedente attestazione.

² Ad esempio, Pindaro, *Pitiche* 3.81, afferma che gli dèi danno agli uomini un bene e due mali. In altri passi, di fatto, Pindaro sembra tornare al rapporto 1:1.

Questi due vasi contengono tutta l'esperienza dell'uomo, e la spartiscono su due versanti, positivo e negativo, – proprio come, per effetto della distribuzione epimeteica, le *dynamis* vengono a collocarsi in due sub-universi, positivo e negativo.

Nel discorso dei due vasi, il modello «a ciascuno un bene e un male» non parrebbe così cogente: vi sono sí due campi, quello dei Beni e quello dei Mali, ma a livello individuale sembrerebbe possibile che alcuni ricevano solo dei mali.

Il seguito del discorso di Achille, tuttavia, fornisce immediatamente esempi di duplice distribuzione. Achille ricorda il padre, Peleo, che ricevette dai numi doni magnifici: regno, ricchezze, una dea in sposa (24.538-40):

ma col bene, anche un male gli diede il dio, ché non ebbe
nel suo palazzo stirpe di figli nati a regnare,
un figlio solo ha generato, che morrà presto...

Anche Priamo, conclude Achille, si trova in una simile condizione: ha ricevuto dagli dèi il dono di una prole numerosa e di molte ricchezze, ma (547-48):

da che questo male i figli del cielo ti diedero,
sempre battaglie vi sono intorno alla rocca, e stragi di uomini.

Accanto a queste formulazioni piú generali³, il motivo «un bene e un male» viene riproposto molte volte come schema interpretativo di esistenze individuali. Vediamo un primo esempio, quello del cantore dei Feaci, Demodoco (*Od.* 8.63-64),

che la Musa amò molto, – un bene e un male gli dava:
degli occhi lo fece privo, e gli donò il dolce canto.

Nella condizione di questo cantore cieco, in cui alcuni antichi commentatori vedevano raffigurato lo stesso Omero, che la tradizione ricorda cieco, appare espresso nella sua forma pura il principio generale sopra ricordato. «Non è concesso, per chi è uomo, avere buona sorte in tutto», dicono gli scolii a questi versi, e ancora: «Non è possibile all'uomo conseguire una felicità totale» (*sch. in Od.* 8.63T). Gli antichi commentatori sfumano cioè sul piano moralistico una dialettica – quella dei 'due doni' – che è ben piú significativa a livello socio-antro-

³ Si veda anche *Il.* 4.320: «Gli dèi non danno mai tutte insieme le cose ai mortali».

pologico, come proprio il caso di Demodoco consente di cogliere piú da vicino.

La cecità è infatti una *dynamis* negativa frequentemente associata col canto: Tamiri, Dafni, Acheo, Stesicoro sperimentano questa duplice condizione, e la compresenza di questi due doni, suggestivamente rafforzata dall'esempio omerico, poteva apparire normale, se non necessaria. Dei poeti di Boristene, il retore Dione Crisostomo (I secolo d. C.) affermava che «sono tutti ciechi, e non pensano sia possibile a qualcuno diventare poeta in altro modo»⁴.

Oltre che con la poesia, la cecità si associa, con frequenza forse maggiore, con la divinazione⁵. Anche questa associazione di *dynamis* era ovviamente nota nell'antichità, e Plutarco, servendosi allegoricamente della nozione di cecità per illustrare le capacità divinatorie, non era particolarmente originale: «l'anima possiede sempre la capacità divinatoria [*dynamis mantiké*], ma è accecata per la mescolanza e la confusione con ciò che è mortale»⁶. Il nesso fra cecità e divinazione, configurata come eccezionale capacità 'visiva', era infatti già stato esplorato, soprattutto nell'*Edipo re* di Sofocle (V secolo), dove la figura di Tiresia, indovino cieco, innesta un gioco sapiente, variamente esplicitato, di contrapposizione della *dynamis* negativa (incapacità di vedere ciò che è visibile a tutti) e di quella positiva (capacità di vedere cose invisibili a tutti gli altri)⁷.

Non solo era ben nota l'associazione fra cecità e divinazione, o cecità e poesia, ma ci si sforzava anche di spiegarla. Così, in riferimento al cantore Demodoco, «che la Musa amò molto», rendendolo cieco e cantore, uno scoliasta suggerisce il seguente legame: «In che senso la Musa lo amò? certamente per-

⁴ Dione, 36.10, che ricorda anche il senso di 'imitazione omerica' di questa associazione.

⁵ La patologia visiva fa coppia anche con alcune espressioni di potere politico (è il caso del legislatore Licurgo); con la metallurgia (i Ciclopi). Sul punto cfr. Piccirilli, 1981, soprattutto pp. 2-4, e le fonti antiche e moderne ivi richiamate.

⁶ E ancora, segnalando che compagna alla divinazione è la memoria: «la memoria è la vista di cose cui siamo ciechi»: (*De defectu oraculorum* 432B).

⁷ Cfr. l'analisi di Buxton (1980, pp. 23-25), che conclude tuttavia in modo fortemente riduttivo: la cecità sarebbe una metafora denotante i limiti dell'uomo, ma anche la punizione per la trasgressione di limiti imposti all'uomo. Con questa lettura, la natura di *dynamis* della cecità, e la dialettica dei due doni, sono affatto perdute.

ché i ciechi eccellono maggiormente nelle arti [*mousikóteroi*], per il fatto di non essere disturbati da molti impegni»⁸.

La cecità viene allora legata al canto in un rapporto materiale di causa e effetto, secondo una catena di questo tipo: cecità → assenza di impegni → emergenza di una *dynamis* positiva adatta. Spiegazioni di questo tipo sono diffusissime anche oggi: «Il numero di modi in cui un cieco può guadagnarsi da vivere in una società come quella dell'antica Grecia è estremamente limitato, ma la professione di bardo "orale" è una di quelle possibili», nota uno studioso, rieccheggiandone molti altri⁹. In tal modo un'associazione fra *dynamis* positive e negative, che ipotizzo originaria, viene ricondotta a episodio puramente intra-societario, assistito da razionali preoccupazioni di ingegneria sociale. Sono preoccupazioni analoghe a quelle che vedremo addotte per spiegare la deformità degli arti inferiori del fabbro Efesto e di molti Metallurghi (cap. IX, § 5): poiché tale deformità è invalidante sia per la guerra, sia per i lavori agricoli, che resta, per trovare un lavoro, se non dedicarsi alla più sedentaria metallurgia?

Appaiono evidenti, anche qui, le conseguenze riduttive di una lettura lavoristico-professionale delle *technai* e delle *dynamis*: un'esperienza di ricerca/costruzione di identità rischia di diventare un problema di 'scelta professionale'. Questa semplificazione dà inoltre per scontata una sequenza cronologica che non lo è affatto: che cioè la condizione di invalidità preceda la scelta professionale. Viceversa, le fonti sono su questo punto assai discordanti: accanto a casi in cui la cecità viene segnalata come precedente, ve ne sono altri in cui essa appare contestuale al dono del canto o della divinazione, e altri in cui essa è *successiva*¹⁰. Anche la natura del collegamento fra i due doni appare,

⁸ *Sch. in Od.* 8.63EV. Eustazio, riferendo tale opinione, protesta trattarsi di modo di pensare «non omerico» (1585.46), ma un'adesione a tale ordine di idee mi sembra si legga poco dopo (1586.3). Concorrono a questo tipo di spiegazione anche riflessioni come quella di Aristotele, secondo cui «i ciechi ricordano meglio, essendo la loro memoria libera da ciò che concerne il visibile» (*Etica Eudemia* 1248b1-3). (La memoria era ritenuta qualità essenziale non solo per la divinazione, ma anche per la poesia).

⁹ Buxton, 1980, p. 29. Sul punto rimando a Camassa (1982, p. 251 e *passim*) che rifiuta anche, giustamente, la nozione di 'mutilazione compensativa'.

¹⁰ Se il poeta Xenocrito di Locri era cieco dalla nascita (Eraclide Pontico in Müller II.221), se in Dafni la cecità precedette il canto (*Philargirii explanatio in Bucol. Verg.* 5.20) e, in Tiresia, il dono della divinazione (Igino, fab. 75; Ovidio, *Metamorfosi* 3.337-38), - altre figure (o le stesse figure in altre fonti) presenta-

nelle fonti, la più varia: la cecità sembra a volte erogata come punizione o vendetta, - a volte come meditata, affettivamente neutrale contropartita. Chiarire tali oscillazioni, o suggerire spiegazioni sul nesso fra cecità e canto/divinazione, va tuttavia al di là del mio obiettivo: che era di richiamare la natura di *dynamis* della cecità, e ricondurla, allo stesso titolo e con la stessa dignità di una *dynamis* positiva, alla generale dialettica dei due doni¹¹.

Durante i giochi funebri in onore di Patroclo (*Iliade*, libro 23), viene annunciata una gara di pugilato, che ha come premio una mula. Epeo, ottimo nel pugilato, lancia la sua sfida, invitando chiunque a farsi avanti (vv. 668-71):

Vi dico che nessun altro dei Danai porterà via la mula vincendomi al pugilato, perché qui mi vanto il migliore.
O forse non basta che in guerra sono da meno? del resto non può un uomo aver piena esperienza in tutte le cose.

Nelle parole di Epeo ritroviamo, seppure meno esplicita che nel passo su Demodoco, una riemergenza dello stesso principio. Anche in questo caso sono presenti due *dynamis*, una positiva, l'altra negativa. La *dynamis* negativa è quella di essere «vile e inetto alla guerra»: così Eustazio (1322.59) traduce l'espressione un po' eufemistica dello stesso Epeo: «... in guerra sono da meno...»

Sulla *dynamis* positiva qui attribuita a Epeo, quella del pugilato, è opportuno soffermarsi brevemente, per cogliere meglio la naturalità delle *dynamis*. Esso potrebbe infatti apparire una di quelle attività ginniche dirette a conservare e sviluppare l'armonia del corpo, che i Greci vedevano così stretta-

no una sequenza inversa: i cantori Tamiri e Demodoco sono resi ciechi dalle Muse per essersi misurati in gara con esse (*Il.* 2.594-600; *sch. in Ovid. Ibin* 272); il poeta Acheo viene accecato da uno sciame d'api, insetto tradizionalmente associato con le Muse (Snell, *TGF*, I, 115.3); Fineo (Apollonio Rodio, *Argonautiche* 2.178-84 e *scholia*) e Tiresia in altre versioni (Apollodoro, *Bibliotheca* 3.6.7.1) vengono accecati essendo già in possesso della divinazione, e così via.

¹¹ Una possibile direzione di approfondimento del nesso fra cecità e *dynamis* positiva mi sembra l'analisi di *dynamis* 'accessorie' presenti in alcune di queste figure (ad esempio la 'lunga vita' in *sch. Apoll. Rhod.* 2.178-82; Apollodoro, *Bibl.* 3.6.7.6, ecc.), o addirittura l'innestarsi, delle coppie anzidette, su precedenti Specializzazioni: l'androginia di Tiresia, in un contesto a forte connotazione erotica (Igino, fab. 75; Apollodoro, *Bibl.* 3.6.7.4-5, ecc.) o la bellezza-infedeltà di Dafni (Servio, in *Verg. Bucol.* 8.68).

mente associate alla formazione intellettuale, etica e civile dell'uomo libero, membro della Città. Se così fosse, il pugilato sarebbe una qualità societaria, non una *dynamis*, vale a dire, una Specializzazione originaria. Questa differenza non mi sembra colta dagli studiosi, – così come nella moderna nozione di sport sono confluite tanto le attività ginniche anzidette quanto arcaiche Specializzazioni. Ma la retroproiezione di questa nozione unitaria sull'esperienza antica è assai fuorviante.

Epeo non è uno 'sportivo' le cui capacità psicofisiche siano state sapientemente curate e integrate fra loro verso un esito complessivo di superiore armonia: tant'è vero che, poco dopo avere vinto la gara di pugilato, partecipando a quella del disco, Epeo «lo lanciò roteandolo: risero tutti gli Achei» (23.840). Una reazione di questo tipo, non successivamente risarcita, è, nell'economia poetica di Omero, spia significativa di valutazioni negative a carico del personaggio. Ne troviamo l'eco nel commento di Eustazio ai versi sopra citati. Egli invita a «badare anche all'elemento pericoloso del pugilato, che sempre fu tale: molti privò dell'armonia fisica che naturalmente avevano» (1323.23).

Segnalando i danni del pugilato, Eustazio non fa che riecheggiare una multimillennaria tradizione. In essa è presente anche Socrate: secondo quanto testimonia Senofonte (*Symposium* 2.17), egli riteneva che il pugilato procurasse spalle troppo grosse e gambe troppo esili; la stessa combinazione, si noti, che caratterizza negativamente anche i Metallurghi. L'affermazione di moderni studiosi che il pugilato dovette svolgere un ruolo importante nell'educazione giovanile perché, abituando al dolore e allo spirito di combattimento, socializzava alla guerra, non ha riscontro nelle fonti, che tacciono su questo ruolo¹². Del resto, questa pretesa socializzazione alla guerra è smentita dall'esempio stesso di Epeo, in cui la *dynamis* del pugilato si accompagna proprio a quella della pochezza bellica¹³.

¹² L'affermazione anzidetta si legge in Jüthner e Mehl, 1962, cc. 1251, 1312, 1334 (che ammettono anche la mancanza di fonti, c. 1334). La loro convinzione mi sembra eccessivamente influenzata dal fatto che ai giochi partecipavano pugili ragazzi, e dalla relativa iconografia. Ma, come già si è visto per le opere d'arte (cap. II, § 1), la passione per uno spettacolo non significa che la relativa attività venga ritenuta degna di essere praticata.

¹³ Che anche in seguito il nome di Epeo fosse correntemente associato all'ignavia e alla codardia, è confermato da *Ragionamenti duplici* 9.6, in DK 90. Assai pertinenti qui le riflessioni platoniche: «Quanto alla lotta, i vari accorgimenti

Quanto all'addestramento al dolore, era davvero un valore per la Città? È vero che il pubblico dei giochi mostrava interesse per la sopportazione del dolore fisico esibita da certi pugili: si può tuttavia fortemente dubitare che tale interesse fosse ritenuto meritevole di inserimento nel circuito pedagogico-imitativo¹⁴. Quando Omero definisce il pugilato «doloroso» (*Il.* 23.653), insomma, non sta segnalandone un pregio, ma un grave difetto, simile a quello attribuito dallo stesso poeta a un altro 'sport', la caccia¹⁵. Un dossier negativo di questa mole conferma che il pugilato non è un'attività che tutti possono e debbono praticare, come le attività ginniche istituite nella Città: esso affonda le sue radici nel terreno delle *technai* e delle *dynamis*, vale a dire, delle Specializzazioni originarie.

Mi sembra finalmente significativo – per tornare all'episodio da cui siamo partiti – che sia lo stesso Epeo a enunciare la compresenza, dentro di sé, di queste due *dynamis* di segno contrario. Secondo lo scoliasta, l'ammissione di Epeo discende da un calcolo psicologico: «l'ammettere ciò rispetto al quale si è inferiori genera fiducia su ciò che invece ci si attribuisce»

adottati, nelle loro *technai*, per un inutile [*áchrēston*] desiderio di primeggiare da Anteo e Cercione, o nel pugilato da Epeo e da Amyco, non avendo nessuna utilità per gli incontri di guerra [*oudén chrēsima epí polémou koinonían ónta*], non sono cose degne di venir acconciate in un discorso» (*Leggi* 795e-796a; a lotta e pugilato Platone contrappone la «lotta eretta», *orthé pále*). Finalmente, la passione per il pugilato da parte degli Spartani (di cui è noto il valore guerriero), generalmente riconosciuta nel mondo antico (vedi per esempio Senofonte, *Costituz. Spart.* 4.6), andrebbe meglio analizzata, alla luce dei passi di Plutarco che ricordano l'ostilità di Licurgo verso le competizioni agonistiche (*Licurgo* 19.9), e il rifiuto di ricorrere a maestri di ginnastica: «... non vi preponevano dei maestri di ginnastica, affinché vi fosse emulazione non di *technē*, ma di *virtú*» (*Apophthegmata Laconica* 233E).

¹⁴ Cfr. Plutarco, *De profectibus in virtute* 80B; Filone, *De agricultura* 113-117; Epitteto, *Conversazioni* 2.18.23; ecc. L'affermazione in senso opposto che Luciano pone in bocca a Solone nel dialogo con lo scita Anacarsi, venuto in Grecia per acquisire la sapienza (*Anach.* 24), documenta, piú che un fatto storico, quale fosse ritenuto l'approccio ottimale verso l'esponente di una cultura barbara.

¹⁵ Attribuiscono valore pregiativo a «doloroso» Jüthner e Mehl, 1962, c. 1332. Sulla caccia vedi *Od.* 9.120-21 (e, diffusamente, cap. IX, § 2 e Appendice A). Si può ancora ricordare che, analizzando il significato dei sogni, Artemidoro (II secolo d. C.) afferma: «Pugilare [in sogno] è dannoso a tutti, perché indica le offese e i danni, e infatti il volto si sfigura e esce il sangue...» (*Onirocriticon* 1.61; altre testimonianze in Jüthner e Mehl, cc. 1349-51). Ai fini della mia ipotesi, l'interesse maggiore sta nella terminologia usata: *blabērón*, *blábe* (= dannoso, danno) indicano infatti non semplici nocimenti fisico-materiali, ma un danno socialmente connotato, e svalutante agli occhi dei consociati (cfr. anche sopra, nota 13, il lessico utilitaristico del passo platonico e, approfonditamente, Appendice C).

(sch. in *Il.* 23.670). Ma il bellissimo attacco con cui Epeo denuncia la propria dynamis negativa («... o forse non basta...?») rivela come egli abbia a lungo dibattuto e sofferto dentro di sé la dialettica dei due doni.

3. *Dynameis non finalizzate alla salvezza, o a un rapporto.*

Questa compresenza di due doni, positivo e negativo, di cui ho cominciato a mostrare attestazioni in riferimento a singoli uomini, coinvolge, nella cultura greca, ogni essere vivente, individuale e collettivo: non solo gli uomini, quindi, ma anche gli dèi (*Il.* 15.109), e, soprattutto, i grandi protagonisti della società epimeteica, vale a dire gli 'animali' e i 'vegetali'. È con questi nuovi soggetti che proseguo l'esemplificazione del principio dei due doni, con particolare attenzione a dynameis che, non apparendo finalizzate alla salvezza, o alla relazionalità, sembrano estranee alla prospettiva platonica. Fonte assai importante in tale direzione sono le favole di Esopo¹.

Un esempio significativo si ha nella favola 333, *Il pavone e la gru*:

Il pavone rideva della gru, e ne criticava il colore, dicendo: «Io sono vestito di porpora e d'oro, mentre tu non hai nulla di bello sulle ali». «Ma io - rispose l'altra - canto vicino alle stelle e volo nell'alto dei cieli. Tu invece, come un galletto, giri per terra in mezzo alle galine».

Sono facilmente individuabili i due doni di ogni protagonista: il pavone è bello, ma razzola fra le galline; la gru è modesta e dimessa, ma canta vicino alle stelle e vola nell'alto dei cieli².

¹ Esopo rappresenta un maestro dell'educazione greca, - seppure 'minore' rispetto a Omero, e affatto informale. A questa figura ampiamente leggendaria, collocata nel VI secolo, si attribuisce, come è noto, la sistemazione del patrimonio favolistico greco. Esso ci è tuttavia pervenuto completamente 'riscritto' in rielaborazioni ellenistiche e bizantine. Poco utilizzabili quindi a livello di analisi linguistico-formale, queste favole, lette solitamente sul versante etico-psicologico (cfr. Nøjgaard, 1964, pp. 71 sgg., 518 sgg.), si prestano assai bene anche a una lettura come quella qui proposta: esse conservano infatti memorie socio-antropologiche assai risalenti, e diversamente scaglionate nel processo di organizzazione Societaria. La loro ridottissima tensione ideologico-normativa, finalmente, fa sì che appaiano documentate, come vedremo, tendenze e posizioni anche reciprocamente contraddittorie.

² Pluralità di tratti non significa pluralità di dynameis. È stato giustamente osservato che «il personaggio della favola non ha che un'unica qualità interna,

Si noti anche come i personaggi mettano in evidenza la dynamis positiva *propria*, e quella negativa *altrui*: prime anticipazioni di un drammatico confronto di dynameis di cui analizzerò i termini nel cap. VI.

La stessa dialettica dei due doni coinvolge anche i vegetali. Quali siano le dynameis della rosa e dell'amaranto, si legge nella gentile favola 324:

Un amaranto cresciuto vicino a una rosa le disse: «Che splendido fiore sei tu. Ti desiderano gli dèi e gli uomini, e io ti invidio per la tua bellezza e per il tuo profumo». «O amaranto - gli rispose la rosa - io non vivo che pochi giorni, e anche se nessuno mi recide appassisco; ma tu fiorisci e vivi sempre così, in perenne giovinezza»³.

Essere vestito di porpora e d'oro, Razzolare, Cantare vicino alle stelle, Bellezza, Perenne giovinezza, ecc., sono dynameis allo stesso titolo di Velocità, Possesso di artiglierie, Prolificità elevata, ecc.: qualità profondamente caratterizzanti per i rispettivi portatori, ne condizionano, e insieme ne ricapitolano, quel complesso di atteggiamenti e comportamenti che chiamo auto-presentazione del soggetto. Fra queste dynameis, quella che dalle fonti appare avere suscitato il maggior numero di considerazioni è la Bellezza. Essa può costituire il dono di esseri viventi di ogni tipo; mi limiterò qui ad alcuni esempi omerici in cui la Bellezza, dynamis di alcuni uomini, appare al centro di riflessioni sulla dialettica fra dono positivo e dono negativo, - riflessioni che vedono appaiata alla bellezza, volta a volta, la pochezza militare e la mancanza di eloquenza.

Largamente evocata la coppia bellezza / pochezza guerresca. Nel 'Catalogo delle navi', in cui si passano in rassegna le forze greche presenti a Troia (*Iliade*, libro 2), vengono ricordate le poche navi di Nireo (vv. 673-75):

Nireo, l'uomo più bello che venne sotto Ilio,
fra tutti gli altri Danai, dopo il Pelide perfetto;
debole egli era però; lo seguiva piccolo esercito...

Paride, il seduttore di Elena, è, dal punto di vista militare, così manchevole da sfiorare la viltà: amici e avversari, nel cor-

coincidente [*identique*] con la sua forza, e che dunque non costituisce solo il tratto dominante, ma il suo tratto unico» (Nøjgaard, 1964, pp. 304-5). Eventuali tratti aggiuntivi servono cioè a mettere in rilievo la dynamis dominante.

³ All'inverso della favola precedente, in questa i due personaggi evidenziano la dynamis positiva altrui, e la negativa propria, ma sempre nella prospettiva di un confronto.

so di tutta l'*Iliade* (e in particolare nel libro 3, che racconta il suo inglorioso duello con Menelao), abbondano di notazioni negative a suo carico. Ma Paride, per generale ammissione, è anche bellissimo: ripetutamente il poeta lo chiama *theoeidés*, «simile a un dio all'aspetto». I duri rimproveri che gli vengono mossi tengono appunto conto della sua caratterizzazione globale Bellezza + Viltà. Valga per tutti la rampogna che gli viene dal fratello Ettore, che lo vede fuggire spaventato dal duello con Menelao. Dopo averlo assalito con una scarica di insulti («maledetto, bellimbusto, donnaiolo, seduttore», 3.39), Ettore mette a fuoco il motivo che qui ci interessa (3.43-45):

Ahi! certo sghignazzano gli Achei dai lunghi capelli:
credevan che fosse gagliardo il capo, perché bellezza
è nell'aspetto, ma forza in cuore non c'è, non valore...

Omero non è che la prima attestazione di questa vera e propria associazione negativa fra valore e bellezza, presente in tutta la cultura greca. «A pochi uomini toccano valore e bellezza...» (v. 933), noterà Teognide (vi secolo a. C.)⁴. L'elaborazione societaria delle virtù, sfociando nel modello ideale del *kalokághathos* (bello e valente), sembrerà, è vero, consentirne la compresenza, ma solo spostando la nozione di bellezza dal piano fisico a quello morale.

Il dono della bellezza, come ho detto, tende ad accompagnarsi anche alla mancanza di eloquenza⁵. In occasione delle gare organizzate dai Feaci in suo onore, Odisseo viene offeso da Eurialo, «il più bello per aspetto e per corpo presso i Feaci» (*Od.* 8.116-17). La risposta sdegnata di Odisseo contiene anche una lunga riflessione sulle due *dynameis* della bellezza e dell'eloquenza, e sulla loro associazione negativa (*Od.* 8.169-77):

⁴ Si noti che la dialettica dei due doni è stata richiamata poco prima: «Per ogni opera, vi è chi è peggio e vi è chi è meglio: | nessuno degli uomini è competente [*sophós*] in tutto» (vv. 901-2).

⁵ Il fatto che Valore e Eloquenza siano entrambi in alternativa alla Bellezza non impedisce che essi figurino, con segno opposto, in una stessa coppia. Esempio il confronto tra Ettore e Polidamante: questi eccelle con la parola, non con l'asta; per Ettore, è vero il contrario (*Il.* 18.251-52). Sul confronto Ettore-Polidamante vedi anche Solmsen, 1954, pp. 3-4, ma tutto l'articolo è significativo per la dialettica qui studiata. Naturalmente il contrasto fra queste figure non si esaurisce sul piano antropologico, ma ha anche risvolti storici. Polidamante rispecchia l'opposizione del clero e degli 'esegeti' al partito della guerra e alla Corte, rappresentato da Ettore (Wüst, 1955, pp. 336-38, 348-49).

Uno può essere meschino d'aspetto,
ma un dio di bellezza incorona il suo dire, e tutti
lo guardano affascinati: egli parla sicuro,
con garbo soave; brilla nelle adunanze,
e quando gira per la città, come un dio lo contemplano.
Un altro, invece, per la bellezza è simile ai numi,
ma corona di grazia le sue parole non hanno.
Così tu hai splendente bellezza: nulla di meglio
un dio potrebbe creare: ma sei vuoto di mente⁶.

Il lettore avrà notato che le dichiarazioni aventi per tema la bellezza non sono affettivamente neutrali: l'ostilità verso la viltà di Paride e la vuotezza di Eurialo non sarebbero così intense, se essi non fossero tanto belli. Questo vale per ogni portatore di Bellezza, che è fra le *dynameis* societariamente più svalutate, al limite della punitività. Tornerò oltre (cap. vi, § 2) su questo disfavore, analizzandone l'espressione più nota, rappresentata dalla favola esopica del cervo alla fonte: e si vedrà ancora meglio come la Bellezza non abbia nulla a che fare né con la salvezza, né con la relazionalità.

Un'altra *dynamis* che, in stretta associazione con la bellezza, rappresenta un vettore potente di identità è la *poikilia*, termine intraducibile per la sua pregnanza: essa significa variegata ricchezza di screezature, cangianza di linee e di colori; diversità sempre mutevole di aspetti / immagini / parti di se stessi. La troviamo richiamata nella favola 37, in cui volpe e pantera discutono della rispettiva bellezza:

Poiché la pantera vantava ad ogni piè sospinto la *poikilia* del corpo, la volpe la interruppe dicendo: «Quanto sono più bella io, che ho questa *poikilia* non nel corpo, ma nella mente!»

Come la bellezza, la *poikilia*, che si traduce in flessuosità, in movimento, nella presentazione incessante di forme nuove, non ha molto a che fare con la salvezza: esprime piuttosto una disposizione fisico-spirituale profonda, che si appaga nella sua attuazione, senza richiedere necessariamente né uno scopo né 'destinatari' (e, quando destinatari vi siano, ciò che si produce è prima di tutto emozione visiva).

Per queste sue implicazioni profonde, pur non figurando in alcuna lista 'ufficiale' di *dynameis*, la *poikilia* venne sentita dai

⁶ Analoga opposizione in *Il.* 3.204-24.

Greci come una qualità essenziale, come un criterio attraverso il quale apprezzare la diversità del mondo e dell'esperienza. La loro Estetica, testimoniata dai primi lirici, mostra che essi «erano affascinati dalla natura variegata degli oggetti dei loro sensi: la voce, il colore, i movimenti di uccelli, insetti, pesci e animali; le sottili variazioni di tono musicale; il colore, la disposizione dei fili e il modo di ricadere di indumenti e altre stoffe tinte; impressione al tatto, colore e profumo dei fiori; e, soprattutto, il gioco della luce su superfici di ogni tipo. Erano appassionati, per così dire, delle cose *poikíla*»⁷. Il fatto che, nella favola citata, alla variegatazza del corpo venga preferita quella della mente, va ricondotto a quella svalutazione della bellezza come *dynamis* che ho già segnalato. Come vedremo, le diverse *dynamis* non trovarono tutte eguale riconoscimento nella Società: nei loro confronti operarono meccanismi di controllo sociale singolarmente analoghi a quelli operanti verso le *technai*.

Un ultimo esempio testimonia anch'esso come non tutte le *dynamis* fossero riconducibili alla prospettiva di salvezza e relazionalità affermata da Platone. L'interesse dell'esempio nasce anche dal fatto che il soggetto non è un singolo, ma un popolo⁸. Si tratta dei Feaci, il popolo forse più noto dell'*Odissea*: il loro re, Alcino, così ne illustra le caratteristiche all'ospite Odisseo (8.244-49):

... ricordando la nostra virtù, e in quali opere Zeus concede anche a noi l'eccellenza, fin dal tempo dei padri. Non siamo pugilatori perfetti, non lottatori, ma coi piedi corriamo veloci, e con le navi siamo eccellenti. E sempre il festino ci è caro, la cetra, la danza, vesti mutate, e bagni caldi, e l'amore...

Proprio come aveva fatto Epeo, anche Alcino, parlando del suo popolo, fa precedere alla proclamazione della *dynamis*

⁷ Hughes Fowler, 1984, p. 119; vedi anche Detienne e Vernant, 1974, pp. 10-11 e *passim*.

⁸ A parte il caso dei Feaci, i riferimenti a 'specializzazioni' di popoli sono innumerevoli nell'antichità. Trascelgo alcuni dei più significativi nel presente discorso: ai Cretesi la Musa «ha infuso in cuore il canto dalla dolce armonia» (Inno omerico *Ad Apollo* 518-19); gli Ioni di Delo posseggono tutti la grazia (*chárin*) (*ibid.*, 153); i Misi sono «bravi nel corpo a corpo» (*Il.* 13.5), mentre gli Abii sono «i più giusti fra gli uomini» (*ibid.*; questa caratteristica, associata in qualche modo al loro regime vegetariano, è segnalata anche presso altri popoli: cfr. Gatz, 1967, pp. 192-93, 195 e *passim*). Rimando inoltre al repertorio di 'specializzazioni' di popoli illustrato da Erodoto, specialmente 4.168-85.

positiva dei Feaci («... con le navi siamo eccellenti...») un'ammissione di inferiorità – seppure 'pilotata' – su altri campi. Anche in questo caso, la duplice dichiarazione conferma che siamo in presenza della dialettica dei due doni⁹.

L'elencazione di questi doni è forse condizionata dal particolare contesto: si stanno svolgendo le gare e le danze in onore dell'ospite, e le *dynamis* dei Feaci vengono, per così dire, ricondotte alla Festa. Ciò vale anche per le *dynamis* negative: pugilato e lotta appaiono anche qui attività riferite a un contesto celebrativo.

Una però fra le caratterizzazioni indicate non ha tale riferimento, la Navigazione: è la Specializzazione in ogni tempo riconosciuta ai Feaci¹⁰. Essa polarizza su di sé, come altrettante sub-*dynamis*, anche le altre caratterizzazioni positive elencate da Alcino (del resto, la predisposizione ai festini, alle danze ecc. fa parte da tempo memorabile dello stereotipo del marinaio). La Navigazione dei Feaci merita un'attenzione speciale: la continuità con la moderna navigazione, così scontata da non essere mai stata posta in dubbio, è invece assai incerta. In particolare, sembrerebbe ovvio considerarla un'attività del tutto in linea con i parametri che reggono l'universo delle *dynamis* configurato da Platone: finalizzazione alla salvezza e relazionalità. Lo stesso Platone, nelle *Leggi*, tracciando le condizioni di vita dei pochi uomini scampati al diluvio, vede nella navigazione il mezzo per soddisfare la comune brama di incontrarsi (678c-e); Euripide, proclamando che era stato un dio a dare agli uomini

... le navigazioni del mare, affinché avessimo scambi gli uni con gli altri, di ciò di cui mancasse la terra¹¹.

⁹ Secondo lo scoliasta, tuttavia, l'ammissione di inferiorità avverrebbe «per non irritare Odisseo» (*sch. in Od.* 8.246PQV). Vi è stata infatti una precedente vanteria, dello stesso Alcino, secondo cui i Feaci eccellerebbero anche nel pugilato e nella lotta (8.102-3); con questa rettifica, Alcino mostra di sapere quel che è ritenuto 'normale'. Va aggiunto che un'analoga presentazione, ispirata allo stesso principio, era già stata fatta dalla figlia di Alcino, Nausicaa: «Perché nulla importa ai Feaci d'arco e faretra, l'ma d'alberi e remi di navi, e navi diritte» (6.270-71). Nel suo commento ai versi sui doni dei Feaci, Eustazio si preoccupa di sottolineare l'intento documentario di Omero, escludendone nel contempo le più consuete preoccupazioni didattiche: «Il poeta non sta qui insegnando che gli uomini debbano essere così, ma riferisce che così sono i Feaci. Sta qui riferendo una caratteristica locale, non sta insegnando a spassarsela» (1594.10).

¹⁰ Cfr. Eitrem, 1938, cc. 1521-23, 1525-26.

¹¹ *Supplici* 209-10. Il passo verrà estesamente commentato nel cap. XI, § 5.

pone a base della navigazione esigenze economiche vitali e relazionalità. Tuttavia, la 'navigazione' quale è praticata dai Feaci sfugge completamente a questa prospettiva.

Anzitutto, i Feaci vivono in un quasi assoluto isolamento. Un tempo, erano vicini dei Ciclopi: stanchi della loro prepotenza, si allontanarono, scegliendo come sede Scheria, lontana non solo dai Ciclopi ma anche «lontano dagli uomini industri» (6.8). Oltre a questa dichiarazione iniziale, tutto l'episodio è fitto di notazioni di isolamento. Nausicaa, raccontando a Odisseo che il suo popolo si trova ai confini del mondo abitato, così enfatizza (6.204-5):

viviamo in disparte [*apánythe*], nel mare moltiflutti,
ultimi [*éshatoí*], e nessuno viene fra noi degli altri mortali.

Benché difesi dalla posizione estrema, e dalla sicurezza che nessuno può venire a portare loro guerra perché sono «molto cari agli dèi» (6.201-3), la città è tutta circondata da mura (6.9, 262-63). Ed è una notazione di isolamento l'informazione di Nausicaa che il loro porto, assai bello, ha un'entrata stretta (6.263-64)¹².

I Feaci, del resto, non amano gli stranieri, come viene più volte ripetuto dalla dea Atena, che assiste Odisseo, e dalla stessa Nausicaa. Anche se daranno un appoggio decisivo a Odisseo, la loro ospitalità nei suoi confronti è lenta ad avviarsi, e imperfetta: in varie circostanze, tocca all'ospitato Odisseo pilotarla sapientemente¹³.

¹² Secondo gli scolasti (*sch. in Od.*, 6.264), la strettezza dell'imbocco sarebbe dovuta al gran numero di navi ormeggiate nel porto (ogni Feace ne possiede una). Ma i versi successivi (264-65) parlano di navi tirate in secco, che era il modo normale per gestirle fra un viaggio e l'altro: la 'difficoltà di accesso' va dunque intesa altrimenti. In tema di isolamento dei Feaci, sarebbe interessante indagare se possa ricondursi ad esso la loro insistenza sulla pulizia del corpo e delle vesti (vedi per esempio 6.26-33, 60-65, 85-98, 8.249, ecc.). È infine significativo che, nell'incontro con Nausicaa, Odisseo adotti una tattica estremamente spinta di rispetto-dei-confini e degli spazi interpersonali: porgendo la supplica a Nausicaa, evita di abbracciarle le ginocchia (6.146-47); invita le ancelle a stare in disparte mentre si lava (v. 218); dopo il bagno va a sedersi in disparte (v. 235); il ritorno in città avviene separatamente rispetto a Nausicaa (vv. 295-96).

¹³ Sull'imperfetta ospitalità feacia cfr. Rose, 1969, *passim*, che segnala anche l'inquietudine suscitata in Odisseo dai loro stretti rapporti con il dio Poseidone (a lui ostile) e con i Giganti. Queste relazioni con una divinità arcaica come Poseidone, e con esponenti di un ordine egualmente arcaico, testimoniano anche la 'primitività' dei Feaci.

Autosegregati ai confini del mondo, gestori di un porto dal difficile accesso, ostili agli stranieri, – non è questo il ritratto di un popolo dedito alla navigazione commerciale. Del resto, quando il feace Eurialo vuole offendere Odisseo, lo assimila a un mercante (8.161-64):

uno che, frequentando nave multiremi,
capo di marinai che si danno al commercio,
tien memoria del carico e i viaggi sorveglia
e i guadagni rapaci...

Infatti non è dalla navigazione che i Feaci ricavano di che vivere (la loro terra è «fertile zolla» (5.34), e il poeta ne segnala spesso le rigogliose culture agricole), – anche se la navigazione rappresenta l'attività primaria dei Feaci, oltre che il loro 'capitolo di spesa' forse più oneroso (6.268-69, ecc.).

Perché allora i Feaci navigano? Se Omero tace di qualsiasi loro attività commerciale, è invece ricco di notazioni caratterizzanti di questo tipo:

... superbi [*agallóménoi*] traversano il mare schiumoso. (6.272).

Dell'agili, rapide navi loro fidandosi,
l'abisso immenso traversano: questo a loro donò l'Enosictono.
Le loro navi sono rapide come l'ala e il pensiero. (7.34-36).

Perché i Feaci non hanno nocchieri,
non ci sono timoni, come ne han le altre navi,
ma sanno da sole il pensiero e l'intendimento degli uomini,
e san le città e i pingui campi di tutti,
e l'abisso del mare velocissime passano,
di nebbia e nube fasciate; mai hanno paura
di subir danno o d'andare perdute. (8.557-63).

Non è dunque agevole assimilare alla moderna navigazione la 'navigazione' quale è praticata dai Feaci. Vera e propria *esperienza totale*, essa fonde insieme impegni strumentali, esigenze espressive, gratificazioni di affetti ed emozioni, sullo sfondo di una pregnante e indecifrabile simbiosi tra il navigante e la nave, così spinta che non è facile dire chi di loro sia il soggetto della navigazione¹⁴. Navigare non dà ai Feaci di che vivere, ma è piuttosto la loro vita: identità gratificante, – su-

¹⁴ Questa esperienza di trapasso fra il portatore di techne e il suo referente è presente anche in altre technai arcaiche, come quella del porcaro Eumeo (cap. 1, § 4), del pastore Polifemo (cap. 1x, § 2) e del 'cacciatore' (Appendice A).

perba, inconfondibile auto-presentazione su una scena deserta di destinatari.

L'inapplicabilità, alla navigazione feacia, di parametri economico-professionali è infine confermata dal fatto che, quando il loro navigare appare finalizzato a obiettivi societariamente apprezzabili (accompagnamento di naufraghi), esso avviene, a quanto si può capire, a titolo gratuito. Per trasportare Odisseo a Itaca, viene messa in mare una nave appena costruita, dotata di 52 rematori; e lo stesso i Feaci fanno per chiunque capiti da loro, senza quasi preoccuparsi di sapere chi sia il trasportato (8.565-66, 13.173-74). Una prestazione siffatta, svolta su base professionale, si rivelerebbe economicamente disastrosa: la sproporzione fra impegno erogato e remunerazione materiale ricavata, conferma che la *dynamis* dei Feaci non rientra negli schemi di materiale finalizzazione-alla-salvezza, e di relazionalità, suggeriti dall'elencazione platonica (per non parlare degli schemi economicistici cui sono sottoposte le *technai*). Nella Navigazione dei Feaci individuo piuttosto una *Specializzazione originaria*, - una *dynamis* epimeteica nella sua forma pura: dedicata fonte di 'piacere', smisurata nel suo svolgimento, ignara di scopi ultimi e di razionalità¹⁵.

Alla luce di questa rassegna (facilmente moltiplicabile) di *dynamis* non finalizzate a salvezza o relazionalità, occorre riconsiderare la lettura platonica dell'universo delle *dynamis* distribuite da Epimeteo. Una lettura finalistica, si è visto, è quindi selettiva, nel senso di escludere *dynamis* non orientate alla salvezza.

¹⁵ L'epimeteismo della navigazione, che sto qui suggerendo, meriterebbe ulteriori approfondimenti, muovendo dalle numerose tracce ancora presenti nelle fonti. È epimeteico, per cominciare, l'impulso a navigare. La favola esopica 312 (*Il pastore e il mare*) così inizia: «Un pastore che pascolava il suo gregge lungo la riva del mare, vedendo il mare che era tranquillo, fu preso dal desiderio [*epethymese*] di navigare per commercio...» Dell'esperienza acquisita attraverso l'immancabile naufragio il pastore farà mostra, tempo dopo, con un passante «che esprimeva la sua ammirazione [*thaymázontos*] per la quiete del mare...» Un altro naufrago (247 Chambry: *Il naufrago e il mare*) «gettato sulla spiaggia dormiva sfinito. Destatosi di lì a poco, vedendo il mare, lo rampognava perché esso seduce [*deleázousa*] gli uomini». È epimeteico l'ascolto, da parte di tutti costoro, del richiamo del mare, in risposta a un'emozione chiaramente estetica; ma anche lo schema delle loro vicende richiama lo stereotipo dell'epimeteismo: la conoscenza che arriva tardi, attraverso pene e sofferenze; il pentimento, ecc. Sul punto tornerò nei capp. VII, § 4 e XI, § 5.

Quali le ragioni di questa selettività? Io credo che Platone abbia guardato all'universo originario delle *dynamis* muovendo da una precisa opzione Societaria. Caratteristico di tale opzione (di cui ricostruirò i termini con maggiore precisione nel cap. XI) è un impiego normativo della nozione di *bisogno*: il principale banco di prova cui vennero sottoposte *technai* e *dynamis* fu cioè la loro idoneità, o meno, a soddisfare bisogni societariamente definiti. È come se Platone non si fosse qui chiesto quali erano state le possibili *dynamis* originarie, ma quali potevano essere stati i bisogni elementari cui dare una risposta attraverso il conferimento di *dynamis*. L'inventario platonico non elenca quindi delle *dynamis*, ma dei bisogni: alimentarsi, ripararsi, difendersi/sopravvivere come specie, se non come individuo. Il fatto che questi bisogni ineriscano alla sopravvivenza, definita esclusivamente attraverso funzioni materiali, conferisce alle (corrispondenti) *dynamis* analogica connotazione¹⁶.

E il bisogno di identità e di auto-espressione? Platone certamente non lo ignorava, e ne vedremo alcune mirabili emergenze: tuttavia, in queste e altre ricostruzioni socioantropologiche, egli sembra razionalizzarlo, finendo per comprimerlo e impedirgli manifestazioni autonome rispetto alla base dei bisogni materiali. L'auto-espressione, in questi modelli platonici, è interamente solubile nelle modalità di salvezza materiale¹⁷. Per questo la sua elencazione non comprende la *dynamis* della bellezza, della *poikilia*, ecc.

Anche per la relazionalità della lettura platonica delle *dynamis*, valgono osservazioni analoghe. In ogni coppia di *dyna-*

¹⁶ Questa osservazione, come noto, non riguarda solo Platone. All'interno delle moderne scienze sociali ha operato a lungo una sorta di modello 'biologico' che, distinguendo tra funzioni cosiddette primarie e secondarie, comprendeva fra le prime solo quelle che assicurano la sopravvivenza materiale del soggetto (individuo o aggregato sociale).

¹⁷ La stessa riduttività viene da Platone applicata a un soggetto collettivo quale la polis. Nel libro II della *Repubblica*, la prima ricostruzione della polis ideale intrapresa da Socrate comprende solo quattro o cinque attività (agricoltore, muratore, tessitore...), - quelle dirette ad assicurare la mera sopravvivenza (369cd). In seguito alle proteste di Glaucone, uno degli interlocutori del dialogo, Socrate consente ad ammettere altre attività: non solo quelle dirette a soddisfare bisogni materiali più raffinati, ma anche pittori, intarsiatori, orefici, poeti, musicisti, «i molti che si occupano di figure e di colori», e così via (373b). Ma la polis «vera», la polis «sana», aggiunge Socrate, è quella, semplicissima, delineata all'inizio (372e).

meis è implicita la prospettiva di un rapporto con altri soggetti, una «attesa dell'Altro», come ho detto all'inizio. Ma questa relazionalità – su cui Platone insiste per assicurare un minimo di integrazione e di sistematicità alla condizione epimeteica – non è affatto una caratteristica costante delle *dynameis*. Penso al Cantare vicino alle stelle e al Volare nell'alto dei cieli, che la favola esopica ha evidenziato, ma anche alla Navigazione dei Feaci, così consona al loro isolamento, e ad altre *dynameis* che illustrerò nel corso del lavoro.

Io credo, come conclusione provvisoria, che la nozione di *dynamis* vada liberata da ogni riferimento necessario a obiettivi salvifici e/o relazionali, proprio come la nozione di *technè* – per essere socio-antropologicamente feconda – va svincolata da ogni riferimento obbligato al lavoro e alle professioni. *Dynamis* (come già si è visto per *technè*) significa anzitutto espressione di una valenza originaria che connota il soggetto, così da conferirgli identità. L'orientamento verso la salvezza, materialisticamente intesa, e il riferimento-ad-altri, non sono aspetti originari, ma parametri di introduzione successiva, che occorre spiegare. Solo liberandosi da queste opzioni è possibile avvicinarsi alle condizioni originarie di gestione del duplice dono.

4. Le *dynameis* come dono divino.

Che le *dynameis* possedute dagli esseri viventi siano un dono divino, è convinzione attestata non solo nel mito del *Protagora*, ma lungo tutto l'arco dell'esperienza greca, – seppure con alcune perplessità finali per quanto riguarda le *dynameis* negative (come vedremo al termine di questo paragrafo).

Come già per le *technai* (cap. III, § 3), anche per le *dynameis* la formula 'dono divino' esprime riassuntivamente una serie di caratteristiche di cui le più importanti mi sembrano: 1) il fatto che le *dynameis* non possano venire scelte, o rifiutate, dal soggetto; 2) che siano incancellabili; 3) che non se ne possano avere altre oltre a quelle già ricevute, e 4) che siano 'originarie', non tanto nel senso di inerire al soggetto fin dalla nascita, quanto in quello che la loro emergenza appare fuori del controllo societario. Vediamo brevemente queste caratteristiche¹.

¹ Marg (per la poesia epica) non solo esclude che in questi doni possa rintracciarsi il 'carattere' (1938, p. 63), ma giunge a conclusioni assai lontane: intanto,

Primo: le *dynameis* non possono venire scelte, o rifiutate. Il motivo dell'ineludibilità del proprio destino, in relazione a dati personali ascritti, è diffusissimo nella cultura greca: mi limito qui a un unico riscontro omerico, che si colloca esplicitamente nella dialettica dei due doni. Il bellissimo Paride, rispondendo al rimprovero del fratello Ettore (di cui abbiamo visto alcuni passi nel paragrafo precedente) e all'addebito di essere bello e vile, obietta (*Il.* 3.64-66):

Non rinfacciarmi gli amabili doni dell'aurea Afrodite:
nemmeno per te sono spregevoli i doni gloriosi dei numi
quanti essi ne danno, nessuno può sceglierli!².

In altri termini, il fatto di possedere una *dynamis*, e di esprimerla con pienezza, non significa necessariamente esserne contenti; esistono cioè identità faticose, o dolorose per il loro portatore. Non è il caso di Paride, che accetta con serenità i suoi due doni, ma gli esempi di soggetti scontenti della propria identità (cioè, delle proprie *dynameis*) sono innumerevoli, a cominciare dalla favolistica, e molti ne vedremo.

Secondo: le *dynameis* sono incancellabili, – non vengono meno, cioè, anche in seguito a radicali cambiamenti di condizione del soggetto che ne è portatore, anche quando tali cambiamenti siano diretti a incidere proprio su di esse, e sul tipo di esistenza che producono. Ritroviamo qui, a conferma che il motivo dell'incancellabilità è strettamente connesso (quasi un corollario) a quello dell'impossibilità di scelta, la già segnalata tematica generale dell'ineludibilità del proprio carattere-destino. Si veda la favola 242, *La formica*:

Un tempo quella che oggi è la formica era un uomo che attendeva all'agricoltura e, non contento del frutto del proprio lavoro, guardava con invidia quello degli altri e continuava a rubare dal raccolto dei vicini. Sdegnato della sua esorbitanza [*pleonexia*], Zeus lo trasformò

il dono è divino per la perfezione del contenuto; inoltre, è un «dono a prestito [*Leihgabe*], che resta in contatto permanente col donatore, viene nuovamente dato in ogni momento, e potrebbe in ogni tempo venire ritirato» (p. 61). È dunque ignorata la dialettica dei due doni, a favore di una concezione 'teologica' del dono divino che, conferendo un qualcosa di divino al destinatario, attenuerebbe la rigida subordinazione dell'uomo alla divinità (*ibid.*).

² Con questa risposta, Paride mostra di cogliere acutamente il senso nascosto dell'addebito mossogli da Ettore, che non è solo quello di essere vile, ma anche quello di essere bello. Vi è anche, nota Eustazio, un'implicita aggressività verso Ettore, che, «come dicono alcuni, non era granché di aspetto» (383.39).

in quell'insetto che chiamiamo formica; ma esso, pur avendo mutato sembiante, non mutò la sua disposizione: anche oggi gira per i campi, raccoglie il grano e l'orzo altrui e li mette in serbo per sé.

Zeus appare, qui e altrove, un oppositore radicale dell'ordine originario: ma neppure Zeus, col suo drastico intervento, riesce a cancellare la disposizione di base dell'uomo-formica, quasi a ribadire ulteriormente che la distribuzione originaria è intoccabile. Lo stesso si legge nella favola 76: la gatta, innamorata di un bel giovane e trasformata in fanciulla per intervento della dea Afrodite che, impietosa, vuole consentirle di realizzare il suo desiderio, smette bruscamente di fare all'amore per correre dietro ad un topo capitato nella stanza. Ancora: lo schiavo moro non può essere reso bianco, per quanto il suo padrone si dia da fare con i detersivi (favola 11). E così via.

Terzo: non si può ricevere più di un dono, non si possono cioè cumulare più fonti di caratterizzazione primaria. Il tema si innesta sul motivo più generale (anch'esso diffusissimo nella cultura greca) del contentarsi dei doni ricevuti. Pertinente la favola 147, *Il cammello e Zeus*:

Vedendo un toro tutto imbalanzito per le sue corna, al cammello invidioso venne voglia di averle anche lui. Presentatosi dunque a Zeus, cominciò a supplicarlo che gli assegnasse un paio di corna. Ma Zeus si sdegnò con lui perché, non contento della grandezza del corpo e della sua forza, voleva ancora qualche cosa d'altro. Così, non solo non gli aggiunse le corna, ma gli mozzò anche la punta delle orecchie.

(Qui Zeus, apparente difensore dell'ordine originario, finisce per mutarlo: la sua reazione alla richiesta del cammello oltrepassa il mero rifiuto).

Finalmente (e su quest'ultimo punto conviene soffermarsi di più) le *dynamis* sono originarie: non tanto dal punto di vista del loro portatore³, quanto in ciò che la loro emergenza è fuori di ogni controllo da parte della Società, e costituisce per essa, appunto, un dato originario. Particolarmente significati-

³ Che, per il destinatario, il dono sia 'innato' o 'sopraggiunto' (sulla distinzione cfr. Solmsen, 1954, pp. 7-8), non è rilevante agli effetti del modello qui proposto, che non analizza il riconoscimento delle proprie qualità interno al soggetto, ma solo quello Societario.

va, in questo contesto, la storia dell'indovino Evenio, che propone la coppia divinazione-cecità (Erodoto, 9.92-95).

Evenio era un cittadino di Apollonia, che venne un giorno prescelto per custodire il gregge delle pecore della città, pecore cui gli Apolloniati attribuivano grande importanza per via di un oracolo. Ma Evenio, anziché vegliare alla custodia, si addormentò, e al risveglio scoperse, sbigottito, che sessanta pecore erano state sbrunate dai lupi. Per punizione, gli Apolloniati accecarono Evenio, ma, da quel momento, le loro greggi e la loro terra diventarono sterili.

Gli oracoli, interpellati in proposito, chiarirono che Evenio non era stato colpevole di negligenza, e che la punizione ricevuta era immeritata: «erano stati gli dèi stessi, infatti, a far venire i lupi, ed essi non avrebbero cessato di vendicarlo se prima gli Apolloniati non avessero pagato la pena che egli stesso avesse scelto e reputato giusta» (9.93.4). Gli Apolloniati, sia pure con inganni diretti a ridurre l'ammontare della pena, risarcirono Evenio; appena avvenuto questo, «subito dopo ebbe la divinazione che già aveva innata, così che divenne celebre» (9.94.3).

Dalla lettura del racconto parrebbe che la tradizione raccolta da Erodoto si preoccupasse di spiegare l'emergenza della divinazione in Evenio, trattando gli accadimenti precedenti o contemporanei come una sequenza di fasi, e dando a tale sequenza un oscuro significato causale⁴. Ciò non contraddice tuttavia l'assunto dell'originarietà che sto qui sostenendo. Infatti, non solo quasi tutte le fasi della sequenza sono al di fuori del controllo societario, ma la fase finale, «subito dopo ebbe la divinazione che già aveva innata [*émphyton*] così che divenne celebre» (9.94.3), segnalando che tale divinazione era innata, riafferma l'originarietà di questa *dynamis*, vanificando i pretesi effetti causali della sequenza.

Io credo allora che il racconto erodoteo non intenda documentare il modo in cui Evenio acquistò la divinazione (ed anzi, si preoccupa di ricordare che era originaria), ma un fenomeno affatto diverso: il processo di *riconoscimento societario* di tale *dynamis*. L'emergenza di una *dynamis* o di una *techne* è fe-

⁴ In ogni caso, causa della divinazione *non* è la cecità: non vi è traccia, nel racconto erodoteo, del legame pseudo-materialistico cecità → assenza di impegni → emergenza della *dynamis* positiva.

nomeno assai diverso dal suo riconoscimento da parte della Società, – ed è essenziale, ai fini del presente modello, distinguere fra di essi. Erodoto mostra di attenersi a tale distinzione: il risarcimento da parte della Città suggella il riconoscimento, ed è subito dopo tale risarcimento che Evenio acquista – non per sé, ma *di fronte alla Città* – la divinazione. L'inciso finale («... così che divenne celebre») segnala che tale omologazione è costitutiva di meri effetti societari⁵.

La storia di Evenio è interessante anche sotto un altro aspetto: essa mostra chiaramente che anche la *dynamis* negativa è un dono degli dèi. È vero che l'accecamento di Evenio è stretta conseguenza del suo essersi addormentato nella custodia del gregge, ma, come riconosce l'oracolo, «erano stati gli dèi stessi a far venire i lupi».

Appare anche chiaro come la *dynamis* negativa non sia una semplice contropartita di quella positiva, ma possieda una propria autonomia, e sia parimenti ineludibile. Evenio risulta completamente in balia della lunga strategia divina che lo coinvolge, facendogli subire violenze fisiche, emarginazione, inganni (non a caso il suo nome – *ey-enios* – significa 'facile da governare, obbediente al freno').

La persuasione che anche i mali sono un dono divino sarebbe poi entrata in contraddizione, nella più tarda gremità, con l'immagine della divinità buona e amorevole. Non a caso gli antichi commentatori di Omero, partecipi di tale clima, recalcitrano su questo punto. I versi sopra esaminati, dedicati al cantore cieco Demodoco «che la Musa amò molto, – un bene e un male gli dava: | degli occhi lo fece privo, e gli donò il dolce canto» (*Od.* 8.63-64), sollevano commenti assai indicativi. Uno scoliasta passa addirittura a un vibrante discorso diretto:

Non è forse singolare il modo in cui il Destino lo amò, o Omero, se degli occhi lo fece privo, e lo gratificò invece del canto, – come poi capitò anche a te? (*sch. in Od.* 8.63, E).

⁵ La *dynamis* della divinazione verrà trasmessa da Evenio al figlio Deifono, che troviamo con funzioni di indovino al seguito della flotta ellenica nella guerra con i Persiani. Erodoto, dando queste notizie, aggiunge di avere anche sentito voci secondo cui Deifono non era figlio di Evenio, ma ne usurpava il nome per ottenere incarichi in Ellade (9.95). Trasmissione ereditaria di una *dynamis*, o trasmissione del riconoscimento Societario?

E il vescovo Eustazio:

La frase «un bene e un male gli dava» è detta per sillessi o sineddoche: infatti la Musa dà come bene il canto, ma non è lei che priva degli occhi, come invece dice il racconto; se, da un lato, gli dèi sono donatori dei beni, il male sembra invece giungere spontaneamente. Se si potesse davvero dire: «O Zeus, mescola ai beni anche delle sventure», – ne discenderebbe che anche il male è un dono divino... (1585.49).

Le considerazioni di Eustazio riflettono un evidente imbarazzo teologico: come può la bontà divina essere fonte anche dei mali? D'altra parte, se i mali non dipendono da Dio, ciò non è un limite alla Sua onnipotenza? Proseguendo nelle sue riflessioni, Eustazio giunge a distinguere fra 'dono' e 'rifiuto di donare' da parte del padre divino (1586.4), ma questa soluzione, che sposta il problema dall'oggetto al verbo (il 'dono negativo' diventa cioè la conseguenza indiretta di un 'rifiutare di donare'), spezza completamente il rapporto interno a ogni coppia di *dynamis*. Si offuscava così, definitivamente, un arcaico modello, la cui attenuazione, del resto, era cominciata fin da subito: la dialettica dei due doni è assai più vivace nell'*Iliade* che non nella più recente *Odissea*.

Le ragioni teologiche, tuttavia, non contribuirono che in minima parte al definitivo offuscamento. Esso fu soprattutto il risultato di un processo complesso, che tendeva a riconoscere a ogni soggetto non due, ma numerosi 'doni', e a considerare questi doni come 'qualità', la cui positività o meno era anche funzione dell'intensità virtuosa con cui il soggetto si era impegnato su di esse. Il dono negativo diventava così indicatore di un imperfetto esercizio di virtù: la fonte (e quindi la responsabilità) del male andava cercata all'interno del soggetto stesso.

Questa evoluzione del dono negativo si coglie assai bene nella favola 211 (*Il leone, Prometeo e l'elefante*), che comincia così:

Il leone si lamentava spesso con Prometeo che l'aveva fatto grande e bello, e gli aveva armato di zanne le mascelle, gli aveva munito di artigli le zampe, e l'aveva reso più potente di tutte le altre bestie. «Con tutto questo, – diceva, – io ho paura del gallo». E Prometeo gli rispose: «Perché mi accusi a vanvera? Da parte mia, tutto quello che io potevo fare per te l'hai avuto. È il tuo coraggio che, solo davanti a questa bestiola, viene meno».

La risposta di Prometeo è significativa: il leone non deve lamentarsi con gli dèi, ma con se stesso: il suo male si annida in

lui, in un coraggio imperfettamente esercitato, che viene meno di fronte al gallo. Diventato Virtú, il coraggio (al pari di ogni altra dynamis), anziché esserci o mancare del tutto, diverrà un continuum il cui polo positivo sarà dato dal massimo di tale virtú, quello negativo, dalla sua assenza. È questa trasformazione delle dynamis originarie in Virtú (su cui tornerò nel cap. VI) che offusca definitivamente la dialettica dei due doni; è il loro generale inserimento nel circuito normativo virtuoso che conferisce alle dynamis (soprattutto a quelle negative) capacità colpevolizzanti verso il loro portatore. Lo conferma il seguito della storia, che illustra la reazione del leone alla risposta di Prometeo: «Or dunque, il leone piangeva su se stesso, si accusava di viltà, e alla fine decise di togliersi la vita...»

Il leone rinuncerà ai suoi propositi incontrando l'elefante, che ha i suoi stessi problemi di fronte alla zanzara; ma il processo che trasforma una *caratteristica naturale* in una *inadeguatezza societaria* penalizzante per il soggetto, merita di essere analizzato più a fondo.

Capitolo quinto

La diseguaglianza originaria

1. La Porzione Eguale come valore societario.

Opinione diffusa, non solo a livello di senso comune, è che l'esperienza delle origini fosse largamente egualitaria. Già presente nel mondo antico, in quello moderno la persuasione che 'in principio era l'Eguaglianza' è forse definitivamente entrata in circolo attraverso uno dei modelli-sulle-Origini piú famosi, quello rousseauiano. «L'ineguaglianza, – dice Rousseau in una delle molte affermazioni di questo tipo, – *essendo quasi nulla nello stato di natura*, trae spinta e forza dallo sviluppo delle nostre facoltà e dal progresso della mente umana, e da ultimo diviene stabile e legittimata dall'istituzione della proprietà e delle leggi»¹. Sarebbe il passaggio alla vita in Società, cioè, e il connesso, diseguale sviluppo della «perfettibilità» di ogni uomo, a porre fine alla condizione iniziale di eguaglianza, e a costituire l'origine delle diseguaglianze fra gli uomini. In tali concezioni, finalmente, l'eguaglianza viene dipinta come un valore volta a volta elaborato, perduto e perseguito dal basso, vale a dire, da individui e strati sociali collocati a livello subordinato, o in condizioni di debolezza relativa.

Le analisi svolte in questo capitolo condurranno, per entrambi i punti, a conclusioni opposte. Anzitutto, che l'eguaglianza non è valore originario, bensì *sopraggiunto*, e proprio *in coincidenza dell'emergere della Società*, che attraverso l'eguaglianza riesce a istituire un controllo sulla Diversità originaria. Secondo, che l'eguaglianza non è, ai suoi inizi, valore affermato dal basso, ma *dall'alto*, – anche se tali nozioni, riferite al

¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), ora in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 193-94. Rousseau ammette sí la presenza di disparità naturali originarie, non significative tuttavia ai fini del suo modello.

momento delle origini, vanno intese in senso diverso da quello classista.

Per avviare tali riflessioni, è necessario prendere in considerazione il ruolo centrale svolto, a ogni livello dell'esperienza greca, dal valore dell'Eguaglianza. Solo su tale sfondo si potrà cogliere pienamente sia la prospettiva non-egualitaria delle Distribuzioni originali, sia il significato profondo delle trasgressioni a tale valore.

Per ricostruire il ruolo svolto dal principio di eguaglianza nella Società e nella cultura greca, non è sufficiente richiamare affermazioni generali, quali la definizione aristotelica di *pólis* come «comunità di eguali, *koinonía ton homóion*» (*Pol.* 1328a36), – o massime del tipo «Distribuire a tutti una parte eguale, – l'eguaglianza è in tutto la cosa migliore» (Focilide, v. 137 Diehl); conviene invece coglierne le attestazioni in meccanismi piú quotidiani e profondi. Uno di essi, forse il principale, è quello della spartizione/distribuzione, – ed è certo singolare, per il lettore moderno, la posizione di primo piano che la prassi distributiva occupa nella vita greca. Spartizione e distribuzione sono fenomeni cosí pervasivi (sia nella struttura sociale, sia a livello di personalità), e cosí insistentemente presupposti e richiamati da fonti di ogni tipo, da apparire *categorie centrali* del mondo greco: categorie non solo interpretative, ma *costitutive* del mondo e dell'esperienza.

A partire dall'esperienza esistenziale. *Móira, áisa*, i due termini con cui, da Omero in poi, si designa piú di frequente la sorte o destino che tocca a ogni uomo², significano 'parte/porzione di una distribuzione': anche il destino individuale appare tracciato nel corso di una generale operazione distributiva.

Riferimenti analoghi ispirano la lettura del mondo fisico-naturale, condotta attraverso la mitologia. L'interpretazione mitologica di tale realtà richiamava innumerevoli episodi di spartizione, – a partire dai grandi reami naturali: il mare, il cielo, la terra. Ogni segmento del mondo si presentava, prima di qualsiasi altra determinazione, come 'parte' o 'spettanza' risultante da una divisione originaria di ambiti e competenze fra divinità. In un passo dell'*Iliade*, è lo stesso dio marino Poseidone a ricordare la maggiore di tali spartizioni:

² Cfr. Bianchi, 1953, pp. 1 sgg.; Borecký, 1965, p. 12.

Tre sono i figli di Crono che Rea generò,
Zeus, io, e terzo l'Ade signore degli inferi.
E tutto in tre fu diviso, ciascuno ebbe una parte:
a me toccò di vivere sempre nel mare canuto,
quando tirammo le sorti, all'Ade toccò l'ombra nebbiosa,
a Zeus toccò l'ampio cielo fra nuvole e etere;
comune a tutti la terra e l'alto Olimpo rimane³.

Ma anche ambiti piú circoscritti (i boschi, i fiumi ecc.) o geograficamente determinati (singole località), emergono dalla memoria piú antica solo come parti/spettanze di un generale processo distributivo, riproducendosi senza interruzioni fino ai livelli di divinità piú bassi, o locali⁴.

Anche quando la lettura scientifica della realtà si affermò accanto alla lettura mitica, l'interpretazione della natura (dall'ordine cosmico all'alternarsi di giorno e notte; dall'avvicinarsi delle stagioni all'equilibrio delle componenti 'biologiche' dell'uomo) avvenne in termini di eguaglianza, – piú precisamente di eguaglianza distributiva⁵.

Infine, accanto alla lettura del destino individuale, e a quella del mondo fisico, anche la memoria storica utilizzava centralmente queste categorie, ponendo alla base stessa di ogni polis

³ *Il.* 15.187-93 (secondo uno scoliasta, il passo «insegna che le distribuzioni si fanno per sorteggio, e a non guardare di malocchio quelli cui è toccato in sorte un buon lotto»: *sch. in Il.* 15.190-1b). Questo richiamo a una spartizione originaria si accompagna immediatamente all'affermazione di una parità di diritti fra i partecipanti. Poseidone infatti cosí conclude: «Dunque non voglio vivere secondo gli intendimenti di Zeus, per quanto potente, ma se ne stia tranquillo nella sua terza parte...» (*Il.* 15.194-95). Piú in generale, si trova «in Omero l'origine della concezione di eguaglianza e diseguaglianza fra gli uomini espressa dall'eguaglianza e diseguaglianza di dimensioni delle quote da essi possedute o loro assegnate [...] l'eguaglianza di diritti degli dèi, in Omero, era espressa attraverso l'eguaglianza delle quote loro spettanti» (Borecký, 1965, p. 30; vedi anche p. 24 e *passim*).

⁴ Le montagne «grandi e selvose» sono sacre alle dee Ninfe (Esiodo, *Teogonia* 129-30); l'isola di Rodi, emersa meravigliosamente dal mare, venne assegnata a Helios, dio solare, che, essendo assente, non aveva partecipato alla spartizione originaria del mondo (Pindaro, *Olimpiche* 7.54-68); e cosí via. Quando Esiodo, nella *Teogonia*, invoca l'aiuto delle Muse per cantare la progenie delle divinità immortali, chiede loro di narrare non solo «come nacquerò» gli dèi, ma anche «come si spartirono le ricchezze, come si divisero le prerogative» (vv. 108-12). La Spettanza di ciascuno è cioè altrettanto essenziale e caratterizzante quanto la sua genealogia.

⁵ «I fondatori del pensiero scientifico greco [...] concepivano l'armonia in termini di eguaglianza. L'eguaglianza cosmica veniva considerata la *garante* della giustizia cosmica: l'ordine della natura viene mantenuto *perché* è un ordine di eguali» (Vlastos, 1947, p. 156).

un episodio fondamentale di spartizione e distribuzione di terre: non solo la storia/leggenda di poleis reali, e la storia immaginaria di poleis ideali, ma l'esperienza concreta, frequentissima nel mondo greco, della fondazione di nuove colonie⁶.

Tutte queste spartizioni, e successive distribuzioni, mitiche, leggendarie o storiche che fossero, erano normalmente ispirate ai principî dell'eguaglianza, – principî che venivano tutelati in *entrambi i momenti* del processo: nella spartizione, curando che i lotti formati risultassero eguali fra loro; nella distribuzione, curando che tutti i partecipanti ricevessero eguale trattamento⁷. Il termine *isomoiría* (*ísos*, eguale; *móira*, parte) coglie assai bene questa complessa preoccupazione.

Di gran lunga piú complesso il primo momento, diretto ad assicurare che i lotti da distribuire risultassero *eguali fra loro*. L'intensità con cui tale principio viene affermato è tanto piú significativa in una società, come quella antica, che operava con unità di misura e di valore affatto particolaristiche, e, prima ancora, con categorie economiche a bassissima 'liquidità', difficilmente quantificabili in modo soddisfacente.

Nelle *Leggi*, proprio per garantire l'eguaglianza dei lotti destinati ai cittadini della sua città ideale, Platone propone che ogni lotto sia composto di due appezzamenti, e che di ogni appezzamento si tengano presenti due caratteristiche, – estensione e fertilità: l'associazione inversa fra queste due caratteristiche, giocata sui due appezzamenti di ogni lotto, dovrebbe produrre un risultato complessivo di eguaglianza fra i lotti⁸.

⁶ La città platonica delle *Leggi* – fondata su di una minuziosa spartizione/distribuzione di terre – è appunto concepita come una colonia.

⁷ Alla luce di questa netta distinzione fra i due momenti, appare ora meglio giustificata l'attenzione sopra rivolta all'ordine divino di «ordinare e distribuire, *kosmésai kái néimai*» (cap. III, § 4).

⁸ Per esprimere questa 'equilibratura' reciproca fra le due caratteristiche di ogni lotto, Platone usa *epanisouménous* (745d3), lo stesso verbo usato in *Prot.* 321a1 per esprimere la compensazione epimeteica fra le due *dynaméis* di ogni coppia (*epanísón*). Leggo in questo espediente, recepito ma non inventato da Platone (vedi anche Aristotele, *Pol.* 1330a14-16), l'ennesima riemersione, in un contesto agrario, della dialettica dei due doni, la cui pervasività nel mondo greco ho mostrato nel cap. IV. Tuttavia, se il criterio ispiratore è 'epimeteico', l'uso che Platone ne fa non è certo tale: vi è sia un progetto globale, sia una sistematica ricognizione del campo (fertilità/dimensioni) e dei destinatari (coincidenza fra numero dei lotti e destinatari). Criterio accessorio è infine quello della lontananza del singolo appezzamento dalla città.

I cittadini previsti da Platone erano 5040; si trattava quindi di valutare, con i criteri anzidetti, 10 080 appezzamenti. La ponderosità di tale compito da un lato fa apprezzare pienamente la spinta egualitaria di Platone, dall'altro consente di rendersi conto di quanto gli ostacoli che si frapponevano alla realizzazione dell'eguaglianza fossero di tipo 'tecnico', – connessi cioè all'imperfezione degli strumenti di misura e alla bassa liquidità delle categorie economiche disponibili.

Finora trascurato, il problema delle difficoltà tecniche di raggiungere l'eguaglianza merita attenzione. Si può ricondurre a tale prospettiva un passo del filosofo pitagorico Archita di Taranto (V-IV secolo), – vero e proprio inno al calcolo numerico come artefice di eguaglianza:

La scoperta del calcolo fece cessare le liti, accrebbe la concordia; col suo avvento, non v'è preponderanza [*pleonexía*] ma eguaglianza [*isótas*]; con esso infatti ci riconciliamo relativamente ai patti che ci uniscono. Per mezzo suo i poveri acquisiscono da coloro che possono, e i ricchi danno a coloro che sono in bisogno, confidando gli uni e gli altri, in tal modo, di essere in condizioni di eguaglianza [*to íson héxein*]. In quanto regola e impedimento al fare ingiustizia [*adikéin*], il calcolo trattiene coloro che sanno calcolare prima ancora che facciano ingiustizia, persuadendoli che non sarà loro possibile celarsi, quando si farà ricorso ad esso; trattiene dal fare ingiustizia anche coloro che non sanno [calcolare], mostrando che, alla luce del calcolo, fanno ingiustizia (DK 47B3).

L'interesse sociologico del passo consiste proprio in quella che al lettore moderno può apparire ingenuità, – nel fatto cioè di presentare gli ostacoli all'eguaglianza in termini assolutamente de-politicizzati. Archita legge la situazione quasi in termini aritmetici: i ricchi (*hói dynámenoi*) sono quelli con un potenziale superiore, i poveri (*hói deómenoi*), quelli cui manca qualcosa; la condizione ideale è la parità (*isótas*), – ideale per entrambe le parti, parrebbe suggerire Archita.

Gli ostacoli all'eguaglianza non sono dunque politico-sociali, ma tecnico-metodologici: prima che si scoprisse il calcolo, non si sapeva, 'tecnicamente', come fare per giungervi. Per questo Archita saluta, in tale scoperta, l'emergenza di uno strumento di grande importanza societaria⁹. Nella stessa otti-

⁹ Che in questo passo sia assai viva una 'coscienza Societaria' è confermato dal lessico contrattualistico (*synállagma*, *diállasso*), e soprattutto dall'uso insistito (quattro volte) di *adikéin*, 'fare ingiustizia', termine che piú di ogni altro segnala, come vedremo, una sottostante riflessione su temi societari.

ca, Platone si preoccuperà di un buon apprendimento delle matematiche da parte dei cittadini della sua Città ideale impegnati a realizzare l'eguaglianza (*Leggi* 746e-747c).

Oltre a testimoniare l'esistenza di quelli che ho chiamato 'ostacoli tecnici' all'eguaglianza, il passo di Archita conferma che il raggiungimento di tale valore è configurabile come interesse, non di parte, ma comune a tutte le componenti della Società. È una prima testimonianza del carattere societario di tale valore, cui devono necessariamente attenersi tutti coloro che della Società fanno parte.

L'insistenza sull'eguaglianza dei lotti (stiamo sempre analizzando il primo momento, quello spartitorio) non significa che l'unico criterio di spartizione fosse il criterio egualitario. I poemi omerici conoscono, accanto alla Porzione Eguale, anche il *gêras* (traducibile provvisoriamente con 'dono', 'privilegio', ecc.), che designa una porzione non già egualitaria, bensì maggiore/migliore, consensualmente assegnata a gradi superiori della gerarchia socio-politica: re, capi militari. Di questa distribuzione parzialmente gerarchizzata esistono, nei poemi omerici, esempi innumerevoli¹⁰.

È interessante osservare che i due principi distributivi, quello egualitario e quello gerarchico, coesistono pacificamente. Così, al termine di una battuta di caccia, Odisseo e i suoi compagni si spartiscono la selvaggina adottando entrambi i criteri: alla nave di Odisseo vengono dati dieci capi, – nove a ciascuna delle altre dodici navi. Viene invece ignorato sia il criterio organizzativo secondo cui si è svolta la caccia («... ordinati in tre schiere | cacciavamo...»), sia il numero di capi abbattuti da ogni schiera (*Od.* 9.156-60).

In epoca post-omerica, il principio del *gêras* sparirà, affermandosi come unico principio quello della spartizione egualitaria. Sarebbe improprio, tuttavia, considerare il *gêras* come una 'eccezione' al principio della Porzione Eguale¹¹, ed errato

¹⁰ Sul *gêras* cfr. approfonditamente Bottin, 1979. Per la distribuzione di terre, l'esperienza greca conosce, accanto al lotto di terra eguale, anche il *témenos*, lotto privilegiato assegnato ai re. Il fenomeno tende a sparire già in età arcaica e «con l'inaugurarsi del grande movimento colonizzatore dei secoli VIII-VI, era ormai rarissimo» (Asheri, 1966, pp. 13-14).

¹¹ Esistono in Omero contestazioni al *gêras*, non riducibili tuttavia al fatto di vedervi una diseguaglianza. Cfr. assai bene Bottin, 1979, pp. 72-73 e *passim*.

ritenere che, complessivamente, il principio di eguaglianza sia meno intenso in epoca omerica che non in epoche successive. Il principio del *gêras* (e analoghe limitazioni), come meglio dirò in seguito, non incidono sull'intensità del principio di eguaglianza, ma sulla sua *riproducibilità*.

Oltre che nella spartizione, l'eguaglianza viene perseguita anche nel secondo momento, quello della *distribuzione*. Anche nell'assegnazione delle parti, cioè, tutti i destinatari devono ricevere eguale trattamento, – e lo strumento che meglio garantiva questo risultato era il *sorteggio*. Nonostante ogni sforzo, infatti, era tecnicamente difficile ottenere dei lotti eguali fra loro: il ricorso al sorteggio assicurava – grazie al meccanismo della casualità – un'eguaglianza assoluta fra i destinatari.

Il sorteggio è forse il criterio distributivo più diffuso nel mondo greco; alla sua radicata presenza nelle strutture sociali si accompagnano aspettative consensuali egualmente profonde nelle personalità dei singoli. È per sorteggio che si riceve la propria parte in un banchetto sacrificale, la propria quota di bottino, la terra da coltivare; prima ancora, è per sorteggio che ciascun uomo ha ricevuto da Zeus il proprio destino individuale¹².

Nei poemi omerici, il sorteggio non regola solo la spartizione della preda ma anche la disposizione dei guerrieri di nazioni diverse in un accampamento, o l'ordine dei partecipanti a gare. Ma il sorteggio si rivela ancora più prezioso quando, per la natura della cosa da dividere, ne sia possibile solo l'assegnazione in toto: quale guerriero si misurerà con Ettore, chi parteciperà ad un'impresa rischiosa, – è il sorteggio a stabilirlo¹³.

¹² La sua diffusione nella sfera politica (sorteggio delle cariche pubbliche, ecc.) è invece fenomeno quasi esclusivamente ateniese (Ehrenberg, 1927, cc. 1467-68). Sarebbe interessante indagare l'associazione tra interiorizzazione dei principi del sorteggio e sensibilità a tematiche che troviamo oggi sviluppate nel campionamento statistico; penso, in particolare, al requisito dell'equiprobabilità, – vale a dire, che tutti i componenti di un 'universo' abbiano la stessa probabilità di venire scelti per entrare a far parte di un 'campione'. Ecco una testimonianza significativa: quando le anime dei pretendenti uccisi da Odisseo giungono dolenti nell'aldilà, l'ombra di Agamennone così le accoglie: «... per quale evento sotto la buia terra scendete | tutti coetanei e scelti? non si potrebbero eleggere | con scelta diversa i più nobili in una città» (*Od.* 24.106-8). Agamennone si è subito reso conto che il campione di morti, che sta facendo il suo ingresso, né per classe sociale, né per età, è 'rappresentativo' della comunità.

¹³ Che poi fosse possibile influenzare, in un senso o nell'altro, lo svolgimento

Quando Odisseo e i suoi compagni, prigionieri nella caverna del Ciclope, decideranno di accecarlo per liberarsi, sarà il sorteggio a stabilire chi dovrà aiutare Odisseo nella rischiosa impresa di conficcare il palo rovente nell'occhio del Ciclope¹⁴.

Al radicamento, nei meccanismi della Società omerica, dell'eguaglianza distributiva, corrispondeva una profonda interiorizzazione di tale valore nelle personalità dei suoi membri.

Assai frequenti, nei poemi omerici, le scene di banchetto, che appare, fin da Omero, momento centrale di integrazione societaria, occasione unica per riaffermare, da parte dei commensali, un precedente legame com-partecipativo. Per concluderne la descrizione, Omero usa assai spesso una formula significativa: «mangiarono, e il cuore [*thymós*] non sentiva mancanza di parte eguale».

L'uso di questa formula a chiusura di scene di banchetto costituiva un rassicurante suggello formale, non dissimile, per funzione, dalle formule conclusive delle fiabe («e vissero felici e contenti»). Congedandosi dall'episodio, l'uditorio veniva rassicurato (seppure ce ne fosse stato ancora bisogno, vista la puntigliosa minuziosità con cui, per infinite volte, Omero descrive i procedimenti di spartizione e distribuzione di cibi e bevande) che l'eguaglianza era stata rispettata, e che nessuno dei partecipanti si era sentito leso. Perché – se diseguaglianza vi fosse stata – la reazione dell'interessato sarebbe stata immediata: il suo *thymós*, il suo animo, avrebbe reagito. È il *thymós* (che, comunque lo si traduca, è un elemento interno all'individuo) che tutela, a livello individuale, il principio della Porzione Eguale; il riferimento interno segnala come tale principio fosse oggetto di un valore interiorizzato¹⁵.

del sorteggio, è problema diverso. Di un possibile, ingenuo trucco leggiamo in Sofocle, *Aiace* 1285-87: come si preparò Aiace al sorteggio che doveva designare l'avversario di Ettore? «Nell'elmo dal bel pennacchio destinato al sorteggio non lasciò cadere un segno intriso di umida terra, che restasse di sotto, ma uno ben leggero, che uscisse fuori per primo...» (trad. Albini-Faggi).

¹⁴ *Od.* 9.331-35. Che Odisseo debba partecipare all'impresa, appare scontato. Ritroviamo qui, rovesciato, il principio del *géras*. Se la parte migliore tocca sempre a Odisseo, altrettanto indiscutibilmente gli tocca ora la parte più rischiosa, senza le possibilità di scampo offerte dal sorteggio.

¹⁵ Il verso anzidetto si legge, a volte con modificazioni lievissime, in *Il.* 1.602, 2.431, 7.320, 9.225, ecc.; *Od.* 16.479, 19.425, ecc. Il fatto che un principio sia interiorizzato non significa che esso sia 'naturale', o che non possa venire contraddetto all'interno della personalità stessa del suo detentore: se ne ve-

È importante osservare che questi banchetti egualitari avvengono a ogni livello sociale: fra dèi, fra guerrieri, fra pastori e servi; in ciascuno di tali ambiti il *thymós* di ogni commensale sorveglia gelosamente l'applicazione del principio della Porzione Eguale. L'ovvia conclusione – che tale principio fosse trasversale ai diversi ambiti della società omerica – non va tuttavia fraintesa: il principio investe, ogni volta, il singolo banchetto, – non è un'affermazione generale per l'insieme dei banchetti.

Per cogliere meglio questo punto, occorre uscire dalla sfera dei banchetti, per i quali, il principio di eguaglianza non venendo mai leso, non abbiamo esempi di reazione. Vi sono invece violazioni dell'eguaglianza in altre sfere, per la prepotenza di qualcuno dei partecipanti. Uno di questi casi è rappresentato dalla famosa spoliatura che Agamennone compie, ai danni di Achille, della sua parte di preda. La reazione di Achille testimonia significativamente la forza dei meccanismi psicologici che tutelano il valore dell'eguaglianza:

... ma questo dolore tremendo l'anima e il cuore mi penetra
quando un uomo vuole spogliare un suo pari [*homóion*]
e levargli il suo dono [*géras*], perché per potenza va innanzi...¹⁶.

Il passo è importante: mostrando l'intensità del dolore di Achille ferito nel suo senso di eguaglianza, chiarisce anche la portata di tale principio in Omero. Il dono di cui Achille è ora privato gli era stato dato come *géras*, cioè come un di più rispetto a quello che gli sarebbe toccato all'interno della normale

dranno esempi proprio a carico del principio di eguaglianza. Eloquenti nella loro spregiudicatezza le parole che, nel *Gorgia*, Platone fa dire a Callicle, uno degli interlocutori del dialogo: «Plasmiamo i migliori e i più forti di noi prendendoli fin da piccoli, come si fa con i leoni, e li asserviamo, a forza di ripeterglielo e di incantarli, col dire che bisogna che ci sia eguaglianza, e che in questo risiede il bello e il giusto...» (483e-484a).

¹⁶ *Il.* 16.52-54. 'Dolore tremendo', *ainón áchos*. Fra le diverse modalità disponibili a Omero per esprimere il dolore, *áchos* rappresenta quella «più 'caricata' o più intensa», e coglie il dolore, più che come sentimento, come emozione che consegue istantaneamente alla percezione improvvisa di un evento funesto (Mawet, 1979, pp. 299, 304, 319-21). È significativo che espressioni analoghe siano poste in bocca a Poseidone che vede minacciata da Zeus la precedente eguaglianza dei tre fratelli, Poseidone, Ade e lo stesso Zeus (*Il.* 15.208-10). Ricondurei a questo contesto l'osservazione di Tuciddide, secondo cui «gli uomini, a quanto pare, si adirano assai più nel subire ingiustizia che nel subire violenza: nel primo caso, sembra loro trattarsi di sopraffazione da parte di un eguale; nel secondo, di ineluttabile costrizione da parte di chi è più forte» (1.77.4).

distribuzione egualitaria. Achille sta cioè lamentando la rottura di un'eguaglianza distributiva non rispetto a tutti i guerrieri achei (nei confronti dei quali egli gode di parti di bottino in piú), bensí rispetto alla cerchia piú ristretta dei capi achei, che sono, appunto, i suoi pari (*homóioi*).

Il lamento di Achille sarebbe dunque poco comprensibile se esprimesse una reazione alla violazione di un'Eguaglianza universale, – visto che, ad un'Eguaglianza cosí intesa, lo stesso Achille fa eccezione. La sua reazione si apprezza invece pienamente se si considera che, nella società omerica, l'Eguaglianza non esiste come principio universalistico, ma (solo) a livello di sottosistema. In altri termini, non esiste l'Eguaglianza, – esistono piuttosto infinite eguaglianze: ma esse, per cosí dire, giacciono l'una accanto all'altra senza nessuna reciproca integrazione.

È quindi errato affermare che il valore dell'eguaglianza in Omero sia meno intenso di come sarà dopo: la sua trasgressione, di fatto, provoca un «dolore tremendo»; esso è invece assai meno *riproducibile*. Ciò non significa 'meno diffuso', tant'è vero che tutti, dai pastori ai re, sono interessati ad una qualche eguaglianza: che tuttavia non va oltre la cerchia di ciascuno¹⁷. Basso riproducibilità implica un basso grado di liquidità posseduto dal fenomeno (e dalla relativa nozione), e cioè una limitata capacità di circolare liberamente – senza incontrare ostacoli, o venire ogni volta ridefinito – nei piú diversi livelli o recessi di un sistema¹⁸.

¹⁷ Ciò vale non solo per sottosistemi istituzionalizzati, ma anche per quelli momentanei, informali, e persino devianti. Quando i pretendenti meditano di uccidere nascostamente Telemaco, e di spartirsi i suoi beni, precisano anche che tale spartizione avverrà *katá móiran*, per parti eguali (*Od.* 16.385).

¹⁸ In questi termini, la riproducibilità di un principio ecc. in un sistema è in larga misura funzione dell'integrazione di questo. Nella sua classica trattazione dell'eguaglianza, Hirzel, avendone presente una nozione moderna (e quindi ad alta riproducibilità), raffigura il mondo omerico come un mondo estremamente diseguale, che si limita a «tendere» all'eguaglianza (1907, pp. 234-38). Interessante tuttavia l'indicazione secondo cui l'eguaglianza piú antica sarebbe fra *homóioi* (= pari), e poggerebbe sulla natura, mentre quella della Grecia classica sarebbe fra *ísoi* (= simili) e si fonderebbe su caratteristiche piú esteriori, finendo per porre come eguali entità che in realtà sono diverse (p. 251); credo, tuttavia, che l'eguaglianza fra gli *homóioi* fosse altrettanto «artificiale» di quella fra gli *ísoi*. La sua conclusione è che «*homóioi* potevano essere sempre soltanto pochi, *ísoi* potevano diventarlo tutti...» (p. 252); a me sembra invece che *homóioi* potessero sempre esserlo tutti, ma all'interno di cerchie non comunicanti. Per una sistemazione piú precisa del lessico dell'eguaglianza, problema qui poco rilevante, rimando a Müller, 1965, p. XIII, nota 19.

La storia del sentimento di Eguaglianza non conoscerà dunque mai un dolore piú intenso di quello di Achille per l'eguaglianza ferita. Conoscerà invece, naturalmente, dolori egualmente intensi in difesa di nozioni di Eguaglianza assai piú riproducibili. Dal punto di vista sociologico, è l'evoluzione del grado di riproducibilità, non già quella del grado di intensità, o di diffusione, che può fornire materiale ad una 'storia dell'Eguaglianza'.

Non è tuttavia tale storia che ora interessa, né sto suggerendo che la società antica fosse, di fatto, egualitaria, o piú egualitaria di quella moderna. Il problema qui in esame, puramente sociologico, riguarda la centralità del principio di Eguaglianza per i meccanismi e i processi *costitutivi* della Società, in ogni sua forma e fase, a partire da quelle iniziali.

Da questa prospettiva, che de-storicizza la nozione di Eguaglianza, riconoscendo in essa una sociologica invariante societaria, non ha senso parlare di 'gradualità dell'Eguaglianza'. L'Eguaglianza non emerge a poco a poco da deboli attestazioni iniziali, diffondendosi lentamente attraverso ambienti sempre piú sensibili, fino a tutta la Società: quando l'Eguaglianza appare nel mondo Societario, tale emergenza avviene già al massimo di intensità, e in tutti gli ambienti, – sia pure, come si è detto, a bassissimo tenore di riproducibilità.

Questa presenza simultanea del valore dell'eguaglianza in ambiti socialmente assai diversi (dai re ai pastori) è legata alla sua qualità di valore Societario, attinente cioè alle modalità profonde di costituzione e di funzionamento della Società. In quanto valore societario, essa è indifferente a connotazioni di parte sociale, di classe, o di regime politico. Ciò emerge ancora meglio esaminando le applicazioni dell'*isomoiría*, oltre che a beni mobili, come ho fatto finora, a un bene immobile, la terra, piú dei primi costitutivo di struttura sociale¹⁹.

Riferita alla terra, l'*isomoiría* richiama anzitutto il fenomeno, quantitativamente impressionante, della colonizzazione greca, e gli innumerevoli episodi di 'spartizione primaria' della

¹⁹ Non interessa qui il problema, già dibattuto nell'antichità, se l'eguaglianza terriera fosse sufficiente ad assicurare l'eguaglianza economica, o se quest'ultima non passasse anche attraverso altre forme di ricchezza (è appunto questa una delle critiche che Aristotele muove al progetto di Falea; cfr. cap. II, § 5).

terra fra i coloni. Concretamente applicata in ciascuno di questi fondamentali episodi, era naturale che tale istituzione, come si è detto, venisse posta idealmente alla base della fondazione di ogni Città, comprese quelle immaginarie²⁰.

Si è anche visto come questa spartizione primaria avvenisse sotto il segno dell'Eguaglianza: i lotti dovevano essere eguali fra di loro, e la loro assegnazione resa il più possibile casuale attraverso il sorteggio, - essendo inoltre scontato che il numero dei lotti coincidesse con quello dei coloni²¹.

Ma è la trasversalità politico-partitica dell'*isomoiría* terriera che qui interessa. Verrebbe da attendersi una maggiore insistenza su questo principio da parte democratica. Viceversa,

il principio dell'eguaglianza nella spartizione primaria non è né un'innovazione né un elemento caratteristico del movimento democratico [...] Fu proprio nella Sparta aristocratica che il principio di eguaglianza fondiaria fu elevato quasi a dogma di fede²².

Oltreché in spartizioni primarie egualitarie, il perseguimento dell'*isomoiría* si traduceva anche in una legislazione inibente l'acquisto illimitato di terreni, e il conseguente venire meno dell'eguaglianza fondiaria. Anche su questo punto, il tipo di regime su cui si regge la città, e la sua particolare colorazione politica, non sono affatto determinanti. Anzi, sono le antiche città agrarie (proprio quelle meno favorevoli, ricordo incidentalmente, ai portatori di *techne*) che si sforzano maggiormente di salvaguardare l'eguaglianza impedendo l'acquisto illimitato di fondi. Viceversa, le città democratiche e marinare appaiono assai meno attive nel perseguimento di tale politica²³.

²⁰ Asheri, 1966, pp. 5-6. Il meccanismo della spartizione primaria si applica anche nei casi di distribuzione delle terre occupate per conquista bellica, e nella distribuzione a privati di terre del demanio pubblico (*ibid.*).

²¹ Così i Corinzi annunciano la partenza di coloni per Epidamno: «... chi voleva, poteva recarsi nella colonia *in parità e eguaglianza* [*epi téi tsei kái bomóiaí*]» (Tucidide, 1.27.1). L'espressione tucididea recupera una formula usata nei decreti di fondazione di città, che costituisce «una frase standard per la fondazione di colonie, almeno dalla metà del v secolo» (Meiggs e Lewis, 1969, p. 7; altre occorrenze di tale formula in Senofonte, *Elleniche* 7.1.45; Demostene, 21.112, 25.16; ecc.). Sulla coincidenza fra numero dei lotti e numero dei coloni cfr. Platone, *Leggi* 737e.

²² Asheri, 1966, p. 14 (ma vedi anche pp. 18, 61-62, 77-78). Si ricordi che la proposta egualitaria di Falea avviene in una città che si collocava nell'orbita di influenza spartana (cap. II, § 5).

²³ Asheri, 1966, pp. 61-62 e *passim*. Naturalmente, ciò è anche conseguenza di una spinta a oltrepassare quella agricola come modalità economico-produttiva primaria.

È stato sopra richiamato l'impegno di Sparta in difesa dell'eguaglianza distributiva; è significativo che questa città, insistentemente associata, nella cultura antica, al perseguimento di principi egualitari, non fosse certo provvista di un regime democratico. Sull'associazione Sparta/eguaglianza è interessante soffermarsi brevemente, richiamando il più illustre dei suoi cittadini, il legislatore Licurgo. Plutarco lo raffigura ossessivamente preoccupato dell'eguaglianza, sia per quanto attiene ai beni posseduti, sia per quello che chiameremmo ora 'livello e stile di vita' (già si è visto come un risvolto di questa eguaglianza, perseguita anche con l'appiattimento dei consumi, fosse l'espulsione di portatori di *techne*, o un durissimo controllo su di essi; cap. II, § 1). Per quanto riguarda la spartizione della terra, il territorio della Laconia venne diviso in trentamila lotti assegnati agli abitanti del contado; in novemila quello più adiacente alla città, - tanti quanti erano i cittadini. Quanto tale spartizione sia stata accurata nel perseguire l'eguaglianza fra i lotti, è testimoniato dalla tradizione raccolta da Plutarco:

Ciascuno di questi lotti era studiato in modo che producesse annualmente settanta medimni d'orzo per il marito, dodici per la moglie, e liquidi, cioè vino e olio, in proporzione... (*Lic.* 8.7).

Il seguito del racconto rivela quanto il valore dell'Eguaglianza fosse interiorizzato dal legislatore spartano:

Si racconta che qualche tempo dopo, attraversando, di ritorno da un viaggio all'estero, la campagna appena mietuta, al vedere le biche *tutte in fila e eguali* [*parallélous kái homaléis*], sorrise e disse a chi gli era accanto: «La Laconia appare tutta come se molti fratelli se la fossero appena divisa...» (*Lic.* 8.9).

Si applica qui assai bene quanto osservato da Gernet: «... occorre comprendere il caso spartiate, per singolare e aberrante che sia nella Grecia classica, come risultante di una specializzazione a oltranza d'un insieme di istituzioni e pratiche ben noto peraltro nell'umanità...»²⁴. Detto altrimenti, determinati meccanismi Societari di base apparvero a Sparta *in forma pura*, e uno di essi fu l'*isomoiría*, espressione di un principio, quello di eguaglianza, che sta a monte di articolazioni e interessi infra-Societari.

²⁴ Gernet, 1983, p. 50.

2. «Un nome bellissimo: *isonomia*».

Il perseguimento dell'eguaglianza nella spartizione e nella distribuzione era un modo assai concreto, quasi materiale, per affermare il relativo principio. A giudicare dalle fonti, l'*isomoiria* fu per lunghissimo tempo l'unico modo disponibile, — come se l'Eguaglianza fosse apparsa al mondo occidentale nelle vesti di spartizione in parti eguali. Qualunque sia stato il grado di astrattezza con cui l'eguaglianza venne originariamente concepita, in una lunga serie di attestazioni essa si presenta, affatto empiricamente, come parte eguale toccata al singolo nel corso di una distribuzione.

Immediatamente persuasiva verso i consociati nella sua materialità, l'*isomoiria* appariva tuttavia inadeguata di fronte alla crescente articolazione, in livelli, dell'esperienza societaria. La sua stessa materialità ne ostacolava la riproducibilità: agevolmente perseguibile gruppo per gruppo, la spartizione fisica dei beni riusciva tecnicamente difficile, spesso impossibile, su scala societaria. Inoltre, l'*isomoiria* era insufficiente a esprimere l'eguaglianza in tutte le sfere societarie, a cominciare da quella, fondamentale, della partecipazione politica.

Accanto all'*isomoiria* emerge, a partire dal VI secolo, un'altra modalità dell'Eguaglianza, riguardante specificamente la sfera politica: l'*isonomia*.

Come già *iso-moiria*, anche *iso-nomia* è parola 'parlante', associando *isos* 'simile, eguale', e *nómos*, 'legge'. Il significato complessivo del termine si colloca dunque fra 'eguaglianza di fronte alla legge' ed 'eguaglianza mantenuta attraverso la legge'. L'emergenza di questa modalità testimonia una riflessione più articolata sul problema teorico dell'eguaglianza, e sulle possibilità di espressione del relativo principio. *Isonomia*, infatti, è il termine greco che «meglio di ogni altro esprime la nozione moderna di 'diritti', nel senso di 'diritti dell'uomo', 'diritti del cittadino', 'Carta dei diritti'»¹.

¹ Ostwald, 1969, p. 113, nota 1, che, insieme con Ehrenberg, 1940, 1950 e 1956, e con Vlastos, 1953 e 1964, costituisce la bibliografia di base sull'*isonomia*. Sempre a proposito di *iso-nomia*, segnalo che altre letture riportano *-nomia* direttamente a *némein*, 'distribuire', col senso complessivo di 'equa ripartizione dell'influenza politica' (*nómos* appartiene infatti alla stessa famiglia di *némein*: cfr. Laroche, 1949, pp. 163 sgg., 184 sgg.). La pregnanza complessiva di *isono-*

Sta in questa specializzazione l'interesse sociologico di un costruito come l'*isonomia*. La sfera politico-partecipativa a livello societario, infatti, caratterizzata in modo costitutivo dalla distinzione tra formale e sostanziale, tra possesso di un valore e adesione formale ad esso (cap. x), mal si prestava alla materialità dell'*isomoiria*, ignara di piani formali. Viceversa tale sfera, per tale formalità, per il fatto di riconoscere, come moneta di scambio, simboli, atteggiamenti e disposizioni più facilmente riproducibili dal singolo, era terreno ideale per consentire al principio di eguaglianza acquisizioni di riproducibilità societaria decisive, e tecnicamente assai meno costose di quelle raggiungibili con l'*isomoiria*².

Anche l'*isonomia*, al pari dell'*isomoiria*, è valore societario. Non è qui importante se essa abbia avuto, storicamente, una genesi democratica o aristocratica³. Il fatto che nell'Atene del V secolo l'eguaglianza politica sia una sorta di bandiera del partito democratico, rispecchia forse, più che la storia reale del principio stesso, l'esito di vicende di propaganda politica, diretta ad appropriarsi di tale slogan. Vi sono infatti molte testimonianze di *isonomia* aristocratica, — anche se un'esclusività aristocratica è altrettanto insostenibile. In altri termini, le fonti negano che il principio isonomico sia prerogativa di una qualsiasi parte politica⁴. Forse insoddisfacente sul piano stori-

mia era dunque elevatissima, a conferma ulteriore della centralità e pervasività della nozione di distribuzione nell'esperienza antica.

² Non posso qui soffermarmi sulla 'divisione del lavoro' fra i diversi principi e meccanismi egualitari, ivi comprese le preoccupazioni 'dislocative' indubbiamente presenti in ogni nuovo meccanismo. (Così lo slogan dell'*isonomia* sembra a volte diretto a tenere sotto controllo una possibile invocazione radicale di *isomoiria*, intesa come ridistribuzione delle ricchezze: Vlastos, 1953, pp. 352-56).

³ Sul piano storico, tale problema ha suscitato fra gli studiosi un dibattito assai vivace. La risposta 'democratica' è sostenuta in modo più radicale da Vlastos, 1953 e 1964, — più mediato da Ostwald, 1969. Una genesi aristocratica dell'*isonomia* è stata invece proposta da Ehrenberg, 1940 e 1950 (ma il lavoro del 1956 contiene un ripensamento). Altre considerazioni in favore della tesi aristocratica in Lévéque e Vidal-Naquet, 1964, pp. 30-31, e altri dati in Cerri, 1969.

⁴ È significativo che analoga conclusione valga anche per il sorteggio, — uno dei meccanismi più vistosi dell'*isomoiria* e dell'*isonomia* (per quest'ultima, nella sua versione ateniese). Sul problema se il sorteggio delle cariche fosse aristocratico o democratico, Ehrenberg ricorda che esso poteva collocarsi su entrambi i versanti: «in teoria, si fonda sull'eguaglianza, in pratica è terreno aperto a nobiltà e ricchezza, azione di parte e potere, istinto di massa e stupidità, quindi ad ogni forma di diseguaglianza politica...» (1927, c. 1481). Lo stesso autore os-

co, tale conclusione è sociologicamente significativa, come condizione essenziale per potersi parlare di principio societario.

Un famoso *skólion*, o canto conviviale, che celebra l'uccisione, da parte di Armodio e Aristogitone, del tiranno Ipparco, mostra come l'*isonomía* fosse una bandiera che anche la parte aristocratica con tendenze oligarchiche poteva considerare sua. Una delle strofe dice:

In un ramo di mirto porterò la spada,
come Armodio e Aristogitone,
quando uccisero il tiranno
e resero Atene *isonoma*⁵.

Aristocratico era il contesto (i simposi) in cui tale canto era nato e continuava a rinnovarsi, – appartenenti all'aristocrazia gli eroi in esso celebrati: l'*isonomía* qui richiamata è, chiaramente, di stampo aristocratico. Che *isonomía* aristocratica significasse, in concreto, un'affermazione di eguaglianza politica interna al 'gruppo dei pari' (e quindi decisamente circoscritta), o addirittura il fatto di dare eguali leggi a tutti i cittadini, è problema da risolvere in altra sede⁶. In ogni caso, non è la minore intensità che distingue questa celebrazione aristocratica dell'*isonomía* da quella democratica: per uccidere il tiranno e affermare il valore dell'*isonomía*, i due giovani aristocratici sono morti. Inoltre, questa *isonomía* aristocratica ha sapore originario: il richiamo ad essa appare nel canto del tutto spontaneo, e costruito con elementi reperibili nel proprio ambito di riferimento.

Che l'*isonomía* potesse venire letta agevolmente su tutti i versanti, viene confermato da numerose testimonianze. Lo

serva anche (c. 1479) che «non il sorteggio, ma anzitutto il riconoscimento di un compenso ai magistrati, e le diarie, apersero al basso popolo le magistrature, le cariche consiliari e gli uffici pubblici».

⁵ Il canto, di cui restano quattro strofe, si legge in Page, 1962, fr. 893-96. Il motivo della strofa qui riprodotta (la prima) viene ripreso dalla quarta: «Sempre ci sarà per voi gloria sulla terra, | carissimi Armodio e Aristogitone, | – perché uccisero il tiranno | e resero Atene *isonoma*».

⁶ La prima posizione è sostenuta da Ehrenberg, 1940, pp. 295-96; 1950, pp. 530-31; la seconda (con riferimenti più generali) da Mazzarino, 1947, pp. 221-23 e 389, nota 637. Il verso finale della strofa, secondo cui con la loro azione i due tirannici «resero Atene *isonoma*» parrebbe significare che i benefici dell'*isonomía* aristocratica ricadano su tutta la città.

storico Tucidide (v secolo) usa liberamente tale nozione per riferirsi sia a contesti democratici (così in 3.82.8), sia per situazioni oligarchiche. Così, descrivendo l'assetto di Tebe al tempo delle guerre persiane, ricorda che essa non si reggeva allora «né a *oligarchia isonomica* né a democrazia»: evidentemente, si trattava di un regime oligarchico non isonomico⁷. Secondo Tucidide, cioè, le oligarchie possono essere isonomiche o meno, e molte naturalmente non lo sono: lo conferma il rimprovero mosso agli oligarchi di Siracusa, per la loro scarsa disposizione a «vivere in condizioni di *isonomía* [*isonoméisthai*] con la moltitudine»⁸.

L'*isonomía* appare così una qualità che un regime politico può o meno avere, ma che non inerisce necessariamente a nessun regime, – ivi compresa la democrazia. Era questa l'opinione dell'oratore Isocrate, che contrapponeva alla democrazia dei suoi tempi, caratterizzata dalla più sfrenata libertà di parola, la democrazia del buon tempo antico (il tempo di Solone, di Clistene...) caratterizzata da *isonomía*. È lo stesso autore che altrove discute le caratteristiche dell'*isonomía* di Sparta, città retta, se non oligarchicamente, quantomeno secondo una costituzione mista⁹.

⁷ Tuc. 3.62.3. Questa valutazione del regime tebano è tanto più significativa in quanto contenuta nel discorso che i Tebani rivolgono agli Spartani, ritenuti nel mondo antico estimatori ed esperti di eguaglianza. Sull'assoluta trasversalità di *isonomía* insiste Gomme, II, p. 379, secondo cui isonomica «può dirsi anche un'oligarchia, purché si attenga alla legge, sia costituzionale e non sia governata da una piccola cricca» (cfr. anche pp. 109-10, 347-48). Un altro impiego di *isonomía* in contesto non democratico si ha in Tuc. 4.78.3: «Così, se i Tessali fossero governati non da un regime autoritario [*dynastéia*] ma a *isonomía*...», – dove la contrapposizione non è fra *dynastéia* e democrazia, ma, probabilmente, fra modalità assolute e modalità isonomiche di oligarchia (cfr. Gomme, III, p. 542).

⁸ Tuc. 6.38.5. In altri passi, pur senza parlare di *isonomía*, Tucidide segnala preoccupazioni egualitarie da parte oligarchica. Così, riferendosi al regime dei Quattrocento che aveva soppiantato in Atene la democrazia, osserva: «Occorreva che i Cinquemila funzionassero di fatto, non di nome, e che si rendesse la costituzione più egualitaria [*isaiéran*]» (8.89.2).

⁹ Per la retro-proiezione di *isonomía*, cfr. *Areopagitic* 20 (è nella moderna democrazia che viene «ritenuta *isonomía* la sfrenata licenza di parola...»). Il recupero isocrateo dell'antica democrazia, che suona critica alla democrazia radicale, non ha comunque alcun risvolto oligarchico. Sul punto cfr. Bringmann, 1965, pp. 78-79, 109-10 e *passim*. Sull'*isonomía* di Sparta, cfr. *Panatenico* 178: «Per se stessi [gli Spartani] istituirono l'*isonomía* e una forma di democrazia quale conviene a uomini che vogliono in ogni tempo assicurarsi la concordia...» Si noti, per di più, che il contesto in cui questi giudizi si collocano non è di lode, bensì di critica a Sparta. Su Sparta come «massimamente democratica» cfr. ancora *Areop.* 61.

Anche la lettura platonica dell'*isonomia* ne conferma la trasversalità politica. In una prima occasione (l'orazione funebre ufficiale per i caduti, contenuta nel *Menesseno*), Platone viene a elogiare l'*isonomia* di un regime che poco prima ha definito esplicitamente aristocratico, – quello di Atene. Ma Atene, nel momento in cui si svolge il dialogo, non era a regime democratico? «C'è chi la chiama democrazia, – ammette Platone, – c'è chi la chiama con il nome che piú gli piace: in verità, è un'aristocrazia con l'approvazione della massa»¹⁰.

Si concordi o meno con la lettura platonica della democrazia ateniese, – il nesso in base al quale un pensatore come Platone (piú 'societario' che di parte) associa *isonomia* e aristocrazia, merita riflessione. Il governo aristocratico da lui caldeggiato era piuttosto un ideale di governo, e non coincideva con alcuna forma storica, ivi compresa quella oligarchica; l'*isonomia*, corrispondentemente, era per lui una condizione ideale che *tutti* i regimi politici concreti appaiono inadatti a esprimere e soddisfare¹¹.

Tale conclusione riemerge nella VII delle *Epistole*. Le città i cui cittadini siano dediti al lusso, ai banchetti e alle cure d'amore, osserva negativamente Platone,

non possono che trapassare continuamente fra tirannidi e oligarchie e democrazia, e i loro capi non vorranno sentire neppure il nome di una costituzione ispirata a giustizia e *isonomia*... (326d).

Non si potrebbe esprimere piú chiaramente l'equidistanza, e anzi, l'indifferenza dell'*isonomia* rispetto ai diversi regimi

¹⁰ *Meness.* 238cd, e, subito prima: «Vi è la stessa costituzione politica allora e ora, l'aristocrazia...» (238c); ancora: «... la nostra eguaglianza di origine [*isogonia*] per natura ci costringe a ricercare *isonomia* per legge, e a non arrenderci gli uni agli altri se non di fronte a fama di virtù e di intelligenza...» (239a). Una lettura molto simile di aristocrazia e democrazia si ha in Isocrate, *Panatenaico* 131, 153 (sempre in riferimento a Sparta). Sul punto cfr. Gomme: «*aristokratia* non descrive una forma di costituzione, ma una condizione di una qualunque delle tre forme – monarchia, oligarchia, democrazia – nella sua espressione migliore...» (II, p. 379); «Quando Platone e Isocrate parlano di un elemento aristocratico nella democrazia ateniese, o si riferiscono ad Atene come ad una vera e propria aristocrazia, [...] intendono strettamente 'governo del migliore', non già aristocrazia in senso moderno. Qualunque forma di governo potrebbe essere aristocratica in senso greco...» (II, p. 109).

¹¹ Sicché la critica all'*isonomia* democratica che si legge in *Repubblica* 561c-e, 563b (sulla base di una critica all'eguaglianza astratta: 558c), va considerata critica all'espressione democratica dell'*isonomia*, non già alla stessa *isonomia*.

politici concreti. Nella prospettiva del 'societario' Platone, essa appare, appunto, come un valore *societario*.

Ho lasciato per ultima la testimonianza piú famosa, quella di Erodoto, con cui iniziano invece, tradizionalmente, le rassegne delle fonti. Questo perché tale testimonianza, riproducendo un episodio di propaganda politica connesso all'appropriazione di uno slogan – quello dell'*isonomia* – apprezzabile in ogni ambito della Società, mostra ancora meglio la trasversalità di tale valore.

L'episodio è tratto dai famosi capitoli (3.80-82) in cui si confrontano i regimi monarchico, oligarchico e democratico. Il confronto viene istituito da Erodoto fingendo tre discorsi, da parte di altrettanti capi persiani, sul regime politico da dare ai Persiani dopo la liberazione dai Magi. Ogni discorso contiene l'esaltazione di un tipo di regime, e critiche agli altri.

Primo a parlare è Otane, sostenitore della democrazia. Dopo avere duramente criticato la monarchia, soprattutto per gli eccessi cui facilmente si abbandona il monarca, in quanto sovrano assoluto il cui potere non è temperato da altri, Otane afferma:

Il governo del popolo [pléthos árchon], invece, ha prima di tutto un nome bellissimo: isonomia. In secondo luogo, non vi succede nulla di quanto fa il monarca: le cariche si ottengono per sorteggio, chi è in carica deve renderne conto, tutte le deliberazioni vengono prese in comune... (3.80.6).

Isolatamente considerato, il passo sembrerebbe prova evidente di una stretta associazione, anzi, di un'identificazione di *isonomia* con democrazia. Tale conclusione si rivela affrettata quando si consideri l'insieme dei discorsi.

A quello 'democratico' segue il discorso dell'oligarchico Megabixio: pur schierandosi col democratico Otane contro la monarchia, egli formula critiche assai dure al regime democratico, non sul tema dell'eguaglianza, ma su quello dell'efficienza e della razionalità decisionali. Nel terzo discorso, finalmente – quello del monarchico Dario –, vengono criticate sia l'oligarchia sia la democrazia, sulla base di argomentazioni che segnalano la fragilità della condizione di eguaglianza in tali regimi¹².

¹² Le critiche di Dario possono essere così riassunte (3.82): nell'oligarchia, la «comunanza» termina ben presto: la voglia di primeggiare di ciascuno produce

Lo schema elementare della sequenza è cioè il seguente: ognuno parla a favore del proprio regime, e contro gli altri due. L'unica eccezione parrebbe costituita dal primo discorso, quello democratico, rivolto solo contro la monarchia, senza nemmeno fare cenno all'oligarchia.

Io credo che tale eccezione sia apparente, che un attacco democratico all'oligarchia vi sia, anche se con modalità diverse dalla dichiarazione esplicita. Più precisamente, l'attacco consiste in questo: proclamando l'equazione *isonomia*-democrazia, il democratico 'spiazza' l'oratore successivo, l'oligarchico, accaparrandosi una bandiera che era, oggettivamente, impugnabile da entrambi.

Questa ricostruzione spiega bene la complessa reazione dell'oligarchico, cui tocca parlare subito dopo. Trovandosi con una 'parte' ormai incompleta (anche perché il discorso di Otane, intensamente affettivo¹³, non facilitava certo una replica fredda, che distinguesse fra *isonomia* democratica e *isonomia* oligarchica), Megabixos, dopo essersi formalmente associato alla condanna della monarchia, si dilunga in un attacco alla democrazia, soffermandosi su temi di efficienza e razionalità decisionali, chiaro punto debole di questo regime. L'asprezza di tale attacco è cioè la risposta non ad apprezzamenti negativi verbali (che in effetti mancano), ma a un'efficace sottrazione di emblema¹⁴.

La circolarità della sequenza di discorsi è dunque apparente: sia il democratico sia l'oligarchico criticano la monarchia, e i due regimi sono entrambi criticati dal monarchico, - qua-

inimicizie e discordie. Nella democrazia, ancora peggio: tale «comunanza» diventa assai presto una comunanza-dei-malvagi, finché «qualcuno a capo del popolo li fa smettere», e viene ammirato dal popolo al punto di apparire un monarca...

¹³ «Il governo del popolo ha prima di tutto un nome bellissimo, *isonomia*. In secondo luogo ecc.». L'affettività consiste nell'ospitare, in una riflessione politica, un'emozione 'estetica', facendone un primo vantaggio, cui si aggiungono gli ulteriori vantaggi dell'assenza di arbitrio, ecc. L'investimento emozionale iniziale (di accaparramento di slogan) è risarcito, e consolidato, dalla maggiore descrittività successiva, che elenca le principali caratteristiche dell'*isonomia* democratica, ormai presentata come *isonomia* tout court.

¹⁴ Il popolo che governa viene accusato da Megabixos di stoltezza, inettitudine, sfrenatezza e violenza. È una dura rampogna di quello che potremmo chiamare 'epimeteismo' del popolo, che «si spinge e precipita nelle situazioni senza riflettere, simile a un fiume in piena» (3.81.2).

si come se fossero una cosa sola¹⁵: fra i mali dell'oligarchia e della democrazia (ivi compresa la fragilità dell'eguaglianza), il monarchico Dario non vede differenze qualitative, ma solo di intensità. Su questa contrapposizione fra i due blocchi si innesta poi quella interna al blocco democrazia-oligarchia, alimentata dall'accaparramento dell'emblema isonomico da parte democratica, e dalla stizzita reazione dello spossessato oligarchico.

Ho già detto come l'*isonomia* rispondesse alla necessità di dare al principio di eguaglianza una flessibilità adeguata alla crescente articolazione Societaria. Episodi come quello ora ricostruito mostrano come tale flessibilità fosse elevata, e quanto meglio della materiale *isomoiria* l'*isonomia* assecondasse la fluidità dell'esperienza politica¹⁶. Essa non va tuttavia considerata a sé, separatamente dal complesso di principi e meccanismi di implementazione egualitaria; la sua emergenza, anziché problema isolato, è una vicenda interna della storia dell'eguaglianza, in cui occupa un posto di primo piano anche per i suoi vantaggi 'tecnici'. (Fu in seguito all'emergenza della nozione specializzata di *isonomia*, io credo, che l'elaborazione teorica del principio generale di eguaglianza poté ripartire su basi nuove)¹⁷.

Poiché l'emergenza del principio isonomico rispondeva a bisogni societari (= implementazione e manutenzione del fondamentale principio di Eguaglianza), ogni gruppo che aspirava

¹⁵ È stato più volte osservato, del resto, che lo stesso democratico Otane, elogiando la propria posizione politica, non parla esplicitamente di *demokratia*, ma di *pléthos árchon*, 'popolo/massa che governa': è come se si limitasse a opporre alla monarchia modalità di costituzione più pluralistiche, siano esse democratiche o oligarchiche (cfr. per esempio Ehrenberg, 1950, pp. 526-27).

¹⁶ Comportamento analogo a quello sopra ricostruito per Otane è attribuito, sul piano storico, da Ehrenberg a Clistene: «Quando Clistene trasferì al proprio ordine democratico la concezione di *isonomia*, nello stesso tempo privò i suoi antichi alleati e presenti oppositori, la maggioranza della nobiltà, del loro slogan anti-tirannide» (1950, p. 534). Più in generale, Hürzel (1907, p. 231) segnala che mai come presso i Greci l'eguaglianza divenne uno slogan nella lotta politica. Slogan accessibile a più parti, come ho detto, a differenza di altri slogan (per esempio, quello dell'efficienza e razionalità decisionale) che appaiono invece, prevalentemente o esclusivamente, di parte.

¹⁷ *Isomoiria*, *isonomia* sono determinazioni concrete dell'eguaglianza: una determinazione più astratta e analitica si avrà solo in seguito. Aristotele, che nelle sue discussioni sulla politica fa così largo spazio all'eguaglianza, non usa mai *isonomia*, *isónomos*, ma, correntemente, i più astratti *isótes*, *isos*.

a parlare in nome della Società doveva farvi riferimento. Ciò spiega perché le due maggiori componenti societarie – quella aristocratica e quella democratica – vi accedettero. È singolare, come si è visto, la naturalezza, quasi la spontaneità, con cui ciò avvenne. Entrambe le parti attribuiscono a sé tale principio: entrambe con legittimità. Indipendentemente dalla classe di appartenenza di colui che per primo formulò i termini *isonomos*, *isonomia*, la relativa nozione si sposava egualmente bene con la tradizione interna di egualitarismo di ognuna delle due classi, con quella fedeltà all'Eguaglianza cui ogni gruppo, per potersi legittimare societariamente, aveva dovuto, in modo risalete, ispirarsi.

Il fatto che l'*isonomia* aristocratica coinvolgesse un numero di soggetti più esiguo di quella democratica; che, conseguentemente, le bastassero regole-di-funzionamento decisamente più ridotte (e assai meno significative per la civiltà occidentale) di quelle necessarie sul versante democratico, non significa nulla sul piano della legittimazione *originaria* dell'aristocrazia a parlare di *isonomia*¹⁸. Significa invece molto, naturalmente, sul piano della riproducibilità¹⁹. Che fu, sul versante democratico, ben più elevata di quella aristocratica, ma sempre assai lontana dall'essere totale. Il fatto che donne, schiavi, meteci (fra i quali, come sappiamo, si collocano innumerevoli uomini delle *technai*) non fossero soggetti di diritti politici, conferma quanto anche la riproducibilità democratica fosse limitata.

Ma le potenzialità della nozione di *isonomia* erano assai grandi, e la sua storia successiva avrebbe conosciuto sviluppi di riproducibilità tali da trasfigurarne lo stretto significato iniziale. Non tanto per l'applicazione che ne venne fatta, nella tarda greçità, a regimi monarchici²⁰, ma per il suo venire retroproiettata – benché nozione squisitamente Societaria – su condizioni pre-Societarie. È il noto rimpianto della presunta eguaglianza delle Origini, di cui testimonia Plutarco, quando

¹⁸ Cfr. ancora Mazzarino, 1947, pp. 219 sgg.

¹⁹ Quando Isocrate (*Panatenaico* 178-80) critica gli Spartani che, avendo istituito «per se stessi l'*isonomia* e una forma di democrazia quale conviene a uomini che vogliono in ogni tempo assicurarsi la concordia», non hanno però esteso lo stesso trattamento ai Perieci, coglie il problema in modo perspicuo.

²⁰ Ehrenberg, 1940, cc. 300-1. Ricordo una suggestiva assonanza in Sofocle, *Edipo re* 579: «E non regni su questa terra spartendo alla pari [*ison némon*] con lei?» – dove l'*isonomia* è interna alla coppia reale.

ricorda «l'*isonomia* del tempo di Crono, quando non esistevano né servi né padroni, ma tutti si credevano provenienti dalla stessa origine e dotati di eguali diritti...» (*Vita di Numa* 23(1).11)²¹.

3. La diseguaglianza delle origini.

Se il valore dell'eguaglianza era centrale nella Società e nella cultura greche, e vivissima la sensibilità a principî egualitari, – è sorprendente che (a parte retroproiezioni nostalgiche sulle Origini, come quella di Plutarco appena letta) la diseguaglianza apparisse cosí di frequente all'interno delle distribuzioni originarie che tale cultura tramandava.

A partire dalla distribuzione epimeteica, analizzata nel capitolo precedente¹. Sotto ogni aspetto, il trattamento che i diversi soggetti vi ricevono non è affatto eguale. Anzitutto, i campi di specializzazione sono innumerevoli, e assai distanti fra di loro: il Forte, il Veloce, il Prolifico, il Sotterraneo, ecc.,

²¹ Sempre in termini di riproducibilità, è interessante ricordare una straordinaria lettura 'medica' della nozione di *isonomia*, contenuta in una testimonianza di Aezio relativa al medico e scienziato naturalista Alcmeone (VI-V secolo): «Alcmeone afferma che la salute è contenuta nell'*isonomia* delle diverse qualità, umido secco, freddo caldo, amaro dolce e cosí via, mentre la prevalenza [*monarchia*] fra di esse è causa di malattia: e cioè [all'interno di ogni coppia], la *monarchia* dell'una o dell'altra qualità causa distruzione» (DK 24B4). È stato giustamente osservato (Ostwald, 1969, pp. 101-2, 177-78) che *isonomia* non è qui eguaglianza di tutte le qualità fra di loro, ma l'eguaglianza fra le due qualità di ogni coppia. Il fatto che il quadro di riferimento dell'*isonomia* sia limitato volta a volta alla singola coppia di opposti, mi sembra richiami piú la versione oligarchica (= a riproducibilità inferiore) che non quella democratica dell'*isonomia*. Egualmente interessante l'abbandono di questa nozione da parte della medicina successiva: nella pur ricca letteratura medica greca non se ne conoscono altre attestazioni. Rispetto alle esigenze mediche, la nozione era ristretta e rigida (MacKinney, 1964, p. 87); non dovendo inerire – come invece le scienze sociali – a un oggetto caratterizzato, insieme, da integrazione imperfetta e da normatività elevata, le scienze mediche si indirizzarono ben presto verso una strumentazione teorica piú flessibile (cfr. per esempio *éykerasis*, 'buona mescolanza'), e verso unità (le 'qualità', gli 'elementi', gli 'atomi', ecc.) assai piú maneggevoli che non l'unità 'soggetto di diritti'. (Materiale per queste ipotesi di lavoro nelle fonti segnalate in Mugler, 1956).

¹ Il problema dell'eguaglianza o meno di tale distribuzione non ha sollevato particolare interesse. Senza soffermarvisi, Joos vede in tale distribuzione «una dotazione giusta e equilibrata delle creature, e cioè, una coerente applicazione del principio della *isótes* [eguaglianza]» (1955, p. 74).

se ci si limita all'elencazione platonica. Ma anche – seppure privi della sua omologazione – il Bello, il Variegato, il Sempre-giovane, ecc. Difficile anche solo immaginare, in tale molteplicità di campi di riferimento, una possibile eguaglianza dei lotti².

Un quadro analogo emerge dal racconto di Temistio che parafrasa il mito del *Protagora*: le diverse parti della terra, per effetto della distribuzione epimeteica, ricevono una dotazione assai diseguale di vegetazione (cereali, viti, olivi, castagni, foreste, ecc.) e di metalli (oro, rame, argento...) (338b; cfr. anche cap. III, § 6).

Lo stesso vale per la distribuzione delle *technai* effettuata da Prometeo. Il mito non la descrive, ma la reazione di Zeus – insoddisfatto proprio sotto il profilo dell'eguaglianza – rivela che Prometeo, nel distribuire le *technai*, ha ricalcato i criteri usati da Epimeteo per le *dynameis*:

Chiede Hermes a Zeus in qual modo debba dare agli uomini Giustizia e Rispetto: «Devo distribuirli come sono state distribuite le *technai* [...] o debbo distribuirli a tutti?» «A tutti, – rispose Zeus, – e tutti ne abbiano parte...» (322cd).

Per Zeus, insomma, distribuzione egualitaria significa distribuzione della *stessa* cosa a *tutti*, e le distribuzioni prometeica ed epimeteica non sono tali³.

Fra tutte, particolarmente vistosa la disparità fra uomini e animali: questi «armoniosamente posseggono di tutto [...] invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi» (*Prot.* 321c). È il tema della diseguaglianza di partenza dell'uomo nei

² Va poi aggiunto che queste Specializzazioni, oltre a essere qualitativamente diverse, hanno peso diverso dal punto di vista della salvezza. La frase «... alcuni armava, mentre per altri, che rendeva per natura inermi, escogitava qualche altro mezzo di salvezza» (*Prot.* 320e), lascia intravedere un quadro complessivo non egualitario anche sotto questo aspetto essenziale. Un dubbio potrebbe sorgere di fronte alla precisazione che conclude la distribuzione di Epimeteo: «... e così, equilibrando [*epanistán*], distribuiva tutto il resto» (*Prot.* 321a; il verbo è ripreso in Temistio, 338b9). Questa ricerca di equilibrio, tuttavia, riguarda il rapporto reciproco delle due *dynameis* di ogni coppia, non già esigenze generali di eguaglianza (vedi anche sopra, p. 146, nota 8).

³ Nel racconto di Temistio, Zeus si mostra egualmente insoddisfatto della distribuzione epimeteica: nell'assegnargli un secondo incarico, di distribuire alla terra ragione e intelligenza, lo richiama «a questo patto, che tutta la terra avesse parte di questo dono» (338c). Epimeteo, come si è visto, trasmetterà l'incarico a Prometeo, il quale, ancora una volta, conferirà questi doni solo all'uomo.

confronti degli animali, ripreso infinite volte nella cultura greca, – quasi a confermare che la vera 'spartizione primaria', quella che fissa una volta per tutte le parti dei viventi, a differenza di tutte le spartizioni che la memoria storico-legendaria didascalicamente ricordava, aveva violato il canone dell'eguaglianza.

Per questo, il lapsus di Epimeteo, e la scontentezza di Zeus verso la distribuzione prometeica delle *technai*, potevano suscitare in un uditorio greco un'inquietudine profonda. Addestrati a vedere in ogni aspetto della realtà una conferma 'naturale' del principio di eguaglianza, e in ogni occasione di partecipazione societaria la riaffermazione di canoni egualitari, i fruitori del mito venivano posti di fronte alla constatazione che queste spartizioni/distribuzioni originarie – le più importanti per la vita umana – erano state una sequela di diseguaglianze, e avevano richiesto numerosi interventi correttivi.

Ci si deve chiedere, tuttavia, se la nozione di diseguaglianza (in quanto contrapposta a eguaglianza) sia adeguata a connotare tali distribuzioni, – o se entrambe le nozioni non attengano a quella dialettica Societaria cui Epimeteo e Prometeo, esponenti di un ordine pre-Societario, sono estranei.

Per quanto riguarda Epimeteo (su Prometeo tornerò fra breve), questo punto si coglie bene, seppure indirettamente, nel suo passivo, riluttante presentarsi al fratello dopo che è emerso il suo lapsus; ed è confermato esplicitamente dalla versione di Temistio: di fronte alla precisa richiesta, da parte di Zeus, di distribuire ragione e intelligenza in modo egualitario, Epimeteo non sa come fare (si trova «in grave imbarazzo»)⁴. Se il suo parametro distributivo fosse stato, consapevolmente, la diseguaglianza, il passaggio a parametri egualitari (una semplice inversione) non gli riuscirebbe così difficile. La distribuzione epimeteica, invece, *ha operato con la diversità*. Il fatto che tale diversità si traduca in diseguaglianza dipende dalla successiva istituzione di rapporti (tipicamente, di confronti) fra i destinatari della distribuzione. È cioè la trasposizione dell'esperienza epimeteica (ma lo stesso potrà dirsi per quella pro-

⁴ «... essendo Epimeteo in grave imbarazzo [*aporouménou*]» (338c). *Aporéo* (già usato da Platone proprio in riferimento a Epimeteo in 321c2, 3) denota la condizione di incapacità di fare qualcosa, di mancanza di risorse e conoscenze specificamente orientate (in questo caso, incapacità di rispondere alla richiesta di una distribuzione egualitaria).

meteica) in un contesto societario, che fa apparire la diversità come diseguaglianza.

La testimonianza del *Protagora* sulla diseguaglianza delle distribuzioni originarie non è che una di tali attestazioni; similmente, la lettura di Prometeo come 'spartitore diseguale' non è inaugurata da Platone, ma recepita da una risalente tradizione, attestata da Esiodo.

Si è già detto (cap. III, § 1) che Esiodo racconta di Prometeo, e del furto del fuoco, due volte: nella *Teogonia* e in *Opere e giorni*. Nel primo di questi racconti (*Teog.* 535-57) vengono spiegate in dettaglio le ragioni del rancore che aveva spinto Zeus a sottrarre il fuoco agli uomini: è l'episodio alla base di tale rancore a interessare il presente tema.

Al tempo che dèi e uomini mortali decidevano una contesa a Mecone, - Prometeo, deciso a intervenire⁵, un grande bove spartì e pose loro dinnanzi, cercando di ingannare la mente di Zeus. In una parte pose le carni e le viscere piene di grasso, con la pelle, avvolgendo il tutto nello stomaco del bove; nell'altra pose, dopo averle acconciate con *techne* ingannevole, le bianche ossa del bove, avvolte di candido grasso.

(vv. 535-41).

La contesa fra uomini e dèi, su cui si innesta l'episodio della spartizione del bove, appare, sotto ogni aspetto, un 'episodio delle origini', costitutivo di un'esperienza nuova⁶: il fatto che

⁵ *Próphroni thymói*, v. 536. L'espressione viene spesso intesa 'con animo benevolo': ho tradotto 'deciso a intervenire', per sottolineare la *disposizione oblativa* di Prometeo. Di fatto, ogni volta che egli viene ricordato, nella letteratura antica e moderna, è sempre in relazione a un Dono o a una Prestazione. Mi sembra questo un aspetto fondamentale della Specializzazione caratterizzante di Prometeo, il cui nome, *Pro-meteo*, non ostacola questa interpretazione, ove si intenda *pro-* in senso ausiliare o mediatorio (con una lettura analoga a quella condotta per *pro-phetes*, inteso non come un anticipatore, ma come mediatore fra una potenza superiore e il popolo; cfr. Wackernagel, II, pp. 239-40). Considerazioni etimologiche sono qui di mero appoggio all'analisi sostanziale, da cui non possono prescindere: rispetto a tutto quanto sappiamo di Prometeo, l'intestazione tradizionale 'colui che pensa prima' sarebbe angusta e fuorviante. Assai più che pensare prima, Prometeo è *colui che pensa a favore di* -, in una costante disposizione oblativa. Da tale condizione, che non è dunque solo cognitivo-intellettuale, deriva lo sbilanciamento interno di questa figura, che analizzerò più in dettaglio altrove.

⁶ *Ekrínonto*, 'decidevano una contesa', indica un accordo di sapore legale (anche se non necessariamente in un contesto legale), una divisione definitiva fra le parti. Cfr. West, 1966, p. 317. Si tratta della divisione che, per Esiodo, pone

la sua decisione venga suggellata dalla spartizione di un bove, conferma quella pervasività di Spartizione e Distribuzione come categorie costitutive, su cui ho sopra insistito. In questi versi è illustrata la prima fase del processo, quella spartitoria: la distribuzione verrà dopo.

Nel fare le parti, Prometeo ha ignorato qualunque preoccupazione egualitaria: tutto ciò che è pregiato nell'animale (carne, viscere, grasso, pelle) è contenuto in una, - l'altra contiene le ossa. La prima parte, quella più ricca, si presenta tuttavia sotto l'apparenza poco allettante di una rigonfia membrana grigiastra; l'altra, che contiene solo ossa, è stata avvolta in prelibato, candido grasso.

L'episodio si presta, inevitabilmente, a integrare la fattispecie del tecnico ingannatore. Mascherando la realtà con un avvolgimento finale («*avvolgendo* nello stomaco... *avvolte* di candido grasso...»; *kalýptein*, 'avvolgere', significa egualmente 'coprire, nascondere'), Prometeo rovescia completamente la desiderabilità delle due parti: un trapasso occulto fra apparenza e realtà, assistito da quella «*techne* ingannevole» su cui possediamo ormai numerosi riferimenti. Su questo punto tornerò fra breve. Zeus, comunque, si accorge immediatamente della diseguaglianza delle due parti confezionate da Prometeo (vv. 542-45):

Gli disse allora il padre degli uomini e degli dèi:
«O figlio di Giapeto, o illustre fra tutti i sovrani,
o caro, come hai diviso le parti propendendo per una di esse!»
Così parlò Zeus, sapiente di pensieri immortali, canzonandolo...

Non è chiaro se Zeus, segnalando la diseguaglianza fra le due parti, si riferisca a quella apparente, o a quella sostanziale. Non vi è dubbio, tuttavia, che la contrapposizione qualitativa fra Zeus e Prometeo - proprio come avverrà nel mito del *Protagora* - passa attraverso la posizione opposta che essi assumono verso il principio di eguaglianza⁷.

termini alla convivenza e commensalità di uomini e dèi, - ma anche, contemporaneamente, fonda la distinzione fra uomini e animali (Vernant, 1977, pp. 104-5 e 1979, p. 42).

⁷ A conclusione di un'accurata analisi testuale di questi versi è stato osservato che l'azione di Prometeo sembra qui più rivolta a fare parti diseguali, che non a trarre beneficio dalla diseguaglianza (Wirshbo, 1982, p. 106; è tuttavia opportuno, come dirò meglio fra breve, distinguere fra diseguaglianza e diversità).

Tuttavia, come già per Epimeteo, occorre chiedersi se 'diseguaglianza' sia nozione idonea a esprimere l'agire prometeico. È infatti significativo che, nel confezionare le due parti, egli non abbia tentato di farle apparire eguali: così facendo, si sarebbe mostrato esperto di eguaglianza, il che significa (anche) saper mascherare, con un'eguaglianza apparente, una realtà diseguale. Anziché mascherare la diseguaglianza, Prometeo, di fatto, la denuncia con un'altra diseguaglianza.

Leggo, in questa duplice 'diseguaglianza', l'esito inconsapevole di preoccupazioni di diversità. Ogni parte confezionata da Prometeo risulta doppiamente diversa, su caratteristiche che la nostra risalente percezione dell'animale come materia commestibile riconduce sempre a un'utilitaristica fruizione, e tuttavia posseggono un'esistenza anche in assenza di tali riscontri di uso. Ancora una volta, in ciascuna delle due parti del bove – ognuna caratterizzata da una qualità positiva e da una negativa – si ripresenta la generale dialettica del 'duplice dono'.

Come il fratello, dunque, Prometeo non persegue la diseguaglianza per se stessa, – ed anzi, di eguaglianza/diseguaglianza in senso Societario pare addirittura ignaro. La qualifica, qui suggerita, di Prometeo come 'spartitore diseguale' va allora precisata. La sua caratteristica più saliente, infatti, è il costante *sbilanciamento verso un'Azione oblativa*, in conseguen-

Lo stesso autore nota giustamente che è alla diseguaglianza in sé che Zeus reagisce (p. 109); non sono invece d'accordo sul fatto che Prometeo «introduce diseguaglianza in un modo di esistere in cui tutti dividevano le cose in modo eguale»: il comportamento di Prometeo, infatti, non è un'innovazione, ma una resistenza, o una 'ripresa'. Più di ogni altro studioso, Vernant ha insistito sull'attività spartitoria di Prometeo, con pagine illuminanti (per esempio 1979, pp. 37, 47-51, ecc.). Il mio contributo consiste nel collegare Prometeo/Epimeteo, intesi come condizione socio-antropologica delle origini, alla Spartizione *diseguale*, opponendoli a Zeus = eguaglianza Societaria. Secondarie invece differenze intellettuali-razionali, spesso addotte per opporre queste figure. Così per esempio la Neschke-Hentschke: «Chi sono, per Esiodo [...], Zeus e Prometeo? in Zeus e Prometeo Esiodo fa incontrare fra loro due tipi di forza spirituale: l'Astuto, intento al vantaggio momentaneo (che significa intrigante, meditando di astuzie e di vie tortuose), e l'Intelligente, che agisce sulla base della chiara visione che ha della totalità, e le cui intenzioni, i cui piani, e perfino le astuzie, portano alle conseguenze desiderate. Zeus significa cioè il ricco di ingegno, che conosce consigli immortali. In quanto tale... ha la funzione di 'ispettore' della spartizione di ogni cosa...» (1983, p. 399). Questa caratterizzazione, si noti, finisce in parte per essere vera, ma solo indirettamente, e come conseguenza del diverso approccio che Zeus e Prometeo hanno verso la 'totalità', e verso il problema della sua integrazione.

za di un'ininterrotta propensione a fare interventi a favore. Questo atteggiamento non comporta di per sé diseguaglianza, finché tra i diversi beneficiari non esiste alcun rapporto: è l'instaurazione di tali rapporti (del tutto estranea all'azione di Prometeo), è il fatto che in seguito ad essa si creino confronti, aggregazioni e schieramenti, a fare sì che gli interventi-a-favore effettuati da Prometeo assumano l'aspetto di interventi-a-favore-di-una-parte⁸. Come ho già osservato, è il venire meno dell'isolamento originario, è la trasposizione dell'esperienza prometeica e epimeteica in un contesto Societario di rapporti, che fa apparire la Diversità come Diseguaglianza.

Opposta la condizione di Zeus che appare, qui e altrove, un campione di eguaglianza. Per Esiodo (ma fonti innumerevoli confermano tale lettura) Zeus è colui che «... ciascuna cosa distribui in modo eguale [*homós*] agli immortali, e assegnò le prerogative» (*Teog.* 73-74). È interessante segnalare che a tale distribuzione egualitaria Zeus si dedica subito «dopo aver vinto con la forza [*kártei nikésas*]» il padre Crono (v. 73). Anche in questo caso, di distribuzione fra immortali, anziché condizione originaria, l'eguaglianza contrassegna un *nuovo* ordine che soppianta il precedente, persuadendolo «con la forza» ai vantaggi dell'eguaglianza. Per questo, agli occhi di Zeus, ogni 'diseguaglianza' ha valore eversivo.

Dopo il momento spartitorio, vi è quello della distribuzione. Prometeo invita Zeus a scegliere (vv. 546-52):

A lui così rispose Prometeo dai tortuosi pensieri
sorridente lievemente, ché non dimenticava la techne ingannevole:
«O Zeus, il più illustre, il più grande degli dèi sempiterni,
prendi quella delle due parti che il cuore ti comanda nel petto!»
Così disse, meditando l'inganno; ma Zeus, sapiente di pensieri
immortali,
sapeva, e non ignorava l'inganno, e presentiva nell'animo le sciagure
per gli uomini mortali, che stava per infliggere...

Il fatto che il criterio distributivo consista qui non nel sorteggio, ma nel lasciare scegliere chi non ha spartito, rende più apprezzabili le proteste egualitarie di Zeus, cui pure toccava

⁸ È appunto il rimprovero che gli muove Zeus, di comportarsi *heterozélos*, 'propendendo per una delle due parti' (*Teog.* 544; cfr. West, 1966, p. 320: «in a partisan way»).

scegliere. Tuttavia, egli sceglie proprio la parte che si presenta piú pregiata (vv. 553-57):

Cosí egli con entrambe le mani sollevò il bianco grasso
e si adirò nell'animo, la rabbia gli giunse in cuore
quando vide le bianche ossa del bove acconciate con techne
ingannevole.

E da allora, sulla terra, le stirpi degli uomini, agli immortali
bruciano le bianche ossa sugli altari odorosi di incenso.

Il gesto con cui Zeus, «con entrambe le mani», afferra la parte (apparentemente) migliore, e la rabbia che lo coglie a vedere l'inganno, sembrano in contraddizione con la sua divina prescienza, esaltata dallo stesso Esiodo⁹. La narrazione deriva anche da ciò un suggestivo andamento 'duplice' che non ne disturba l'efficacia espressiva. Qualunque fosse la consapevolezza che Zeus aveva dell'inganno, la sua rabbia è autentica e profonda: è la rabbia di chi, promuovendo un regime di Eguaglianza, si accorge che essa viene violata, e a suo danno¹⁰.

4. Distribuzioni non andate a buon fine.

Il mito del *Protagora* (compresa la riscrittura di Temistio), e il racconto di Esiodo, non sono le uniche fonti greche a mostrare come i principî egualitari, che dovrebbero ispirare ogni vicenda distributiva, non presiedano invece alle Distribuzioni delle origini. Di tutte queste fonti, quella in cui la disegualianza originaria emerge piú sistematicamente è la favola.

Nella collezione esopica, almeno una decina di favole potrebbero essere raccolte sotto il titolo «Distribuzioni non andate a buon fine» (dal punto di vista dell'eguaglianza). Nel loro insieme ricapitolano, con l'economicità e l'efficacia espressiva proprie della favola, tutti gli aspetti della Spartizione/Distribuzione che ho sin qui evidenziato: l'eguaglianza distributiva

⁹ La rabbia di Zeus è «la confessione di una sconfitta che mal si accorda con la pietas esiodica verso Zeus» (Wehrli, 1956, p. 32).

¹⁰ L'episodio esiodico, qui analizzato solo dal punto di vista della Spartizione/distribuzione, presenta innumerevoli implicazioni sul piano antropologico, essendo in qualche modo collegato all'articolazione del rapporto uomini/dèi (e a quello uomini/animali); all'uso culinario del fuoco, e all'emergenza della distinzione, antropologicamente significativa, crudo/cotto; infine all'istituzione del sacrificio (Rudhardt, 1970; Vernant, 1977 e, soprattutto, 1979).

come valore societario; le difficoltà 'tecniche' per realizzarlo; le resistenze (ma anche l'appoggio) a tale valore; il contrasto fra apparenza e realtà nel valutare la Porzione Eguale. I ripetuti insuccessi del principio egualitario forniscono inoltre materiale per una riflessione nuova: chi è davvero sostenitore dell'Eguaglianza?

La favola 229 (*Il lupo e l'asino*) richiama nitidamente il motivo, piú volte ribadito nei paragrafi precedenti, dell'eguaglianza distributiva come valore societario.

Un lupo, avendo preso il comando degli altri lupi, istituí per tutti la legge che, qualunque cosa ciascuno avesse cacciato, venisse conferita in comune e se ne desse parte eguale a ciascuno, affinché gli altri lupi, affamati, non si mangiassero tra loro. Ma si fece avanti un asino che, scuotendo la criniera, osservò: «Magnifica la pensata del lupo! tu, però, come mai il tuo bottino di ieri l'hai messo da parte nella tua tana? conferiscilo in comune, e procedi alla spartizione!» E il lupo, svergognato, abolí la legge.

Colpisce l'accumulo lessicale di motivi societari in cosí poche righe: 'istituire una legge', 'conferire in comune', 'abolire una legge'; ma anche termini come 'tutti' e 'ciascuno', come vedremo, hanno precise implicazioni societarie¹.

Si noti anche la funzione esplicitamente contrattualistica, costitutiva di Società, assegnata all'eguaglianza distributiva: impedire i conflitti e assicurare l'integrazione della comunità. Che questi conflitti rischino di tradursi in un mangiarsi a vicenda (*allélous katesthéin*) non fa che rafforzare il motivo societario: richiama lo spauracchio dell'*allopaghía*, del 'mangiarsi a vicenda' cui, secondo alcune ricostruzioni antropologiche antiche, si sarebbero dedicati gli uomini prima che l'emergenza della Società valesse a trattenerli².

¹ *Nómous tássein, analýein*, istituire, abolire una legge; *éis méson ágein* (due volte), conferire in comune (letteralmente 'nel mezzo'); *merís íse*, parte eguale; *apomerízein*, procedere alla spartizione. Due volte si richiama *pás*, 'tutto', e due *békastos*, 'ciascuno'. Un'analisi dettagliata di questa favola si legge in Detienne-Svenbro, 1979, cui rimando, - segnalando, in particolare, l'approfondimento di quel 'conferire in comune', *éis méson* (pp. 219-20), che richiama le penetranti analisi di Detienne sulle connessioni fra 'spazio circolare' istituito dai partecipanti, 'porre in mezzo', e rituale societario dell'Eguaglianza (1967, pp. 83-98).

² Che alla fine della storia il lupo abolisca la sua stessa legge, e rinunci all'eguaglianza distributiva (e cioè, alla Società), non è che una conferma a contrario dello stretto legame fra valore di Eguaglianza e Società: il lupo è uno degli ani-

Altri aspetti del tema dell'eguaglianza, anch'essi già analizzati, sono richiamati nella favola 112 (*Ermes e i technitai*):

Zeus aveva dato ordine a Ermes di versare a tutti i technitai la pozione della menzogna. Quello, dopo averla ben triturrata, fece un misurino eguale per tutti e prese a somministrarla. Quando non rimase piú che il calzolaio, poich  avanzava ancora molta pozione, preso l'intero recipiente glielo vers  addosso. Deriva da ci  il fatto che tutti i technitai mentono, ma pi  di tutti i calzolaia.

Qui la distribuzione risulta alla fine diseguale non perch  qualcuno resti privo di qualcosa, ma perch  ne riceve in pi ³. A parte questa differenza, del tutto accessoria,   significativa l'attenzione che la favola dimostra per quelle che ho chiamato difficolt  tecniche all'eguaglianza. Essa emerge dalla cura con cui Ermes prepara «un misurino eguale per tutti», e, prima ancora, dal fatto che la pozione della menzogna sia ottenuta attraverso triturazione, – procedimento che poteva consentire il massimo di 'liquidit ' della materia da spartire.

Nell'ordine dato da Zeus a Ermes, di distribuire la pozione a tutti, mi sembra di cogliere un'eco dell'ordine che, nel mito del *Protagora*, lo stesso Ermes riceve da Zeus, di distribuire Rispetto e Giustizia a *tutti*. Nel mito, questi 'tutti' sono i membri della Societ , ciascuno dei quali viene cos  ad essere portatore di Rispetto e Giustizia; nella favola, sono tutti i technitai, ciascuno dei quali   dunque portatore di menzogna⁴.

mali pi  anti-Societari dell'antichit  classica, – ben gli si addice dunque la condizione di non-eguaglianza. In realt  (come appare anche dalla fine analisi di D tienne e Svenbro sopra citata), la contraddizione fra il lupo (e i comportamenti 'da lupo') e la Societ    assai pi  complessa e sfumata. Pur intrinsecamente ostile a ogni vera e duratura comunit , il lupo sembra singolarmente dotato di intuizioni e comportamenti politicamente sapienti. Sicch , da parte della Societ , se   vivo il terrore di qualsiasi possibile 'ricaduta' nella condizione di lupi,   anche presente la memoria, non sufficientemente esorcizzata, del lupo come portatore di quella stessa violenza che fonda la Societ , e ne pervade le imposizioni egualitarie (il 'lupo', violento e assassino, come fondatore...)

³ Anche la favola 113 (*Il carro di Ermes e gli Arabi*) sviluppa il motivo analogo della distribuzione diseguale di inganni e menzogne fra i diversi gruppi etnici: «Una volta Ermes girava per tutta la terra guidando un carro pieno di falsit , di furberie e di inganni, e distribuendo paese per paese un po' del suo carico. Arrivato nel paese degli Arabi, dicono che tutt' a un tratto gli si sfasci  il carro, e che gli abitanti ne saccheggiarono il carico, come se fosse una merce preziosa, impedendogli di proseguire il suo viaggio verso altri uomini...»

⁴ Non sto naturalmente ipotizzando precise dipendenze tra fonti, bens  il comune riecheggiamento di un unico motivo, magari espresso con segno diverso. In tale prospettiva, segnalo un'ulteriore analogia: accanto alla distribuzione della menzogna a *tutti*, lo stesso Esopo reca traccia di una distribuzione della menzo-

Se questo riferimento   corretto, allora, oltre a riaffermare la diseguaglianza delle distribuzioni originarie, e a riecheggiare il noto disfavore verso i portatori di techne, la favola suggerisce l'assimilazione del dono di Rispetto e Giustizia al dono della menzogna, – del tutto in linea, come vedremo (cap. x), con assimilazioni analoghe presenti in altre fonti.

Nella favola 121 (*Zeus e gli uomini*), il catalogo delle distribuzioni non andate a buon fine si arricchisce di un altro motivo: la diseguaglianza finale discende da un'applicazione troppo rigida del principio di eguaglianza.

Zeus, plasmati gli uomini, ordin  a Ermes di versarvi dentro la ragione. E quello, fatto un misurino eguale per tutti, cominci  a versarla in ciascuno di essi. Capit  cos  che, agli uomini piccolini, la loro porzione bast  per riempirsene e diventare saggi; ma gli uomini grandi e grossi, a cui il liquido non giunse in tutto il corpo, risultarono piuttosto sciocchi.

Leggiamo qui, tradotta in termini favolistici, la critica, diffusissima nell'antichit  (e ben nota ai lettori di Platone e Aristotele), all'Eguaglianza intesa in senso aritmetico, – prescindendo ci  dai meriti (dalle 'capacit ', suggerisce la favola) dei diversi destinatari.

Un'altra favola, la 323 (*Prometeo e gli uomini*), ripropone il pi  famoso degli Spartitori diseguali in un episodio altamente originario: la creazione di uomini e animali. Anche in questo caso, il successivo intervento correttivo non sortisce che effetti parziali rispetto alla 'diseguaglianza' innescata dal comportamento di Prometeo.

Obbedendo a un ordine di Zeus, Prometeo plasm  uomini e bestie. Zeus, accorgendosi che le bestie erano molto pi  numerose degli uomini, gli ordin  di disfare un po' di bestie per ridurle a uomini. Prometeo esegu . Ecco perch  tutti coloro che non sono stati plasmati originariamente come uomini hanno sembianze di uomo, ma anima di bestia.

Vi   qui un'applicazione singolare dell'Eguaglianza: il numero degli animali non deve eccedere il numero degli uomini'. Parimenti insolita la 'diseguaglianza' di cui si rende

gna in via specialistica, simile a quella prometeica per le technai. Nella favola 260, *Il viandante e la verit *, la Verit  lamenta: «Una volta la menzogna era di pochi e in certe occasioni [t is kair is par'oligois], ora   presso tutti gli uomini, ogni volta che si parli o si ascolti».

⁵   un'emergenza di quella 'paura del numero' che ho segnalato a p. 66, nota 5.

nuovamente colpevole Prometeo nella favola 304 (*Le due bisacce*):

Quando, nei tempi che furono, Prometeo ebbe plasmato gli uomini, appese loro al collo due bisacce, l'una piena dei vizi altrui, l'altra dei vizi propri a ciascuno di essi; quella dei vizi altrui la pose loro davanti, l'altra la appese dietro. Ecco perché gli uomini scorgono a prima vista i difetti altrui, mentre i propri non li hanno mai sott'occhio.

Qui la disuguaglianza non è di tipo materiale: anziché il possesso di beni, riguarda la visibilità differenziale di caratteristiche proprie e altrui; tuttavia non meno bene di altre si presta a rientrare nella tematica della non-eguaglianza. Del resto, tutte le disuguaglianze riconducibili all'azione di Prometeo non appaiono mai meccaniche o banali, ma sempre, per così dire, dialetticamente apprezzabili (come ho detto, non sono disuguaglianze, ma Diversità). Ritroviamo, nell'episodio delle due bisacce, la capacità, stereotipamente attribuita a Prometeo, di occultare, mascherare, ottenere una visibilità differenziale indipendente dalle differenze reali.

Infine, un'ultima favola in tema di spartizioni/distribuzioni originarie (*Zeus e il pudore*, 119 Ch., di cui trascelgo la seconda versione): ancora una volta, vi è una drammatica 'dimenticanza' da parte dello spartitore solo imperfettamente corretta in un secondo momento. Protagonista della dimenticanza è lo stesso Zeus:

Zeus, plasmato gli uomini, aveva loro messo dentro le diverse inclinazioni [*diathéseis*], - solo si era dimenticato del Pudore. Non sapendo quindi come farlo entrare loro in corpo, gli ordinò di passare per l'ano. Il Pudore sulle prime si oppose, sdegnato. Infine, poiché Zeus incalzava violentemente, dichiarò: «Ebbene, io entro, ma a questo patto: che non ci entri Eros. Se ci entra lui, esco subito io». Ecco perché tutti i prostituti sono senza pudore.

Mirabile, anche in questa favola, la complessità degli spunti presenti: mi limiterò a quelli più rilevanti per il tema qui svolto. Primo, la determinazione compulsiva («... incalzava violentemente...») con cui Zeus intende ristabilire il disegno distributivo compromesso dalla sua stessa dimenticanza: anche il pudore deve essere dato a tutti. Secondo, la difficoltà tecnica di rimediare alla dimenticanza: il pudore finisce, in qualche modo, per entrare nell'uomo, ma, appunto, non in tutti. Infine, vi è una certa ambivalenza, nella favola, verso il pudore, proprio per la particolare via di transito che Zeus impone vio-

lentemente ad esso, e, si noti, agli uomini. Senza contare che, dopo tali traversie, questo finale dono di Zeus non appare altrettanto originario, per l'uomo, quanto le altre inclinazioni.

Tutte le favole finora analizzate riguardano Distribuzioni originarie. Altre favole colgono invece episodi distributivi infra-Societari, o immediatamente pre-Societari: così la favola 208 (*Il leone e l'onagro*) e la 210 (*Il leone, l'asino e la volpe*). Ecco la prima:

Il leone e l'onagro andavano a caccia di bestie selvatiche, il primo, mettendo a profitto la forza, il secondo, la velocità delle gambe. Quando ebbero catturato una certa quantità di selvaggina, il leone spartì dividendo in tre porzioni, e disse: «La prima me la prendo in quanto sono il primo: infatti sono il re; la seconda, come socio in condizioni di parità [*ex isoi koinonós*]; la terza porzione ti porterà ben disgrazia, se non ti decidi a squagliarti!»

Il Contratto sociale fra il leone e l'onagro, qui allegorizzato, si basa sul conferimento, da parte di entrambi, delle rispettive doti (forza e velocità), convergenti in una ben integrata divisione del lavoro. Elevato il conformismo societario del leone, che non solo va a caccia di «bestie selvatiche [*théras*]» come un cittadino ben socializzato⁶, ma anche spartisce il bottino, a quanto possiamo capire, irreprensibilmente. Non è nella spartizione, infatti, ma nel corso della distribuzione che il filo societario si spezza: giustificata l'appropriazione della prima parte a titolo di *géras*, e della seconda a titolo di Porzione Eguale, - per la terza parte la brusca caduta di formalismo lessicale conferma l'interruzione di meccanismi distributivi societariamente riconosciuti⁷.

Infine, l'ultima favola del gruppo sopra individuato (favola

⁶ La caccia (praticata come virtù societaria), affermando ogni volta un distacco violento fra l'uomo e gli 'animali', riattiva uno dei più importanti episodi costitutivi della Società (cfr. tuttavia Appendice A).

⁷ Nella favola 210 (*Il leone, l'asino e la volpe*), l'iniziale principio della Porzione Eguale deve recedere di fronte a una spropositata applicazione del principio del *géras*: «Il leone, l'asino e la volpe fecero società fra loro [*koinonían éis alélou speisáménou*] e se ne andarono a caccia. Quand'ebbero fatto un buon bottino, il leone ingiunse all'asino di dividerlo fra di loro. L'asino fece tre parti eguali e lo invitò a scegliere, ma il leone, inferocito, gli balzò addosso, lo divorò, e ordinò quindi alla volpe di fare lei le parti. Essa radunò tutto da una sola parte, lasciando fuori per sé solo qualche piccolezza, e poi lo invitò a scegliere. Il leone allora le chiese chi le aveva insegnato a fare le parti così. - È stata la disgrazia dell'asino, - rispose la volpe».

261, *Il viandante e Hermes*) può forse evocare, attraverso la distinzione esterno/interno, l'ingannevole spartizione di Prometeo ricordata da Esiodo:

Un viandante, accingendosi a un lungo cammino, fece voto a Hermes che, se avesse trovato qualche cosa, ne avrebbe consacrato la metà a lui. Ed ecco che trovò una bisaccia con dentro mandorle e datteri, e la raccolse, pensando che fossero quattrini. La scosse e, quando vide cosa c'era dentro, se lo mangiò; poi prese i gusci delle mandorle, e i noccioli dei datteri, e depose il tutto su di un altare, dicendo: «Ecco sciolto il mio voto, o Hermes: quel che ho trovato ho spartito con te, e della parte esterna e di quella interna».

Nel 'voto di Eguaglianza' fatto da un viandante che si accinge ad un lungo cammino leggo, allegoricamente, un episodio di adesione individuale al Contratto sociale. Anche senza una lettura così specifica, tuttavia, le escogitazioni sulla spartizione alle quali il viandante si dedica, la sottigliezza con cui si attiene ad aspetti formali, inventati per l'occasione, della Spartizione egualitaria (esterno/interno), – disattendendo a quelli sostanziali (nei due frutti, esterno e interno sono ben diversamente apprezzabili), – mi sembrano indicatori di un complesso di 'fantasie sull'eguaglianza' – su *come eludere l'Eguaglianza* – che fanno riflettere⁸. Non vi è dubbio infatti che il viandante non si cura dell'Eguaglianza che per un mero ossequio formale, – mentre essa sta a cuore a Hermes; egualmente indubbio che i meccanismi identificatori della favola spingono il lettore a riconoscersi nel viandante, non in Hermes. Come spiegare questa evidente resistenza all'Eguaglianza, alla luce della dimostrazione iniziale dell'eguaglianza come valore interiorizzato nelle personalità dei consociati?

Il problema è reso più complesso dal constatare che i due protagonisti *non sono sullo stesso piano*: uno è un dio, l'altro un uomo, e solo quello in posizione superiore appare interessato all'implementazione dei principî egualitari; l'altro, in condizione subordinata, appare invece interessato a eluderli.

Ancora più straordinario, questa conclusione vale per quasi tutte le favole con questa tematica presenti nella raccolta esopica, e qui analizzate: l'Eguaglianza vi appare costantemente

⁸ La persistenza di questo motivo nella tradizione occidentale è attestata (per esempio) dal suo ripresentarsi in innumerevoli fiabe incentrate su di un «patto col Diavolo», in cui l'uomo inganna il Diavolo al momento della spartizione.

un valore affermato più dall'Alto che dal Basso. In sei casi l'Eguaglianza sta a cuore ad un dio: quattro volte si tratta di Zeus che esige eguale dose di menzogna ai technitai (favola 112), l'elargizione di Pudore a tutti (favola 119), una dose di ragione eguale per tutti (favola 121) e un numero eguale di uomini e animali (favola 323). In due casi portatore di eguaglianza appare Hermes, – non a caso l'esecutore su cui Zeus fa particolarmente assegnamento per istituire/ristabilire l'Eguaglianza⁹; è Hermes che guida il carro delle menzogne e degli inganni con l'intenzione di distribuirne a tutta la terra (favola 113), ed è sempre Hermes che appare interessato al rispetto del principio di Eguaglianza da parte del viandante (favola 261).

Quanto alla favola 229, in cui un lupo impone l'eguaglianza, nella spartizione della preda, agli altri lupi, è significativo che esso abbia appena preso il comando del branco. La coincidenza fra assunzione del comando e promulgazione dell'Eguaglianza conferma l'ipotesi che si va qui dimostrando, – dell'Eguaglianza come valore imposto dall'Alto.

In due favole soltanto (208 e 210) l'eguaglianza appare un valore sostenuto dal Basso: sono gli sfortunati alleati del leone, che avrebbero interesse a un'effettiva eguaglianza distributiva. Mi sembra tuttavia che anche queste favole, anziché negare l'ipotesi anzidetta, vengano a confermarla, qualificandola. È infatti significativo (si rilegga il testo delle favole) che sia lo stesso 're degli animali' a richiedere l'attivazione di un cerimoniale spartitorio egualitario. In fondo, il leone avrebbe potuto prendersi tutto subito, in modo spiccio, senza rituali: egli intravede evidentemente, dalla loro attivazione, dei guadagni per lui (in analogia con il lupo che istituisce l'eguaglianza verso gli altri lupi). Il fatto che sia lo stesso leone a violare l'eguaglianza non contraddice l'ipotesi, frequente essendo la deroga a un principio, da parte di quello stesso che lo ha imposto. Si spiega egualmente bene, finalmente, perché – a differenza che nella favola del viandante – il lettore sia qui portato ad appoggiare l'eguaglianza: tentativi, da parte del Basso, di eludere un'egua-

⁹ Le fonti (a partire dal mito del *Protagora*, e dal *Prometeo* eschileo) confermano che la connessione di Hermes con l'Eguaglianza societaria è tanto intensa quanto è intensa in Prometeo/Epimeteo la connessione con la Diversità presocietaria. Si tratta di un punto importante, che mi sembra anch'esso inesplorato: non posso tuttavia soffermarmi in questa sede.

gianza subita, appaiono accettabili; violazioni, da parte dell'Alto, di un'eguaglianza da esso stesso imposta, suscitano un'aura negativa.

Nelle sempre imperfette (dal punto di vista dell'eguaglianza) Distribuzioni originarie¹⁰, attestate con tanta frequenza da fonti così diverse, il modello qui proposto riconosce una condizione 'naturale' di partenza: un'esperienza socio-antropologica primaria – la condizione epimeteica e prometeica – rispetto alla quale l'Eguaglianza si pone come episodio sopraggiunto.

Ho già segnalato che non solo nella favola, ma anche nei racconti mitici sopra esaminati, è dall'Alto che partono le richieste e gli ordini di Eguaglianza. È da Zeus e dagli dèi che viene comandato di distribuire a tutti Rispetto e Giustizia, – ragione e intelligenza a tutte le parti della terra. È ancora Zeus che rimprovera a Prometeo di avere spartito il bove in modo diseguale. Viceversa, Prometeo e Epimeteo, che pure sono in condizioni chiaramente subordinate, ignorano ogni volta il principio di Eguaglianza, e, quando vi siano richieste esplicite in tal senso, le disattendono.

L'inevitabile conclusione, che l'eguaglianza è valore venuto dall'Alto, non contraddice il dato, presente nell'esperienza di tutti, che nella dialettica sociale l'eguaglianza sta invece a cuore alle classi e ai gruppi più deboli: l'istituzione Societaria del principio di eguaglianza (di cui solo mi occupo) è problema diverso dalle sue vicende intra-Societarie. Anche Alto/Basso significa cose diverse nelle due condizioni: con riferimento al momento delle origini, Alto e Basso non vanno letti in termini di classi sociali, – anzi, non esprimono nemmeno posizioni emerse *dentro* la Società. Essi richiamano piuttosto un conflitto a monte, designando, rispettivamente, i 'vincitori' e gli 'sconfitti' in tale conflitto.

¹⁰ Ho limitato la presente analisi alle distribuzioni originarie: credo tuttavia sia assai elevato il peso di incidenti a carico del principio di eguaglianza, occorsi in altri tipi di distribuzione. Di una Distribuzione diseguale densa di conseguenze si legge in Erodoto (2.151): i dodici re d'Egitto si sono raccolti per libare nel tempio di Efesto, ma il sommo sacerdote porta loro solo undici coppe, «perché si era sbagliato nel calcolo». Psammatico, uno dei dodici, che era rimasto ultimo e senza coppa, si toglie, senza pensarci, l'elmo di bronzo, e liba con esso. Si compie così, come notano i presenti, il responso dato dall'oracolo, secondo cui sarebbe stato unico re dell'Egitto chi di loro avesse libato con una coppa di bronzo.

È Alto, in questo senso, tutto ciò che sta dalla parte della Società, cioè della modalità sociale affermatasi su modalità precedenti; è Basso, viceversa, ogni espressione e ogni sopravvivenza delle condizioni che della Società hanno preceduto o contrastato l'avvento. In opposizione a tali forme pre-Societarie – e cioè, in opposizione alla condizione epimeteica e prometeica – nacque l'Eguaglianza: la quale va dunque letta non come principio che emerge *nella* Società a favore di una sua parte componente, ma come principio che emerge *con* la Società, contro esperienze ad essa precedenti.

Caratteristica di queste esperienze, come ho segnalato più volte, non è tuttavia la diseguaglianza, ma la diversità: è contro la Diversità che sorge l'Eguaglianza. Le diseguaglianze nascono nel corso delle vicende infra-Societarie del principio di Eguaglianza: in tale dialettica emergono un Alto e un Basso di significato completamente nuovo. Su tali vicende esiste un dossier di testimonianze e riflessioni impressionante, quale nessun altro principio è stato in grado di mobilitare, e ad esso rimando. È indubbio che la crescita della Società (non solo quantitativa, ma di livelli, di integrazione, ecc.) ha reso più astratto il principio iniziale: già l'*isonomia*, integrando l'*isomoiria* (e, in parte, tenendola a bada), aveva segnato un definitivo congedo del principio di eguaglianza dalla materialità distributiva delle sue prime attestazioni. Solo in queste, tuttavia, e in ciascuna di queste singolarmente presa, «il cuore non sentiva mancanza di parte eguale»; in ogni sviluppo successivo del principio di eguaglianza, ogni consociato sarebbe sempre più rimasto incerto, – più ampi gli spazi di indistinguibilità fra formale e sostanziale, fra apparente e reale.

Sarebbe tuttavia errato, dal punto di vista sociologico, vedere, in questa singolare evoluzione, un indebolirsi del principio fondante: ovunque la Società, nell'impossibilità di attenersi agli assunti costitutivi, produceva diseguaglianze a carico di singoli, gruppi e classi, faceva anche, di molti dei soggetti così offesi, altrettanti 'agenti regolari' di Eguaglianza.

Capitolo sesto

La fine della Condizione epimeteica

1. *La Condizione epimeteica e l'integrazione.*

Ho piú volte anticipato che l'esperienza epimeteico-prometeica fu sopraffatta dall'emergere della Società, e dall'istituirsi di principî e meccanismi che, essenziali al nuovo ordine Societario, erano antagonistici rispetto a ordini sociali precedenti. Questo capitolo documenta alcuni aspetti della crisi e del venire meno della Condizione epimeteica, – intendendosi per documentazione la proposta di un insieme di fonti reciprocamente congruenti, che, a loro volta, in tale prospettiva appaiono in una luce nuova.

Punto di partenza, ancora una volta, è il 'duplice dono' che la distribuzione epimeteica assegna a ogni specie: in particolare, la sua (eventuale) relazionalità. È tale dono infatti a mettere il destinatario in relazione con quella specie che ha ricevuto doni analoghi, ma di segno opposto: il forte/lento con il debole/veloce, e così via (cap. iv, § 3).

Avevo allora sollevato il dubbio se tale relazionalità fosse un dato originario delle *dynameis*, o non riguardasse invece solo la lettura platonica del mito: la quale, in una prospettiva di controllo sociale delle *dynameis*, da un lato passa sotto silenzio *dynameis* che non sono finalizzate a un rapporto, dall'altro limita l'universo delle *dynameis* a quelle necessarie alla salvezza.

Va inoltre notato che, anche se la relazionalità fosse davvero connaturata a molte *dynameis*, il numero di destinatari, per ciascuna di esse, sarebbe comunque limitato. Ciò è evidente persino nella lettura platonica, secondo cui ogni specie entra in relazione solo con quelle poche specie che sono connotate dalle stesse *dynameis*, ma di segno inverso, – al limite, con *una sola* specie. L'espressione di una *dynamis* avverrebbe quindi nell'indifferenza di tutte le altre specie.

Insomma – anche in presenza di una relazionalità origina-

ria di una parte delle *dynameis* – dalla distribuzione epimeteica non emerge un sistema generale, bensì un'infinità di *microsistemi* (se di sistema può parlarsi): sono le coppie o i piccoli gruppi di specie legate potenzialmente fra loro dal possesso di *dynameis* inverse.

Questa polverizzazione del campo, che caratterizza la Condizione epimeteica, è inestricabilmente connessa a un aspetto della distribuzione di Epimeteo su cui ho parimenti insistito (cap. iii, § 4): la mancanza di un progetto iniziale, di uno schema di 'divisione del lavoro' che tenga conto, fin dall'inizio, di tutto il lavoro da dividere. Discende da ciò il fatto che gli innumerevoli comportamenti epimeteici hanno come riferimento, anziché un referente complessivo (un Sistema), situazioni minime, locali: le coppie di specie legate fra di loro dal gioco delle *dynameis*. Quella che chiamo Condizione epimeteica non è che l'insieme – descrittivo e non normativo – di tali situazioni; il suo equilibrio (in larga misura, conferitole dall'osservatore societario) non è che la somma meccanica degli 'equilibri diseguali' delle singole, innumerevoli situazioni che la compongono.

L'assenza di una divisione del lavoro unitaria, che sia riconducibile a un unico riferimento sistemico, comporta anche, per la Condizione epimeteica, un'assenza dei 'guadagni' che a tale divisione del lavoro conseguirebbero: in particolare l'integrazione fra le sue parti componenti¹. La Condizione epimeteica, di fatto, è poco o nulla integrata, e non vi è in essa alcuno stimolo che la spinga a meglio integrarsi. Con la stessa intensità con cui è ignara di eguaglianza e diseguaglianza, essa non si cura della propria integrazione. *Indifferenza all'integrazione* significa anche, è chiaro, indifferenza a esercitare un controllo sopra se stessa. Anche sotto questo aspetto la Società che sta per nascere rappresenterà non una mera evoluzione della condizione epimeteica, ma un suo superamento antagonistico. Non per la sua (apparente) semplicità il modello epimeteico venne rifiutato dai Fondatori, ma per la insensibilità (che è quasi incompatibilità) rispetto alle generali funzioni integrative della divi-

¹ Su questi problemi, fondamentale il riferimento a Durkheim, 1893, su cui cfr. specificamente Parsons, 1960 (l'intera analisi parsonsiana, del resto, è incentrata sull'operare della coppia di fenomeni differenziazione-integrazione).

sione del lavoro, – rispetto alle esigenze di controllo-della-situazione che ineriscono alle pulsioni sistemiche della nuova Società.

Altro indicatore di insensibilità al momento integrativo è lo status della diversità nella Condizione epimeteica: essa vi circola liberamente e pacificamente, e su di essa si fondano i micro-equilibri anzidetti. Tale diversità sarà invece intollerabile alla Società, che riuscirà a costituirsi solo riducendola e ponendola sotto controllo: tracce significative di ciò emergono dall'analisi sociologica di molte istituzioni e meccanismi Societari. Ma anche a livello letterario vi sono espressioni che richiamano questo 'orrore' della Diversità. Nel mito del *Politico*, raccontando il ciclico abbandono del mondo a se stesso da parte del nocchiero divino, Platone segnala che per il mondo, sempre più dimentico di questa benefica guida, vi è il rischio che «sconvolto dalla tempesta, sciogliendosi per l'agitazione, sprofondi nel mare della dissimiglianza [*anomoioýtetos*], che è infinito...» (273de).

È appunto il rischio di un ritorno al «mare» della minacciosa diversità originaria che spinge il nocchiero divino a nuovamente intervenire. Ancora: nel *Timeo*, sarà sempre il dio creatore a preoccuparsi di tenere sotto controllo tale Diversità, imprimendo una forma geometrica particolare al mondo: poiché esso dovrà contenere tutte le forme animali – vale a dire, una gamma di espressioni massimamente diversificata – per contrastare tale eterogenea dispersione la divinità gli assegnerà la forma sferica, «la più simile a se stessa»².

Sono queste riflessioni (già suggerite nei capitoli precedenti) la chiave di lettura del materiale proposto nel presente capitolo. L'analisi di tale materiale (tratto in buona parte, ma

² Ecco alcuni dei passi più significativi: «Infatti il dio, volendo che tutte le cose fossero buone e, per quanto possibile, nessuna cattiva, prese quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente [*atáktos*], e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo del tutto migliore di quello» (*Tim.* 30a; *atáktos* è quasi 'termine tecnico' per connotare la vita disordinata e ferina dei primi uomini); «... all'essere vivente, che doveva raccogliere in sé tutti gli esseri viventi, conveniva una forma che in sé raccogliesse tutte quante le forme. Perciò lo arrotondò a mo' di sfera, con distanze dal centro alle estremità ovunque eguali, in orbe circolare, che è di tutte le figure la più perfetta e la più simile [*homoioýtaton*] a se stessa, giudicando il simile infinitamente più bello del dissimile [*bómoion ... anomoioú*]» (33b; vedi anche 34b).

non solo, dal prezioso repertorio delle favole esopiche) confermerà, io spero, questo aspetto del modello, che vede nella dissoluzione dell'universo originario delle *dynamis* la conseguenza della pulsione Societaria a una crescente integrazione. Per effetto di tale spinta integrativa, ciascun portatore venne costretto a giustificare la propria *dynamis* (e non tutti ottennero il riconoscimento); ciascuno venne indotto a confrontarsi con altri, finendo magari per 'invidiare' la *dynamis* altrui. Di qui sollecitazioni a stemperare la propria *dynamis* (che nel frattempo veniva ufficialmente indicata come percorribile da tutti), e, contemporaneamente, a impegnarsi nell'esprimere, secondo standard ufficialmente apprezzabili, *dynamis* altrui.

Una brevissima favola, anticipando motivi trattati nei paragrafi successivi, mostrerà cosa può significare, in concreto, 'spinta all'integrazione' (favola 44, *I due uomini che disputavano intorno agli dèi*):

Due uomini disputavano se fosse un dio più potente Teseo oppure Eracle. Gli dèi si adirarono contro di essi, e Teseo si vendicò sul paese dell'uno, Eracle su quello dell'altro.

Teseo e Eracle sono due figure minori dell'universo religioso greco: il primo era (e rimase sempre) oggetto di un culto prevalentemente regionale (in Attica); il secondo, inizialmente onorato in Argolide, vedrà poi straordinariamente ampliata la sua area di culto. Nel Pantheon greco finale, Eracle risulterà più potente di Teseo; la favola, tuttavia, sembra cogliere un momento assai risalente, in cui essi occupano 'nicchie ecologiche' diverse, all'interno delle quali la *dynamis* di ciascuno si esplica pacificamente, in reciproca indifferenza e assenza di confronti.

La contesa fra i rispettivi sostenitori viola questa situazione di indeterminatezza, ed espelle i due eroi dalle loro nicchie, costringendoli a confrontarsi su di un medesimo piano, quello della 'potenza'. In tale confronto leggo un episodio di un più generale processo di integrazione, che avrà come esito la proclamazione di una graduatoria, e l'istituzione di una gerarchia fra le divinità. La prospettiva finale è appunto quella di un Pantheon unificato, gerarchizzato e internamente coerente, un Pantheon integrato, insomma. (È in tale prospettiva che ho sopra presentato Teseo e Eracle come 'divinità minori', e secondarizzato il primo).

La reazione violenta di Teseo e Eracle non va allora vista come appoggio di parte dato ai rispettivi sostenitori, – il che significherebbe che i due eroi accettano questo confronto: la favola dice, affatto genericamente, che «gli dèi si adirarono contro i due uomini». La comune ira esprime il rifiuto, da parte di entrambi, di confronti forzati diretti al tracciamento di un organigramma celeste, – vale a dire, il rifiuto di un processo di integrazione che coinvolge anche i recessi divini³.

³ Questa pulsione integrativa dei due uomini nei confronti delle divinità, non ha mero interesse archeologico, come espressione di un episodio ormai concluso: in forme e modalità diversissime, essa è tuttora assai viva, ripresentandosi in numerosi campi dell'esperienza. Ne trascelgo un esempio, più vicino al mio campo professionale: la singolare vicenda di gestione/terapia delle malattie mentali, narrata nell'opera *The Three Christs of Ypsilanti* dallo psicologo M. Rokeach. Appresa l'esistenza, nella stessa area ospedaliera, di tre pazienti schizofrenici, ciascuno dei quali affermava di essere Cristo, Rokeach ottenne che venissero trasferiti nella stessa corsia, dormissero in letti adiacenti, mangiassero alla stessa tavola, avessero attività in comune, ecc.: la speranza era che il sistema delusionalistico di ciascuno (e il relativo comportamento) venisse attivato e indotto a evolvere dal confronto con altre persone che protestavano la medesima identità. Tuttavia, con grande sorpresa dell'équipe, tale confronto forzato non sortisce alcun effetto: ciascuno dei tre Cristì accetta pacificamente, e anzi amichevolmente, la presenza degli altri, senza peraltro mettere in discussione la propria asserita identità. Nonostante le pressioni al confronto 'fattivo' delle rispettive identità da parte dell'équipe diventano via via più massicce (fino all'invio di falsi messaggi epistolari dall'esterno), la ricerca si conclude negativamente: «i tre Cristì non recuperarono la loro salute mentale a seguito dei confronti di identità» (p. 314). Come i due uomini della favola, l'équipe medica persegue con decisione un'integrazione che riguarda i quadri di riferimento conoscitivo-emozionale dei tre pazienti, e la loro identità. È la pulsione integrativa a ispirare diagnosi e terapia: malattia è l'assenza di un quadro di riferimento unitario e vincolante per tutti; normalità e guarigione saranno il recupero di tale coerenza. (Il condividere la pulsione integrativa non è del resto l'unica modalità di adesione, da parte delle scienze sociali, alla prospettiva Societaria; non posso tuttavia affrontare il problema in questa sede, né, prima ancora, illustrare dimostrativamente l'affermazione che la pulsione integrativa che accompagnò inizialmente l'istituzione societaria non è esaurita; vedi anche la fine di questo capitolo, e la *Nota* a fondo volume). È anche interessante come, rispetto ai personaggi della favola esopica, sia cambiato il tipo di resistenza: Teseo e Eracle sono, nella favola, portatori di una potenza tuttora viva, con cui è impossibile non fare i conti; i tre Cristì sono invece relitti di *technai* originarie, confinate in una casella societaria del tutto a-tecnica. Il loro rifiuto ad accettare l'integrazione, documentato nell'opera citata, non può avere più nulla della violenza dei due eroi. L'autore coglie assai bene la dolcezza di questo rifiuto ma non (come si vede) il suo possibile insegnamento: «... e finalmente abbiamo imparato che, anche quando incontri a tre avvengono fra persone paranoiche, poste di fronte alla più fondamentale fra le contraddizioni umane, esse preferiscono cercare modi per convivere in pace anziché distruggersi a vicenda...» (p. 332).

2. *Dynameis svalutate.*

Non tutte le *dynameis* originarie furono accolte nella Società; alcune, presumibilmente, vennero rifiutate fin dall'inizio, e non è possibile ricostruirle; altre vennero fatte segno a un progressivo disfavore che ne offuscava sempre più il carattere di 'dono', nella prospettiva di una svalutazione definitiva.

Una di queste caratterizza il nonno materno di Odisseo, Autolico, solennemente presentato da Omero:

il nobile padre di sua madre, che fra gli uomini eccelle per ruberie e spergiri: un dio gli fece simile dono, Hermes...¹.

Uno scoliasta ci informa brevemente di questo personaggio e delle sue abilità:

... abitante del Parnaso, a forza di rubare accumulò molte ricchezze. Aveva infatti questa *technè* dal padre [= Hermes], e di occultare agli uomini ciò che aveva rubato, dando ai frutti della preda l'aspetto che voleva, e di impadronirsi di moltissimo bottino...².

Autolico eccelle dunque nel furto e nello spergirio, comportamenti che lo caratterizzano, concorrendo in misura primaria a fondarne l'identità, e con la piena consapevolezza del suo portatore. Come nota Eustazio, «... di queste cose egli va fiero: questo significa l'«eccellere», vale a dire l'adornarsene...» (1870.52)³.

¹ *Od.* 19.395-97. 'Eccelleva', *ekékasto*, da *káinymai*, 'eccellere, segnalarsi, superare'. Il verbo è spesso usato in Omero per esprimere eminenza in qualche specializzazione: per esempio quella di Aiace Oileo con l'asta (*Il.* 2.530); di Alitese nel conoscere i segni degli uccelli e annunciare il destino (*Od.* 2.158-59); di Fronti, timoniere di Menelao, «che superava le stirpi degli uomini | nel governare la nave...» (*Od.* 3.282-83).

² *Sch. in Od.* 19.432. Cfr. anche Eustazio (1871.7): «di Autolico si dice che era così sapiente nel furto da riuscire a mutare il colore delle bestie rubate, cosa che ora sanno fare molti...» 'Autolico' significa, letteralmente, 'egli stesso è un lupo'. Come nota Jeanmaire, «il suo nome non può significare altro che *lupo mannaro*» (1939, p. 400). Il comportamento di Autolico, manipolatore dell'apparenza, capace non solo di metamorfizzarsi, ma anche di metamorfizzare ciò che tocca, affonda nel contesto inestricabile delle *technai* e delle *dynameis* (lo scoliasta parla infatti di *technè* ricevuta dal padre). Di fatto, il lettore avrà già notato che non è agevole nel presente modello distinguere le *technai* dalle *dynameis*. Sul punto tornerò nel cap. VII.

³ Quando, alla nascita di Odisseo, Autolico giunge a Itaca per vedere il nipotino «molto desiderato», gli viene chiesto di essere lui a imporgli il nome. La

Superfluo ricordare il disfavore di Eustazio verso questa figura, e la critica a Omero per la 'caduta' pedagogica connessa ad una presentazione così elogiativa: «Qui si apprende che il furto non è una cosa cattiva, e lo spergiuro è cosa da nulla, se uno che fa queste cose viene detto nobile...» (1870.50); «[lo spergiuro] non è di un uomo nobile, né adorna l'uomo, né è un dio a darlo» (1870.58).

Eustazio non fa che ripetere una svalutazione sociale già ben consolidata in epoca classica (Platone, in *Rep.* 334b, ricorda ironicamente la «predilezione» omerica per Autolico). La dynamis di Autolico era già finita da tempo nella casella societaria della Devianza, – ma il fatto che la valutazione recepita da Omero non sia ancora di questo tipo conferma che, per tale dynamis, il processo era ancora in atto. In altri termini, la recezione selettiva delle dynamis non si conclude nella fase iniziale di emergenza della Società, ma prosegue anche a Società già avviata, con una discriminante ulteriore consentita da un livello di integrazione progressivamente crescente.

Considerazioni analoghe valgono per la dynamis di Odisseo, anch'essa, come quella del nonno, intessuta di astuzie, menzogne, inganni⁴. Riconosciuta e lodata in entrambi i poemi omerici, il suo elogio più vivo si legge nell'episodio in cui, appena tornato sulla sua Itaca, Odisseo incontra la dea Atena che, sotto le mentite spoglie di un pastorello, è lì per aiutarlo. Odisseo, che non ha riconosciuto la dea, ad ogni sua domanda risponde con un profluvio di menzogne.

La reazione di Atena non è affatto di riprovazione e di biasimo, anzi. La dea, alle sue bugie, «... rise... lo carezzò con la mano...», rivolgendogli parole di ammirazione intenerita:

Furbo sarebbe e scaltrito chi te superasse
in tutti gli inganni, anche se è un dio che t'incontra.

scelta di Autolico è proiettiva dell'identità del nonno su quella, futura, del nipote: «Figlia e genero mio, mettetegli il nome che dico: | io venni qui odiando [*odyssámenos*] molti, | uomini e donne, sulla terra nutrice; | dunque *Odysséys* sia il nome che da me gli viene...» (*Od.* 19.406-9). L'odio-verso-molti nutrito da Autolico (la traduzione 'odiato da molti' preferita da alcuni, non sposta nulla) è naturalmente in associazione diretta con le ruberie e gli spergiuri, – ed è appunto questa personale condizione, ritenuta evidentemente caratterizzante, che Autolico tiene presente nell'imporre il nome al nipote.

⁴ È in questi comportamenti, più che nel fatto di costruirsi con le sue mani il letto nuziale, o la zattera, che va individuata la tecnicità di Odisseo.

Impudente, fecondo inventore, mai sazio di frodi, non vuoi neppure ora, in patria, lasciar da parte le astuzie, e i racconti bugiardi, che ti sono cari fin dal profondo. Via, non parliamone più, perché ben conosciamo le astuzie entrambi: tu sei il migliore fra tutti i mortali per consiglio e parola, e io fra tutti gli dèi sono famosa per saggezza e accortezza...⁵.

Come già la dynamis del nonno, anche quella di Odisseo verrà sottoposta a successive svalutazioni, e definita in ultimo come devianza⁶. Il passo omerico citato (e altri che si potrebbero addurre) coglie tuttavia un momento, nella storia di questa dynamis, in cui essa non solo è ancora socialmente accettata, ma continua a mostrare alcune caratteristiche 'originarie'.

L'originarietà consiste soprattutto nella 'gratuità', nella mancanza di agganci alla salvezza. La straordinaria inclinazione di Odisseo per inganni e menzogne si estrinseca spesso, più che in risposta a esigenze precise (e quindi, seguendo un'economia dettata dalla situazione), in modo indipendente da essa: l'erogazione di comportamenti 'bugiardi' è a volte sproporzionata rispetto al reale bisogno, a volte affatto autonoma⁷. Ingiustificata dal punto di vista della razionalità-rispetto-allo-

⁵ *Od.* 13.291-99. Prima di carezzarlo, la dea si è trasformata in una donna «bella e grande, esperta d'opere splendide» (vv. 288-89). La scena rappresenta uno degli episodi di maggior affettività fra una divinità e un mortale, e, pur priva di un esplicito sottofondo amoroso, si spinge assai avanti nel delineare come 'coppia perfetta' quella costituita da Odisseo, maestro di astuzie e inganni, e da Atena, la più saggia e accorta fra gli dèi.

⁶ Il confronto fra i vv. 293-95 e 297-98 dell'elogio carezzevole di Atena mostra che già nelle parole della dea è in atto una moralizzazione della dynamis scaltra e ingannevole di Odisseo, fatta convergere verso quella, ben più rispettabile, dell'accortezza nel consigliare e decidere. Tuttavia la caratterizzazione originaria di Odisseo appare, anche nella cultura, incancellabile: è appena il caso di ricordarne il ritratto nel *Filottete* sofocleo, o l'inserimento, da parte di Dante, nella bolgia dei consiglieri di frodi (*Inferno*, XXVI).

⁷ Glielo fa notare anche Atena: «Neppure ora, in patria...» (v. 294; vedi anche vv. 335-38). Quando il suo sbarco sarà ormai noto in tutta Itaca, e la strage dei pretendenti ormai compiuta, persino allora Odisseo mentirà sulla propria identità col vecchio padre Laerte, salvo a rassicurarlo subito dopo (*Od.* 24.303-14). In questo mentire di Odisseo alle persone care, seguito da una loro rassicurazione, Walcot segnala l'emergenza di un modello composito, 'frustrazione di un alter significativo seguita da sua gratificazione', di cui gli studiosi hanno notato la persistenza fra i contadini greci di oggi (1977, pp. 18-19). Mi sembra tuttavia che il dato centrale da spiegare sia il mentire compulsivo di Odisseo, senza altre aggiunte: la rassicurazione successiva è un dato eventuale, meramente situazionale, diretto a temperare (solo nei confronti di persone care) gli effetti negativi di una menzogna che in ogni caso viene espressa.

scopo, l'eccessività di Odisseo nel mentire si comprende invece se la si guarda come estrinsecazione di un'incoercibile dynamis originaria, quella delle menzogne e degli inganni, che sono «cari» al loro portatore «fin dal profondo», e di cui egli, impegnandosi per esprimere se stesso, al pari di Autolico, va fiero e si adorna.

Un'altra dynamis oggetto di progressiva svalutazione è quella della Bellezza. Ho già segnalato l'associazione negativa bellezza/viltà e bellezza / povertà spirituale, costanti a partire dai poemi omerici (cap. IV, § 3), - e tuttavia la bellezza continua a essere, in Omero, una dynamis positiva⁸. La fonte più utile per analizzare le vicende di questa dynamis è probabilmente la favola esopica: in essa appare infatti documentata tutta la traiettoria (che ipotizzo) percorsa dalla Bellezza, dalla sua iniziale carica incondizionata, fino alle successive svalutazioni, e, in ultimo, al rovesciamento finale (non attestato invece in Omero): la bellezza come dynamis *negativa*.

La prima posizione si legge nella favola 79, *Il contadino e l'aquila*, che inizia così: «Un contadino trovò un'aquila presa al laccio e, ammirato della sua bellezza [*to kállos aytoú thymásas*] la sciolse, rendendole la libertà...» Il comportamento del contadino non è mosso da alcuna prospettiva di ricompensa: infatti, quando l'aquila si sdeberà, salvandolo da un pericolo, il contadino resterà «ammirato di tale contraccambio». Si tratta, piuttosto, di una pura e semplice reazione 'estetica' alla Bellezza, e il fatto che essa sia così cospicua non fa che confermare che la bellezza è dynamis: potenza, capacità... Dynamis positiva, che procura, al suo portatore, la salvezza. È invece ispirata a svalutazione la favola 349:

La rondine e la cornacchia disputavano sulla bellezza. Prendendo la parola, la cornacchia disse: «La tua bellezza fiorisce nella stagione primaverile, il mio corpo invece resiste anche all'inverno».

Come afferma la morale apposta alla favola, «la resistenza fisica è meglio che non la bella apparenza» (in vista della salvezza, si intende).

⁸ In taluni casi, non velata da alcuna critica: cfr. per esempio *Il. 20.232-35* sulla bellezza di Ganimede, che gli valse l'esser assunto in Olimpo quale coppiere di Zeus.

L'ultima fase, il rovesciamento della bellezza a dynamis negativa, si legge nella nota favola 103, *Il cervo alla fonte e il leone*.

Spinto dalla sete, un cervo se ne andò ad una fonte; bevve, e poi rimase a osservare la sua ombra sull'acqua. Delle corna, di cui ammirava la grandezza e la varietà di forme [*poikilia*], si sentiva tutto orgoglioso, ma delle gambe non era soddisfatto, perché gli parevano scarne e fragili. Mentre ancora stava riflettendo, ecco un leone che si mette a inseguirlo...

La favola inizia con un episodio auto-centrato: il cervo contempla le proprie dynamis. Si tratta di un comportamento esclusivamente *estetico*, fatto di compiacimenti e di rammarici: delle corna ammira la grandezza e il ricco disegno, delle gambe gli dispiacciono magrezza e fragilità.

Questo bilancio / fruizione estetica di se stesso avviene in completo isolamento, a conferma del suggerimento sopra avanzato, che la bellezza, come dynamis, non abbisogna di altri destinatari oltre al suo portatore: il cervo si compiace e prova pena della sua ombra riflessa sull'acqua.

Il sopraggiungere del leone cancella bruscamente l'assoluta auto-centratura di queste fantasticherie⁹: il cervo è ora costretto a mettere alla prova le sue dynamis *in un contesto relazionale*, a confrontarle, per così dire, con quelle del leone:

... Il cervo si dà alla fuga e riesce per un bel pezzo a tenerlo a distanza, - perché la forza dei cervi risiede nelle gambe, come quella dei leoni nel cuore...

È proprio tale confronto a ristabilire la vera dynamis positiva del cervo: sono le gambe, che il cervo aveva poco sopra disprezzate. Per un po' esse contrastano efficacemente il «cuore», vale a dire la dynamis forte e animosa del leone; ma, cambiando le condizioni della vegetazione, le corna si rivelano fonte di perdizione:

Finché il piano gli si stese dinnanzi spoglio di alberi, egli trovò dunque scampo nella sua maggiore velocità; ma quando giunse in una plaga boscosa, accadde che gli si impigliarono le corna nei rami, non poté più correre e fu preso. Allora, mentre stava per morire, dis-

⁹ Il leone è per molti versi un animale altamente 'societario': con nessun altro animale l'irruzione nella sfera isolata e auto-centrata del cervo potrebbe meglio allegorizzare l'ingresso (avvertito come) minaccioso della Società nel mondo delle dynamis originarie.

se a se stesso: «Me disgraziato! quelle gambe che dovevano tradirmi mi offrivano la salvezza, e mi tocca invece morire proprio per colpa di quello di cui ero così fortemente convinto!»

L'evoluzione drastica fra i due atteggiamenti del cervo, iniziale e finale, ricapitola a livello individuale un'evoluzione di parametri avvenuta a livello collettivo. Segnalata inizialmente, per dichiarazioni sparse, *dynamis* positiva, la Bellezza ai primi confronti viene secondarizzata rispetto ad altre *dynamis*, – poi, finalmente, denunciata come *dynamis* negativa. Con durezza la favola trasmette un antico insegnamento: che il criterio della bellezza, e l'approccio 'estetico' alla realtà, non ha nulla a che fare, ed è anzi antagonistico, con un approccio in termini di Salvezza¹⁰.

3. Portatori di *dynamis* a confronto.

Con l'emergenza della Società, l'universo delle *dynamis* subisce radicali trasformazioni. Per effetto della crescente integrazione, ogni portatore deve uscire dalla sua nicchia, e tutte le *dynamis*, ricondotte a una scena unica, sono in qualche modo costrette a confrontarsi fra di loro, a misurarsi, a 'venire a patti'.

Di questa integrazione forzata avvenuta nell'universo delle *dynamis*, la raccolta esopica conserva numerose tracce: leggo in questi termini le molte favole che hanno per tema un confronto di più portatori circa le proprie qualità¹.

Cominciamo dalla favola *La canna e l'olivo* (101 Ch., settima versione):

La canna e l'olivo disputavano di resistenza, di forza e di sicurezza, e l'olivo rinfacciava alla canna di essere debole e facile a piegarsi

¹⁰ Mi sono limitato, per brevità, a pochi esempi da Omero e Esopo, ma le testimonianze disponibili sono innumerevoli: dall'associazione bellezza/morte reperibile in Erodoto (per esempio in 7.180, 9.25.1), alla riduzione democritea della bellezza fisica ad animalità: «La bellezza del corpo è cosa animale [*zoiódes*], se non c'è intelligenza» (DK 68B105).

¹ Tutte le favole, aventi per tema un confronto, qui analizzate (e precisamente le favole 101, 37, 160, 343, 349, 353; fa lieve eccezione la favola 44) iniziano nello stesso modo: A e B disputavano di x... (*érizon|ephilonéikoun... did|perí...*) Anche questa formularità potrebbe essere indizio di un modello unico soggiacente.

a tutti i venti. La canna, silenziosa, non rispondeva. Non passò molto tempo, e si levò una violenta bufera. La canna, per quanto scossa e piegata dai venti, ne uscì salva senza difficoltà, mentre l'olivo, che cercava di resistere ai venti, fu spezzato dalla loro violenza.

Due soggetti diversissimi, la canna e l'olivo, si impegnano in un confronto che vede in gioco – su di una scena scontatamente allegorica – le rispettive *dynamis*. Non si tratta di una disputa verbale senza seguito: è un vero e proprio incontro normativo, in cui spetterà ai venti e alle bufere della vita decidere quale delle due nozioni di resistenza sia omologabile. La sorte dell'olivo mostra che, nella Società, 'forza', 'resistenza', 'sicurezza' devono accompagnarsi a flessibilità, ad attenzione per le circostanze, per il momento giusto².

Esemplare per chiarire altri aspetti di questi confronti la favola 353, *La tartaruga e la lepre*: la *dynamis* su cui verte la disputa è quella della velocità.

La tartaruga e la lepre disputavano di velocità. Finalmente fissarono un giorno e un punto di partenza, e presero il via. La lepre, data la sua naturale velocità, non si preoccupò della corsa, e buttatasi giù sul ciglio della strada, prese a dormire. La tartaruga invece, consapevole della sua lentezza, non cessò di correre e così, sorpassando la lepre che dormiva, raggiunse il premio della vittoria.

Qui il confronto è ancora più esplicito, assumendo la forma della gara. Le due protagoniste impersonano due modi diversi di guardare alla 'velocità'³, – o meglio, due momenti sociologici diversi nella traiettoria di questa caratteristica: la velocità come *dynamis*, e la velocità come virtù. La velocità come dote naturale è quella posseduta dalla lepre; la velocità come virtù, espressa dalla tartaruga, è una qualità che tutti, purché si applichino, possono riuscire ad avere.

La favola mostra come la velocità-*dynamis* debba cedere alla velocità-virtù. La contrapposizione fra ciò che si ha per na-

² La morale apposta alla favola ne coglie con precisione i risvolti normativi: «La favola mostra come chi non s'opponesse alle circostanze, e alle persone più forti di lui, sta meglio di chi contende con i potenti».

³ Ma anche due modi di guardare alla gara. Nella 'lepre' che si butta a dormire sul ciglio della strada, mi sembra di scorgere non solo noncuranza, o epimeteica fruizione di un piacere immediato, ma l'operare di un meccanismo di difesa, che allontana temporaneamente, attraverso il sonno, una prospettiva comune sgradevole, quella di sottoporsi a confronti.

tura (*phýsei*), e ciò che si ha invece con l'applicazione e la fatica (*pónoi*), accompagna assai bene il passaggio di queste caratteristiche, da *dynameis* innate, a virtù la cui acquisizione e possesso sono societariamente sanzionati.

In un'altra favola (160, *Il ventre e i piedi*), sono alcune parti del corpo a istituire un confronto sulla rispettiva 'forza'. A differenza di altri confronti, tuttavia, non abbiamo qui un vincente e un perdente, – ed anzi, il confronto si arresta di fronte alla considerazione della superiore utilità connessa alla generale divisione del lavoro cui le membra partecipano.

Il ventre e i piedi disputavano sulla forza. I piedi continuavano a dire che, in fatto di forza, erano tanto superiori, che portavano a spasso il ventre stesso. «Cari miei, – rispose quello, – se non ci fossi io a darvi da mangiare, neanche voi sareste in grado di portarmi».

Il fatto che tale confronto – anch'esso vistosamente allegorico – non sfoci in una definizione unitaria di 'forza', non contraddice l'ipotesi qui discussa, che tali confronti siano diretti ad accrescere l'integrazione, – anzi. Nella Società l'istituzione di un parametro unico di 'forza' potrebbe avere ripercussioni negative, sollecitando confronti su di una qualità potenzialmente distruttiva: la sospensione del confronto, evitando una pericolosa gerarchizzazione delle espressioni di forza, riconduce invece ciascuna di esse alla generale divisione del lavoro, – produttiva, a sua volta, di un'integrazione assai maggiore: il buon funzionamento dell'organismo poggia appunto sul corretto svolgimento, da parte di ciascun membro, dei propri compiti⁴.

Si è già visto che fra le *dynameis* rientra la fecondità, – tipica *dynamis* da far valere contro esseri più forti, ma meno prolifici. Anch'essa, nonostante la sua agevole quantificabilità, si trova spesso al centro di riflessioni e confronti-di-*dynameis*.

Quando la volpe schernisce la leonessa per non saper generare più di un figlio alla volta (favola 195); quando la colomba, prigioniera in una piccionaia, si vanta, di fronte alla libera cor-

⁴ La stessa tematica delle 'membra del corpo' ricompare nel noto apologo di Menenio Agrippa (raccontato dallo storico romano Livio), diretto a mostrare ai plebei, separatisi dai patrizi, la reciproca indispensabilità per il superiore interesse del sistema statale. Anche nell'apologo, cioè, le finalità integrative sono nettissime (cfr. Livio, 2.32.9-11).

nacchia, della sua fecondità (favola 303), non si tratta certo di confronti in senso proprio: la disparità è troppo vistosa. Ma che succede quando la disputa si istituisce fra soggetti egualmente fecondi? È appunto il caso della favola 343, *La scrofa e la cagna che disputavano sulla fecondità*:

La scrofa e la cagna disputavano sulla fecondità. La cagna faceva notare che essa è l'unico quadrupede che abbia una gestazione breve. «Ah, ma se vuoi parlar di questo, – le disse la scrofa, – riconosci anche che i figli li metti al mondo ciechi».

Anche questo confronto contribuisce all'integrazione dell'universo delle *dynameis*: la riflessione sulla fecondità-in-generale si traduce nella scoperta e nell'organizzazione di sub-*dynameis*, quali la durata della gestazione e la capacità di immediata autonomia della prole.

Ho finora genericamente definito 'integrativi' questi confronti fra *dynameis* (e fra portatori della stessa *dynamis*): il cui obiettivo diretto, tuttavia, era la riduzione e il controllo della Diversità originaria. Posti di fronte all'infinita diversità delle *dynameis*, e alla resistenza che tale diversità di caratterizzazioni originarie rappresentava per un Sistema unificato, i primi Integratori affrontarono un'impresa tassonomica, di raccolta, confronto, unificazione delle *dynameis*, diretta appunto a comprimere la Diversità.

Ciò comportò anzitutto, è probabile, un processo di astrazione, immesso direttamente nel sociale, che coglieva aspetti comuni a più *dynameis* e, ignorando le diversità, li unificava sotto un'unica intestazione. Forse la 'velocità', sul cui significato ora tutti concordiamo, non era l'esatto connotato originario né della 'lepre' né del 'cervo': essa appare piuttosto come un'Astrazione che coglie e fissa aspetti comuni alle *dynameis* di questi animali (e di altri animali 'veloci'), trascurando nel contempo le diversità. È in questa produzione di Astrazioni sociali (la 'velocità', la 'forza', la 'resistenza', ecc.), in cui ciascuno poteva riconoscere una parte di sé, ma pochi forse sentirsi pienamente risarciti, che risiede, secondo il modello qui proposto, uno dei fattori più potenti nel processo di trasformazione delle *dynameis*, da Specializzazioni originarie, in virtù societariamente omologate condivisibili da tutti.

Va ancora aggiunto che, negli esempi fin qui discussi, le dy-

nameis sottoposte a tali confronti (forza, resistenza, velocità, fecondità, ecc.) sono tutte significative in termini di sopravvivenza: non vi sono fra di esse *dynameis* di tipo 'estetico', o di mera auto-espressività non direttamente finalizzata alla salvezza. Ciò potrebbe dipendere dal fatto che il controllo di tali *dynameis* avvenne 'a monte', senza bisogno di confronti e senza preoccuparsi di giungere a standard societariamente accettabili: esse vennero, più semplicemente, negate in toto. Esempio eloquente, ancora una volta, la bellezza (ma anche la *poikilia*): vi sono, nella favola, numerose asserzioni antagonistiche di bellezza; esse tuttavia non innescano mai un confronto in senso proprio, vale a dire, un confronto fra soggetti 'belli' condotto formalmente fino a stabilire cosa debba significare 'bellezza'. Il confronto si interrompe ogni volta, sfociando in una negazione della Bellezza, secondarizzata a altre *dynameis*: la resistenza, le doti intellettuali, la salvezza, e persino a caratterizzazioni più espressive quali Cantare vicino alle stelle e Volare nell'alto dei cieli⁵.

Resta infine un ultimo fenomeno da segnalare in questo contesto: l' 'invidia' che alcuni soggetti provano per le *dynameis* altrui. Il fenomeno è assai diffuso nella favolistica: uno dei casi più singolari è quello della tartaruga che invidia all' aquila la *dynamis* del volo (favola 352, quinta versione):

Una tartaruga pregava un' aquila perché le insegnasse a volare. Quanto più questa le dimostrava che era cosa aliena alla sua natura, tanto più l'altra insisteva nelle sue preghiere. Allora l'aquila l'afferrò tra gli artigli, la sollevò in alto, e poi la lasciò cadere. La tartaruga casò su una roccia e si fracassò.

Colpisce, in questa favola, l'atteggiamento della tartaruga: sembra che essa non sappia riconoscere una *dynamis* naturale, e non voglia nemmeno accettarne l'esistenza. Evidentemente, essa crede che il volo sia una 'virtù', e come tale insegnabile, e accessibile a tutti, purché ci sia la necessaria applicazione.

⁵ Anche la favola 166 (*Il corvo e la volpe*), in cui la volpe afferma che «la perfezione di proporzioni e la bellezza» del corvo sono superiori a quelle di ogni altro uccello, non istituisce in verità alcun confronto. La volpe mira solo a impadronirsi della carne che il corvo tiene nel becco e, riuscita nel suo intento, gli fa notare che gli manca solo il cervello, per essere re. Altri (pseudo) confronti di bellezza in favole già esaminate: favole 37 e 324.

D'altronde, la tartaruga, nella favola 353 vista poco sopra, è appunto riuscita a negare una *dynamis* naturale: superando la lepre, ha mostrato che, in una 'gara', la velocità-come-virtù è meglio della velocità-come-*dynamis*. Nel volo, invece, lontano da gare, la sostituzione di doti naturali con virtù si rivela impossibile.

Altri esempi di 'invidia' sono quello della volpe che, vedendo un serpente coricato, ne invidia la lunghezza e si tende per imitarlo, fino a crepare (favola 33); o quello del nibbio che, volendo imitare la voce del cavallo, perde la voce che aveva prima (favola 137); o quello del cammello, che invidia le corna da cui il toro ricava così tanta baldanza, ma Zeus, per punizione, gli mozza la punta delle orecchie (favola 147); o, finalmente, quello dell'asino che invidia la voce delle cicale pur non bastandogli, come a loro, nutrirsi di rugiada (favola 279). Sono tutti casi in cui l'invidioso imbocca sentieri che nulla hanno a che fare con la sua conformazione fisica, con le sue qualità naturali, ecc. Le *dynameis*, a tutti costoro, appaiono non già caratterizzazioni 'necessarie', ma qualità opzionali, facilmente accessibili purché lo si voglia⁶.

Non intendo tuttavia sovraccaricare questa parte del modello, e sostenere che tale invidia sia un corollario della generale indizione societaria di Confronti-di-*dynameis*, - come se gli 'invidiosi' non fossero che consociati zelantemente convinti di potersi impadronire delle *dynameis* altrui trasformate in virtù. Vi è 'invidia', certamente, anche nella Condizione epimeteica: del resto, fenomeni come il volo dell'aquila, o la 'lunghezza' di un serpente addormentato al suolo, posseggono una carica momentanea impressionante, capace di colpire, e attirare verso prospettive imitative, spettatori di ogni tipo, compresi i più effimeri. (Senza contare che né la lunghezza del serpente né la voce del cavallo appaiono *dynameis* societariamente apprezzate, e avviate a diventare virtù).

⁶ Un altro esempio di 'invidia' si legge nella favola 171, *La cornacchia e il corvo*: «La cornacchia, invidiosa del corvo, il quale dà auspici agli uomini, prevede il futuro, ed è perciò da essi invocato come testimonia, si mise in testa di fare altrettanto...» L'invidia della cornacchia sembra rivolta, più che alle *dynameis* del corvo in sé considerate, all'elevato apprezzamento societario di cui godono, che assicura al corvo un buon inserimento nella Società degli uomini.

4. *Accostamento di campi lontanissimi.*

La spinta integrativa che sconvolge l'universo delle dynamis, e attraverso innumerevoli confronti porta alla normalizzazione delle dynamis secondo standard condivisi, segna evidentemente la fine delle nicchie in cui ogni specie si collocava, e del suo precedente isolamento. L'emergenza di un Sistema unico comporta un enorme allargamento dell'iniziale campo di riferimento dei singoli soggetti: *ciascuno* viene posto in potenziale relazione con *tutti*.

Questa esperienza totalizzante, se, nella maggior parte dei casi, valeva a consolidare il riferimento unitario, poteva tuttavia comportare – quando la distanza iniziale fra i soggetti posti a contatto era massima – effetti non facilmente controllabili, a volte paradossali. Anche su questo punto la favola offre preziose testimonianze: vi sono numerose situazioni in cui l'accostamento di campi lontanissimi dovuto alla generale integrazione non produce – data la grande distanza dei soggetti posti in relazione fra di loro – alcun esito, o, viceversa, esiti paradossali, venendone comunque limitato, o messo in crisi, il riferimento unitario. Si veda per esempio la favola 190, *La zanzara e il toro*:

Una zanzara che s'era posata sul corno di un toro e vi era rimasta a lungo, quando fu sul punto di volar via, gli chiese se gli faceva piacere che finalmente se ne andasse. E il toro: «Non ti ho sentita venire, – disse, – non ti sentirò se te ne andrai».

Qui la relazione istituita unilateralmente dalla zanzara si rivela illusoria: manca qualsiasi unificazione dei campi di riferimento, vista la distanza fra due soggetti così diversi.

È ancora la zanzara a rendersi protagonista di un altro accostamento a un campo lontano dal suo, quello del leone. La distanza fra i due campi è anche qui assai grande, ma questa volta il tentativo è denso di effetti. È la favola 189 (*La zanzara e il leone*):

Una zanzara andò dal leone e gli disse: «Io non ti temo e tu non sei affatto più forte di me. Non ci credi? In che cosa consiste la tua forza? graffiare con le unghie e mordere con i denti? ma questo lo fa anche una donna che si accapiglia col marito. Io sí che sono molto più forte di te. Scendiamo pure in campo, se vuoi...»

La favola inizia dunque con un confronto esplicito sulla stessa dynamis, la forza, in due esseri diversi. Non solo: la critica derisoria della zanzara verso la forza del leone si accompagna a un ulteriore confronto, con una donnetta che litiga col marito. Di fronte alla 'forza' della zanzara, il leone rivela debolezze impreviste:

E dato fiato alla tromba, la zanzara gli si gettò contro, punzecchiandolo intorno alle narici dove il muso non è protetto dai peli. Il leone con i suoi artigli non faceva che graffiare se stesso, finché rinunciò al combattimento...

È chiaro che si tratta qui di uno pseudo-confronto: il leone non riesce nemmeno a utilizzare la propria dynamis positiva, – risulta quindi vincente la zanzara. La quale tuttavia, nell'ebbrezza della vittoria, va a impigliarsi nella tela di un ragno, che comincia a divorarla. Le parole della zanzara morente, secondo cui essa, «dopo aver mosso guerra ai più potenti, periva ora per opera di un animale da nulla, il ragno», rivelano che la zanzara nemmeno in punto di morte si è ricordata che il suo 'campo' iniziale prevede appunto l'essere preda del ragno, – non prevede invece scontri con i leoni. Essa proclama la sua fede finale in una Scala degli Esseri unificata, seppure tutt'altro che perfetta, se un essere che ha sfidato i più potenti può soccombere ai più vili...

La 'zanzara' è personaggio assai interessante ai fini della presente riflessione. Essa compare tre volte nella raccolta esopica, e sempre impegnata a realizzare accostamenti a campi lontanissimi dal suo. Due di questi tentativi (quelli col 'toro' e col 'leone') sono stati appena esaminati; il terzo si legge in una favola, anch'essa già analizzata (favola 211, *Il leone, Prometeo e l'elefante*; vedi sopra, p. 141). È la storia del leone spaventato dal gallo, che, dopo un'ambigua risposta ricevuta da Prometeo, medita di uccidersi per la vergogna. Ma un incontro lo trattiene da ciò, quello con l'elefante. Lo vede che continua a scuotere le orecchie, e gliene chiede il motivo:

E l'elefante gli disse, mentre una zanzara per caso stava svolazzando intorno a lui: «Vedi quel cosino, quello lì che ronza? Se quello penetra nel condotto delle mie orecchie, io sono bell'e morto». «Perché dunque morire, – disse allora il leone, – se sono così potente e tanto più fortunato dell'elefante quanto un gallo è maggiore di una zanzara?»

Cosa significhi questa 'zanzara', costantemente impegnata a salire lungo la Scala degli Esseri, è problema da affrontare a parte (lo stesso per gli altri personaggi). È comunque significativo che la morale apposta alla favola, sospendendo la consueta umanizzazione degli animali protagonisti, concluda: «Tu vedi che la zanzara è così forte da far paura anche all'elefante».

La stessa tematica si ripresenta nella favola 357, *La pulce e l'atleta*. Emula della zanzara, è la pulce, l'essere più debole dei due, a istituire il confronto con un aperto atto di ostilità:

Una volta una pulce, con un salto, si posò sul dito del piede di un atleta che era ammalato, e, nel balzo, gli diede un morso. Quello, rabbioso, messe le unghie in posizione, era pronto per schiacciarla, ma la pulce, con uno dei salti che le sono propri, si allontanò, sfuggendo alla morte. E l'atleta disse, sospirando: «O Eracle, se questo è il tuo aiuto contro una pulce, che soccorso mi presterai quando combatterò contro i miei avversari?»

Ritroviamo qui non solo il motivo del successo dell'agonista più debole, ma anche l'ipotesi dell'esistenza di una Scala degli Esseri unificata; cosa singolare, tuttavia, è che il riconoscimento di tale Scala avvenga proprio da parte di chi viene 'battuto'. Del resto, l'atleta sembra essersi impegnato in tale scontro proprio come atleta: l'enfatico «messe le unghie in posizione, era pronto per schiacciarla» (*eytrepísas toús ónychas hóios te en syntblásai*) evoca una vera e propria 'mossa', frustrata dall'avversario. Se non riesco a farcela con una pulce, riflette l'atleta, che farò contro soggetti collocati ben più in alto su tale scala? L'atleta sembra inconsapevole del fatto che il suo e quello della pulce sono campi di espressione lontanissimi, – che non ha senso parlare di gare, o di confronti. Di qui il suo profondo scoraggiamento. Non sarà forse casuale che questa caduta motivazionale si osservi in un atleta, vale a dire in un portatore di dynamis (o di techne, poco importa) per il quale il confronto con altri portatori della stessa dynamis era abitudine e norma, e la cui esibizione era requisito sempre rinnovato di accettazione societaria. Va infine ricordato che l'atleta è «ammalato». La notazione, difficilmente priva di significato, può appunto contribuire a spiegare, con l'indebolimento della malattia, il lapsus motivazionale dello specialista in confronti.

Tracciamo un primo bilancio di queste analisi. Anzitutto, la frequenza di vittorie di esseri deboli contro esseri forti par-

rebbe evocare, intorno a questi episodi, un'aura democratica. Senza voler escludere letture in questa chiave, mi sembra tuttavia che il tema sociologico di queste favole, anziché il risarcimento dei deboli contro i forti, sia il rapporto fra Specializzazioni originarie e divisione del lavoro societaria. Non tutte le dynameis, pur se accolte, erano egualmente congruenti con tale divisione, – non tutte erano cioè egualmente traducibili in 'mansioni'. La favola esprime atteggiamenti (spesso, anche qui, contraddittori) su questo problema: esso è tuttavia di tale complessità (e richiedente ben altra documentazione), che posso solo segnalarlo.

Interessa invece osservare che la stessa paradossalità di queste vittorie suggerisce, nel favolista, un certo scetticismo sul fatto che l'insieme dei campi dei portatori di dynameis sia effettivamente unificato e integrato in ogni suo recesso, e che la Grande Catena degli Esseri si estenda dal maggiore (l'uomo, ovviamente) al minore con piena continuità e coerenza interna, senza sovrapposizioni, ritorni, cortocircuiti. In tutte queste vicende, anche quando l'incontro riesce (e riesce per uno solo), sembra sospesa sulla scena una certa perplessità su pulsioni integrative spintesi così lontano. La pulce ha superato l'atleta, è vero, ma nessun ascoltatore poteva dimenticare che il campo di espressione della pulce era stato un dito del piede di un atleta ammalato, – campo di espressione dell'atleta la gloria dei Giochi.

Nonostante i tentativi di accostamento, sembra cioè concludere la favola, molti campi inizialmente lontanissimi resteranno sempre tali¹. È questo, forse, il principale insegnamento della più lunga e complessa di queste favole, che mette a contatto fra di loro ben quattro esseri, alcuni dei quali lontanissimi: lo scarabeo, l'aquila, la lepre e Zeus (favola 4). La riporto integralmente: il riassunto non riuscirebbe a trasmettere l'immagine del continuo, drammatico succedersi di relazioni invocate e negate fra esseri che – nel permanere della Condizione epimeteica – ben difficilmente sarebbero venuti in contatto fra loro.

¹ Riconduco a questo più generale atteggiamento anche lo scetticismo della favola su alleanze come quella fra il leone e il delfino (favola 203), o su amicizie come quella che lega il topo alla rana (favola 246).

Un'aquila inseguiva una lepre; la quale, in mancanza di altri soccorritori, rivolse le sue suppliche al solo essere che il caso le pose sott'occhio: uno scarabeo...

Vi è qui un primo tentativo di relazione fra esseri lontanissimi, – reso ancora più implausibile dal suo contenuto: una richiesta di soccorso.

Questo le fece animo e, quando vide avvicinarsi l'aquila, cominciò a pregarla di non portargli via la sua supplice...

Lo scarabeo tenta cioè una relazione (a contenuto intercessivo) con l'aquila, che, dopo un'occhiata alle piccole dimensioni dell'intercessore, reagisce con il disprezzo e la chiusura:

Ma quella, piena di disprezzo per il minuscolo insetto, si divorò la lepre sotto i suoi occhi...

L'aquila è sicura che fra il suo campo e quello dello scarabeo non vi sia alcuna possibilità di contatto. Proprio in questa direzione vanno invece i tentativi di vendetta dello scarabeo:

Da allora lo scarabeo, tenace nel suo rancore, non perdette più di vista i nidi dell'aquila: appena essa deponeva le uova, saliva su a volo, le faceva rotolare e le rompeva...

Disperata, l'aquila tenta a sua volta di istituire una relazione con Zeus. Essa è già uccello sacro a Zeus, ma in un riferimento affatto generico: la sua richiesta attuale è di un rapporto più intenso:

... fino al giorno in cui, cacciata da ogni parte, l'aquila, che è l'uccello sacro a Zeus, si rifugiò presso di lui e lo scongiurò di trovarle un luogo sicuro per covare. Zeus le concedette di deporre le uova nel suo proprio grembo. Ma quando lo scarabeo se ne avvide, fece una pallottola di sterco, si levò a volo e, giunto sopra il grembo di Zeus, ve lo lasciò cadere. Zeus, per scuotersi di dosso lo sterco, si alzò e, senza avvedersene, gettò a terra le uova...

È significativo che lo scarabeo preveda il rifiuto, da parte di Zeus, di entrare in contatto con l'insetto, col suo 'dono'. La chiusura della favola, tormentata sequenza di tentativi di relazione mai andati a buon fine, sembra confermare che, anche se tutti i campi possono essere messi a contatto, l'unificazione dell'universo delle *dynameis*, e dei relativi campi di riferimento, sarà pur sempre imperfetta e, di fronte a specifici recessi, affatto meccanica: «Da allora, dicono, nella stagione in cui compaiono gli scarabei, le aquile non covano».

In conclusione, le favole esopiche, che documentano così estesamente il processo di riduzione e di controllo della Diversità originaria attuato per mezzo di interventi sull'universo delle *dynameis*, – suggeriscono anche alcuni limiti incontrati da tale processo: non tutte le *dynameis* poterono venir convertite in 'virtù', non tutti i campi vennero ricondotti al sistema di riferimento unitario, non tutta la Diversità originaria, insomma, poté essere eliminata².

5. Dalle *dynameis* alle virtù.

Occorre ora soffermarsi sul processo attraverso il quale le *dynameis*, da Specializzazioni caratterizzanti in modo totale ed esclusivo un singolo soggetto, divennero virtù accessibili a tutti, e cumulabili fra loro.

È assodato che l'eroe Ettore è portatore di una *dynamis* guerriera assai intensa, gli difetta invece la capacità di dare buoni consigli (cfr. sopra, p. 128, nota 5). Dall'alto del proprio

² Il tema della diversità originaria degli uomini è direttamente sollevato da numerose testimonianze letterarie. Mi limito a segnalare alcune delle più esplicite, – a partire da *Od.* 14.222-28, in cui Odisseo, raccontando una falsa autobiografia, ricorda la propria vocazione per le armi: «ma solo navi munite di remi mi erano care, | e guerre, e aste lucide, e dardi, | tristi cose, che sono detestate dagli altri. | A me invece erano care, un dio forse me le mise nel cuore, | perché ogni uomo gode di cose diverse»; il pensiero è riecheggiato in Archiloco (= fr. 41 Diehl), come notava già lo scoliasta (*sch. in Od.* 14.228). Si vedano poi i vv. 623-24 della silloge attribuita a Teognide: «Vi sono fra gli uomini mali di ogni tipo | d'ogni tipo virtù e modi di vita», dove i 'mali' e le 'virtù' richiamano forse gli elementi positivo e negativo della dialettica dei due doni, e il «modo di vita» diverso è la risultante di questa diversa dotazione iniziale. Assai importante Solone, *Alle Muse*, riportato e analizzato più oltre (cap. XI, § 2) e, in prospettiva affine, il frammento di Crizia in DK 88B15; ma soprattutto Pindaro, più di ogni altro consapevole di questa diversità, e della sua risalenza originaria: «... per natura ciascuno di noi è diverso | per il modo di vita che abbiamo ottenuto in sorte: | chi questo, chi quello...» (*Nemee* 7.54-55; vedi anche *Olimpiche* 1.113-14). La letteratura sul tema, relativamente scarsa, lo tratta dal punto di vista letterario, non già socio-antropologico: per esempio, non distingue fra diversità 'originarie' e diversità socialmente indotte. Così, ad esempio, Pachlatko, 1940, che tende caso mai a privilegiare le seconde, attenuando viceversa le possibili implicazioni antropologiche di ogni diversità (si veda, per esempio, il modo riduttivo con cui viene illustrata la derivazione, raccolta da Focilide, di diversi tipi femminili da generi animali diversi; p. 18). Infine, non rientra in quest'ambito la letteratura (e relative fonti) sui «generi di vita» (= contemplativo, attivo e edonistico; cfr. soprattutto Joly, 1956), in cui troppo smorzate appaiono le eventuali implicazioni antropologiche originarie.

valore, Ettore sprona i suoi e gli alleati, e sempre da lui vengono i più duri rimproveri a Paride: di essere uno specialista in Bellezza, ma vile e codardo in battaglia.

È allora sorprendente trovare, in un episodio della lotta, che la stessa rampogna mossa da Ettore a Paride («bello ma vile») viene ripetuta da Glauco (un alleato dei Troiani) allo stesso Ettore, che si sta defilando – così pare a Glauco – rispetto alla mischia: «Ettore, bellissimo d'aspetto, ma molto manchi in battaglia»¹. La rampogna di Glauco è assai dura: Ettore, specialista in forza guerriera, vede negata o diminuita questa sua *dynamis* caratterizzante, e si trova nel contempo attribuita un'inattesa qualità di Bellezza (del resto assai svalutata, già nei poemi omerici, come si è visto).

È probabile tuttavia che Glauco non sia veramente convinto della viltà/bellezza di Ettore, – che il suo richiamo alle *dynamis* sia cioè, anziché descrittivo, retorico, diretto cioè a persuadere e spronare. Un uso siffatto, che fa scendere uno specialista dal sentiero della sua Specializzazione, e gli fa invece percorrere altri sentieri, testimonia che già nei poemi omerici è in atto una dissoluzione nella nozione di *dynamis* naturale, intesa come caratterizzazione esclusiva e irrevocabile di un soggetto.

Al termine di tale processo dissolutivo le *dynamis*, staccate dai rispettivi portatori, saranno diventate qualità oggettive: ciascuno può/deve impegnarsi nel procurarsele tutte, – ma, per la molteplicità stessa degli impegni, sarà impensabile (ed anzi, indesiderabile) un possesso di intensità assoluta.

È la nozione stessa di identità a cambiare. Ogni individualità si costruisce infatti non come Specializzazione articolata sul gioco delle due *dynamis*, ma come fusione di più virtù. L'identità diventa cioè *modulare*: le differenze fra i soggetti non riguardano più il contenuto (tutti infatti devono, alla fin fine, 'avere a bordo' le stesse virtù), ma le caratteristiche *composizionali* secondo cui queste diverse virtù, possedute con intensità diversa, vengono fuse insieme.

¹ *Il.* 17.142. Il rabbuffo, assai aspro, prosegue per ben 26 versi, ed è sicuramente il più duro e il più 'personale' ricevuto da Ettore (così Moulton, 1981, p. 8). Mi sembra anche significativo che l'inizio della rampogna sia articolato, come struttura, sulla dialettica dei 'due doni'. Del resto, come appare negli esempi riportati al cap. IV (cui va aggiunto *Il.* 9.37-39), tale dialettica è quasi sempre richiamata in contesti 'di confronto'.

Mi sembra riconducibile a questo processo (di cui documenterebbe una fase avanzata, ma non finale) un frammento di Empedocle di Agrigento². Troviamo elencate in esso diverse 'qualità', raffigurate poeticamente come altrettante divinità che presiedono ai destini degli uomini.

Nel poema originario, tali divinità figuravano raccolte in un antro, che antichi commentatori chiamavano «antro delle Ninfe»³. Secondo i frammenti rimastici, vi erano presenti

la Terrestre e la Solare dall'ampio sguardo,
la Discordia sanguinosa, e l'Armonia dal grave sguardo,
Bellezza e Bruttezza, Velocità e Lentezza,
la Verità amabile, e la Non-chiarezza dal nero sguardo
[...]

Crescenza e Consunzione, Riposo e Balzar-su,
Movimento e Quietè, La Grandezza molto coronata
e Sordidezza, il Silenzio e la Profetica...

È palese in tale elencazione che le diverse Qualità, consumato il distacco dal soggetto portatore, hanno ormai raggiunto una completa oggettività⁴. Da questo punto di vista, Empedocle coglie una fase molto avanzata del processo che sto ricostruendo. Non solo: le qualità appaiono già organizzate in coppie oppositive: Lentezza non è più una *dynamis* autonoma,

² Veramente, si tratta di due frammenti trasmessi da autori diversi (i primi quattro versi da Plutarco, *de tranquillitate animi* 474B; gli ultimi tre da Cornuto, *Theologia* 17: cfr. DK 31B122, 123); la loro confluenza è tuttavia probabile. Filosofo, medico, scienziato della natura del V secolo, Empedocle – a giudicare dai frammenti rimastici – è uno dei presocratici in cui l'attenzione antropologica è più viva, e le testimonianze particolarmente preziose.

³ In questo elenco di Ninfe «Empedocle raffigurava mitologicamente i differenti caratteri etici, le differenze psicologiche e i contrastanti impulsi dell'umanità, prefigurando in qualche modo gli opposti *étbe* [= caratteri, nature] dell'etica aristocratica» (Gallavotti, 1975, p. 288). Per quanto riguarda l'«antro», Porfirio ricorda che «negli autori "teologici" gli antri erano simbolo del nostro mondo e delle potenze [*dynamis*] che vi si trovano» (*de antro nymphaeum* 9, p. 61 Nauck). Opportuno tuttavia l'invito di Gallavotti a tenere fermo il materialismo dell'originario discorso empedocleo, contro interpretazioni allegoriche misticheggianti di antichi interpreti.

⁴ Un processo analogo di oggettivazione (nel senso di autonomia per distacco dal soggetto portatore) è forse avvertibile anche nell'evoluzione delle idee di destino e di morte: da quote o spettanze (ciascuna diversa dalle altre) che toccano a ogni singolo uomo, sembrano trasformarsi nella rappresentazione inversa: quella dell'uomo – di ogni uomo – che «tocca» a qualche destino o demone, e di cui anche gli dèi dell'aldilà, al momento in cui l'uomo muore, hanno parte (cfr. Bo-recky, 1965, pp. 50, 52).

bensì l'inverso, negativo, della positiva Velocità; lo stesso per Bellezza e Bruttezza, e così via.

Il fatto di raccogliere due *dynameis* di segno opposto sullo stesso asse, e quindi di unificarle (non possedere la *dynamis* della bellezza, infatti, significherà anche essere brutti), comporta un ulteriore controllo – qui visto solo nel suo aspetto epistemologico – sull'universo delle *dynameis*. Al pari delle 'variabili' della scienza moderna, le qualità diventano fenomeni che, pur potendo assumere un'intera gamma di valori (dal massimo di positività al massimo di negatività), restano tuttavia un unico, un *continuum*.

Tuttavia, come ho già anticipato, il processo di trasformazione delle qualità originarie in virtù non è qui interamente compiuto. La tavola degli opposti empedoclea (e lo stesso vale per tavole consimili, di fonte pitagorica) contiene sì delle bipolarizzazioni, ma non tutte riconducibili a vere e proprie coppie oppositive. Se Bellezza e Bruttezza si fronteggiano in modo logicamente perfetto (o così ci appare ora), non altrettanto può dirsi per Terrestre e Solare, o Silenzio e Profetica. Il diverso status logico di ciascuna – e, cosa più importante, la diversa spartizione-di-campo che attraverso tali bipolarizzazioni si compie – testimoniano l'interlocutorietà di questa fase del processo. Probabilmente, bipolarizzazioni a elevata integrazione interna (e a somma zero) quale Bellezza e Bruttezza, presuppongono una ricognizione e un controllo del loro campo assai avanzata, e sono più moderne rispetto ad altre (per esempio, Silenzio e Profetica) che, imperfette dal punto di vista logico, si spartiscono il campo secondo parametri fortemente 'arcaici', odiernamente non evidenti⁵.

⁵ L'imperfetta opposizione delle coppie empedoclee è già stata naturalmente notata dagli studiosi (per esempio Van der Ben, 1975, p. 158; Wright, 1981, p. 281), pur con preoccupazioni dimostrative diverse. Poco rilevante per le mie ipotesi la classica opera di Lloyd, 1966, – stimolante invece l'indagine della Sell-schopp, pur limitata a Esiodo. L'autrice esamina il contributo esiodico all'affermarsi delle coppie oppositive, legato, contemporaneamente, a straordinarie capacità astrattive, e a preoccupazioni di costruzione di un sistema chiuso e ben integrato (1934, pp. 38-39, 89, ecc.). Un'esplorazione logico-linguistica fondò dunque una ricostruzione del mondo: «Dalla parola stessa, e dalla possibilità di mutamento soprattutto attraverso i prefissi, gli è venuta la conoscenza che ad una rappresentazione può associarsi la sua controparte: così il negativo si contrappone al positivo nella semplice assonanza dei nomi» (p. 94). Come non pensare alla tradizionale opposizione fra Pro-meteo e Epi-meteo in termini di pensare prima / pensare dopo? Tipica bipolarizzazione sopraggiunta, logicamente irrepren-

Che significano tali coppie? I due autori antichi che ci hanno trasmesso questi versi ci forniscono anche indicazioni interpretative. Secondo Cornuto, con queste personificazioni di qualità astratte, Empedocle sta «alludendo copertamente alla fluente varietà [*poikilía*] degli esseri»: siamo dunque in tema di controllo (gnoseologico) della Diversità. Ma è dal commento di Plutarco che meglio si coglie la distanza che separa queste coppie oppositive dalle coppie di *dynameis* distribuite da Epi-meteo:

come dice Empedocle, duplici destini e demoni accolgono e governano, alla sua nascita, ciascuno di noi: [seguono i primi quattro versi], cosicché, accogliendo la nostra nascita i segni di ciascuna di queste affezioni [*pathón*], e perciò stesso producendosi molta diversità [*anomalian*], l'uomo assennato si augura bensì il meglio delle due, ma si aspetta anche l'altro, e di entrambi si serve evitando l'eccesso...

Anche queste coppie, cioè, al pari di quelle epimeteiche, producono diversità fra gli uomini, ma si tratta di piccole diversità, anticipatamente note in quanto circoscritte all'aspetto compositivo. L'auto-espressione del soggetto, che avveniva attraverso due *dynameis* soltanto, con immanenti esiti di smisuratezza, passa ora attraverso una mescolanza di ingredienti tratti da tutte queste coppie. Di alcune, si esperirà il versante positivo, di altre, quello negativo; la speranza, come dice Plutarco, è di aver parte del primo pur sapendo che ne potrà toccare anche del secondo; il proponimento è in ogni caso di praticare la via di mezzo, evitando eccessi nell'uno e nell'altro senso⁶.

sibile, essa perde tuttavia numerosi riferimenti, che ho cominciato a raccogliere con la contrapposizione fra Pensare a favore e Pensare durante/sopra.

⁶ Ho sopra precisato come le Qualità tendano ad avvicinarsi alle variabili del moderno linguaggio scientifico. Il sociologo, in particolare, troverà nella lettura plutarchiana delle Qualità singolari anticipazioni di uno degli strumenti tecnicamente più raffinati della moderna teoria sociologica, le cosiddette 'variabili modello'. Esse sono alternative fondamentali di scelta (ridotte da Parsons a cinque: universalismo/particolarismo; specificità/diffusività; affettività / neutralità affettiva; ascrizione/realizzazione; orientamento verso il sé / verso la collettività), di fronte alle quali si trova ogni attore sociale in una qualsiasi situazione; sicché ogni azione viene a essere caratterizzata da una combinazione di tutte e cinque le scelte compiute. Un modello di scelta plurima come questo nega evidentemente un orientamento Specializzato verso la situazione (nel senso in cui 'specializzazione' è usato in questo libro). Questa prospettiva pluralistica si giustificerebbe, secondo Parsons, proprio per «la mancanza di qualsiasi gerarchia biologicamente data di preminenza fra diversi modi di orientamento» (T. Parsons e E. A. Shils, 1951, p. 76): parole in cui mi sembra di cogliere l'eco di un lontanissimo congedo dalle *dynameis* naturali, 'biologicamente' possedute.

A questa rivoluzione avvenuta nel campo dell'identità corrispose la necessità, per il soggetto portatore, di essere 'attivo' in modo completamente diverso.

L'identità sotto il segno delle *dynameis* era principalmente un problema di auto-riconoscimento: prendere coscienza delle proprie *dynameis* e attivarle, in un processo espressivo inteso di fedeltà e di innovazione, guidato comunque dalla coerenza delle doti naturali possedute. L'identità in regime di virtù è invece qualcosa che deve essere non tanto riconosciuto, quanto *costruito*: occorre, di ogni virtù, provvedersi di quel tanto che sia ritenuto sufficiente, e fondere questi ingredienti in una sintesi accettabile per il suo portatore e per la Società⁷.

Anche per questo aspetto è possibile trovare tracce di documentazione indiretta nelle fonti. In particolare, mi sembra riconducibile a questa prospettiva un carme famoso di Simonide di Ceo (VI-V secolo): in esso il poeta discute, con implicazioni etico-politiche, cosa significhi essere un uomo valente⁸. Già l'inizio del carme è suggestivo nel presente contesto:

Diventare un uomo veramente valente [*agathós*]
è difficile, nelle mani nei piedi nella mente,
quadrato, costruito indenne da rimprovero...

'Quadrato' (*tetrágonon*) aggettiva spesso le costruzioni (ad esempio: templi), e il riferimento è ancor più esplicito nel 'costruito' (*tetygménon*) che segue subito dopo. Senza insistere in riscontri lessicali, è il carme nel suo complesso che – implicitamente negando lo sviluppo individuale come auto-riconosci-

⁷ Emergenza di un'identità *costruita* non significa che quella epimeteica fosse 'naturale': anche la condizione epimeteica-prometeica è lontana dalla Natura (sociologicamente inconoscibile). E neppure significa che l'identità epimeteica sia semplice (si pensi al gioco interno, infinitamente diverso, dei 'due doni'); o che sia 'fisiologica' (si è visto che certi auto-riconoscimenti possono essere traumatici e dolorosi).

⁸ Il carme di Simonide (in Page, 1962, n. 542), noto per la lunga discussione che se ne fa nel *Protagora* (339a-347a), è solitamente analizzato (cfr. per esempio Bowra, 1961, pp. 479-93 e soprattutto Gentili, 1984, pp. 87 sgg.) come testimonianza del passaggio da una concezione etico-politica aristocratica a una più in linea con il rinnovato assetto della polis che si prospettava agli inizi del V secolo. La brevissima lettura qui proposta tende invece a sottolineare, anche in questo caso, preoccupazioni globalmente 'societarie' del poeta, vedendo nei problemi e nelle esigenze della polis la riattivazione di problemi ed esigenze della Società, a monte di forme politiche particolari.

mento 'dall'interno' di dati naturali di partenza, – insiste sul processo di *costruzione* dell'uomo valente. Gli ingredienti di tale costruzione sono numerosi, e riguardano virtù fisiche e virtù spirituali («le mani i piedi la mente»): il suo esito scontatamente non sarà perfetto; ma al poeta (e alla Società) è sufficiente trovare un uomo che, per tutte queste virtù, si attenga alla 'via di mezzo' (vv. 21-37):

perciò mai io, andando in cerca di quello che non può avvenire
getterò la mia parte di vita
in una vuota, inattuabile speranza:
l'uomo del tutto privo di difetti, fra quanti
cogliamo il frutto della terra dall'ampio suolo...
[...]
... a me basta
l'uomo che non è vile, né troppo sprovveduto,
e che conosce la giustizia che è utile alla polis,
l'uomo sano, – ed io
non lo biasimerò...

La costruzione dell'identità dell'uomo valente avviene dunque sullo sfondo della polis (intesa come modalità Societaria): non a caso le virtù qui indicate hanno colore pubblico, e culminano nella conoscenza della «giustizia che è utile alla polis». Il ritratto ideale dipinto da Simonide è dunque quello di un uomo che, al di là di ogni identità-di-partenza, costruisce la propria identità attingendo a tutte le virtù societariamente richieste⁹.

Si ricollega a ciò la scelta simonidea della *via di mezzo*, – la stessa via desiderata da Plutarco, nel passo considerato poco sopra: in piena aderenza, da parte di entrambi, a un onnipervasivo canone greco. Interpretata preferenzialmente come modalità etica, nella via di mezzo è invece primario, io credo, un significato politico-normativo. Contro l'assolutismo (= tutto o nulla) delle Specializzazioni originarie, contro la 'dismisura' e gli 'eccessi' che le caratterizzavano, – la medietà societaria, che chiede a tutti, per tutte le virtù, di percorrere la via di mezzo, costituisce un antidoto a ritorni epimeteici.

⁹ Sulle implicazioni pedagogiche da parte della polis nella direzione anzidetta, si veda l'affermazione di Simonide che «la polis ammaestra l'uomo [*pólis ándra didáskei*]» (fr. 53 Diehl). Vi sono ora tutti gli elementi per apprezzare quanto il problema da cui prende le mosse il mito del *Protagora* (= se la virtù sia insegnabile, o meno) fosse scottante.

6. *Resistenze alla trasformazione.*

Il passaggio da un'identità imperniata sull'espressione di (poche) doti naturali, possedute con intensa esclusività, a un'identità costruita su (molte) virtù apprese, e da tutti condivise, per i costi che comportava, soprattutto a livello individuale, non fu privo di resistenze.

Un'indagine sistematica sull'intensità e la diffusione di tali resistenze sfuggirebbe all'economia del discorso: mi limiterò a qualche spunto e riflessione.

Una fonte molto importante in proposito è probabilmente la tragedia. Numerose figure tragiche appaiono agevolmente riconducibili a un modello unico: quello del portatore di *dynamis* invano sollecitato, da coazioni esterne o necessità sopraggiunte, a modificare la propria identità originaria in direzione di maggiori flessibilità e versatilità, e ad acquisire aspetti e virtù prima non possedute. *Rigidità e incompletezza* sono le note dominanti (per l'osservatore societario) di questi personaggi: la tragedia illustra sia le sollecitazioni cui essi vengono sottoposti, sia, soprattutto, le loro resistenze; molti esiti tragici derivano appunto dal mancato adattamento alla nuova situazione, dal proseguire rigidamente lungo la traiettoria originaria.

Figure paradigmatiche in questo senso sono Prometeo e Antigone, protagonisti delle omonime tragedie, rispettivamente, di Eschilo e di Sofocle. Di Prometeo, il lettore già conosce i comportamenti, che incessantemente lo contrappongono al nuovo ordine instaurato da Zeus. Quanto ad Antigone, la sua storia è intessuta di analoghe resistenze: nonostante il divieto di seppellire Polinice (suo fratello), caduto combattendo contro la propria città, la sorella, trascinata da invincibile Pietà per i defunti, ne onora il corpo, e viene condannata a morte¹.

Sia Prometeo sia Antigone inscrivono il proprio comportamento entro Specializzazioni originarie, – irresistibili dunque per il loro portatore. Né l'uno né l'altra, nonostante le pressioni ricevute, riescono a trasformare la propria identità, – il che significherebbe da un lato opacizzare e frenare tale Specializzazione, dall'altro, acquisire ben altre virtù, e soprattutto virtù

societarie, quali rispetto, obbedienza all'ordine politico, senso della misura, apprezzamento per la via di mezzo.

Viceversa, la loro auto-espressione appare smisurata ed eccessiva. Antigone, irriducibile cultrice dell'Aldilà, per due volte, violando il divieto, torna a seppellire il fratello². Essa paga con la vita la sua scostante rigidità, la fedeltà a una Specializzazione originaria da pochi compresa, e da tutti invece ritenuta rinunciabile, – l'insensibilità attonita ad una nuova (anche se non più profonda) dimensione dell'esistenza.

Prometeo è egualmente sordo alle nuove istanze (non solo repressive, evidentemente) rappresentate dall'ordine istituito da Zeus; la flessibilità del suo pensiero, che alimenta lo stereotipo intellettuale a lui relativo, è solo apparente. La sua versatilità, infatti, è interamente rivolta a come superare l'ostacolo; ma il meccanismo (interno ed esterno) che continuamente lo pone di fronte a tali ostacoli, risulta per lui oscuro e ineludibile. Anche Prometeo (quale appare dal *Prometeo legato*) non sa assumere altra identità, e rifiuta costantemente di impegnarsi sulle altre virtù che tutti i personaggi del dramma (volta a volta con affetto, con ambiguità, o ostilmente) gli indicano.

Un'altra fonte assai importante per cogliere talune di queste resistenze è Pindaro. Vissuto fra il VI e il V secolo, cantore di atleti vincitori nei Giochi e di potenti, Pindaro appare, fra i poeti, l'assertore più convinto di valori aristocratici quali il primato delle qualità possedute per nascita, della nobiltà originaria, del valore ottenuto direttamente in dono dagli dèi, senza la mediazione dell'apparato educativo della Città.

Tuttavia, accanto a questa lettura 'di classe', indubbiamente valida, è possibile condurne un'altra, più trasversale, che vede in Pindaro l'esponente di una reazione al passaggio da un ordine più risalente a uno successivo, da un tipo a un altro di

² Il duplice seppellimento dell'*Antigone* ha suscitato una copiosa bibliografia. A parte la spiegazione, assai risalente, secondo cui il primo è opera degli dèi (cfr. specialmente McCall, 1972, pp. 111 sgg.), maggioritaria mi sembra quella che lo interpreta, variamente, come espediente produttivo di effetti drammatici (Kitto, 1964, p. 152; Lloyd-Jones, 1972, p. 217 e *passim*; Calder, 1968, pp. 397-98; Winnington-Ingram, 1980, p. 125, nota 31). Non incompatibile con queste letture, ne è possibile un'altra, congruente al modello qui proposto: la Pietà verso i defunti, Specializzazione di Antigone, in quanto auto-espressione caratterizzante, è invincibile per il suo portatore anche nel senso di essere sorretta da una disposizione che modernamente chiameremmo 'coazione a ripetere'.

¹ Su Prometeo e Antigone cfr. cap. XI, §§ 3 e 4. Altri personaggi tragici riconducibili allo stesso schema, qui analizzati, sono Ippolito e Fedra (cap. X, § 7).

identità. Pindaro sperimentò direttamente tutti i momenti e le vicissitudini di un arcaico portatore di *dynamis* (o di *techné*) nella Società: la fatica ininterrotta dell'auto-legittimazione; i problemi del riconoscimento (ivi comprese le sue espressioni monetarie); il confronto con altri portatori della stessa *dynamis*; la sordità rispetto a valori politici che scuotevano invece altri animi; l'insensibilità alle potenziali evoluzioni del proprio pubblico di destinatari; la rapidissima obsolescenza. Ognuno di questi punti andrebbe meglio illustrato: ma è l'immagine complessiva che qui mi interessa.

È alla luce di questa immagine di Pindaro come arcaico portatore di *dynamis* che possono leggersi i numerosi passi in cui l'elemento naturale (la *phýa*) dell'uomo viene esaltato come elemento primario, superiore rispetto a qualsiasi caratteristica sopraggiunta. Il passo che segue, fra i molti che si potrebbero addurre, ha valore generalissimo:

dagli dèi infatti vengono tutte le risorse
alle qualità [*aretáis*] dei mortali,
e per loro nasciamo esperti, forti di braccia,
eloquenti...³.

L'insistenza di Pindaro sull'innatezza delle qualità degli uomini acquista, alla luce della lettura qui proposta, un significato ancor più chiaro, se integrata con l'altra affermazione che con essa si intreccia: che le doti naturali primeggiano rispetto alle virtù apprese. Ecco un primo esempio (*Olimpiche* 2.86-88):

esperto [*sophós*] è chi molto sa per natura;
quelli che hanno soltanto appreso, veementi
nel parlare di tutto, gracchino pure, come corvi, cose vane
contro il divino uccello di Zeus...

Sono qui raccolti, in pochi versi, tutti gli elementi di un vissuto personale di resistenza al passaggio da un regime di *dynamis* a un regime di virtù⁴: anzitutto, la contrapposizione orgogliosa fra una dote che si ha per natura, e una qualità che è

³ *Pitiche* 1.41-42. *Sophói*, 'esperti, sapienti'. *Sophós*, *sophía* denota costantemente in Pindaro la sapienza dei portatori di *techné*, ivi compreso il poeta. Cfr. meglio Gianotti, 1975, pp. 85 sgg. (che si attiene però alla nozione tradizionale di *techné*). Altre affermazioni pindariche dello stesso principio in *Olimpiche* 9.28-29; 10.20-21; *Istmiche* 3.4-5, 13-14.

⁴ Il passo è invece tradizionalmente letto, in modo limitativo, come spunto della polemica di Pindaro contro i poeti rivali Simonide e Bacchilide.

invece soltanto appresa, e perciò stesso svalutata; subito dopo, la sensazione (sociologicamente corretta) di subire un'aggressione, con cui il poeta vive questo confronto: gli addottrinati sono *veementi* (*lábroi*), i corvi gracchiano *contro* (*pros*) l'aquila...; ancora, l'accenno sdegnoso alla molteplicità di temi e di contenuti lungo cui essi si indirizzano (il *parlare di tutto*, *pan-glossía*); infine, la constatazione, anch'essa sociologicamente perspicua, che il rapporto numerico con gli avversari è di uno verso molti (è il plurale *corvi* di fronte all'aquila, solitaria)⁵. E ancora (*Ol.* 9.100-8):

Ciò che è per natura, primeggia sempre. Molti
tra gli uomini con doti apprese
corrono in cerca di gloria,
ma senza il dio, niente
è cosa più infausta, passata in silenzio. Ci sono
strade che portano in là più di altre:
non tutti un medesimo impegno
ci nutrirà; le *sophíai*
sono impervie...

Viene qui riaffermato il primato delle doti naturali rispetto alle qualità apprese: è ciò che «è per natura» a primeggiare, sono le strade naturali a portare più lontano delle altre. La negazione che sia sufficiente l'«impegno» (*meléta*), e la connessa svalutazione delle «virtù apprese» (*didaktái aretái*) non potrebbero essere più complete. Ed è ancora su questi 'addottrinati' che Pindaro polemicamente insiste (*Nemee* 3.40-42):

Vi è chi ha grande peso per gloria innata.
Chi non possiede invece che cose apprese, uomo oscuro
sballottato da una parte all'altra, discende
con piede mai sicuro, e innumerevoli vie di virtù
sperimenta con intendimento vano...

Alla ripetizione dei motivi già proposti nei passi precedenti, si aggiunge qui una notazione sulla condizione soggettiva di quelli che contano sull'apprendimento: una radicale insicurezza. Se l'identità non è più il frutto di un auto-riconoscimento, bensì una costruzione con materiale esterno, cosa garantisce,

⁵ Se invece di *garyeton* (imperativo, plurale) si legge *garyéton* (indicativo, duale), la traduzione ne risulta lievemente modificata («... gracchiano cose vane, come un paio di corvi contro il divino uccello di Zeus...»), ma il senso di pluralità permane.

sembra dire Pindaro, che tale costruzione avvenga con un minimo di fedeltà a se stessi, e non sia invece un incerto incamminarsi lungo «innumerevoli vie di virtù»? (le quali sono innumerevoli anche perché, come ho ipotizzato, ogni soggetto deve partecipare a ognuna di esse).

La polemica di Pindaro contro le qualità apprese⁶ si inserisce assai bene nel quadro sopra delineato, che ipotizza la svalutazione delle *dynaméis* come doti originarie, e la loro progressiva trasformazione in virtù. La posizione di rifiuto che Pindaro assume in proposito conferma il suo 'reazionarismo', che andrà tuttavia inteso, più che come diretta esaltazione di motivi aristocratici, come fedeltà a motivi riconducibili a un altro ordine, infinitamente più arcaico e risalente di quello aristocratico⁷.

Che la riproposta di questi motivi (in questa forma) non fosse più possibile, che i portatori di *dynaméis* arcaiche originarie, per sopravvivere, dovessero modificare aspetti radicali

⁶ Su posizioni opposte, come noto, era il poeta Bacchilide, coetaneo e rivale di Pindaro, almeno a giudicare dalla seguente affermazione: «Sia in passato che ora ognuno deriva la sapienza da un altro [*hétéros ex hetérou sophós*]. Non è la cosa più facile trovare la porta di carmi non ancora cantati» (fr. 5 Snell). Un'eco della stessa posizione mi sembra possa cogliersi anche nell'Inno Omerico *A Ermes* (specialmente vv. 440-90), probabilmente coevo ai due poeti anzidetti. La polemica è naturalmente generalizzabile ad altri ambiti (cfr. per esempio Epicarmo in DK 23B33 e B40; Democrito, DK 68B33, B59, B242 ecc.), e l'operazione esiodea di 'lavorizzazione' delle virtù originarie (*areté*) (su cui cfr. Sellschopp, 1934, p. 102) costituisce forse la prima attestazione. La posizione di Pindaro non va tuttavia fraintesa, come se il poeta ritenesse le doti naturali sufficienti di per sé: egli insiste spesso sulla necessità di integrarle con l'impegno e l'esercizio. Si veda, per esempio, il seguente passo: «Se un uomo, prestando di buon grado spese e fatica, esercita le doti che la divinità ha fondato in lui | e a lui il dio fa crescere | la gloria amabile, egli ha ormai gettato l'ancora | ai confini estremi della felicità...» (*Istmiche* 6.10-13; vedi anche 1.41-42; *Olimpiche* 8.59-63). La 'naturalità', insomma, non significa spontaneità priva di costi e di fatiche.

⁷ Cfr. assai bene Heinemann (1965, pp. 99, 100): «... dietro l'elogio della *phýsá* si nasconde un'idea più generale, più greca, che non è limitata alla classe dei nobili. Ciò risulta particolarmente chiaro dall'insieme di idee che in Pindaro appare ogni volta necessariamente collegato con l'elogio delle disposizioni innate; «... l'elogio di *phýsá* non significa semplice elogio della tradizione e del sangue nobile, bensì, altrettanto, l'invito a un dispiegamento delle doti innate, risultante dalla conoscenza della diversità e molteplicità (dono divino) delle doti e delle mete naturali. Solo così, e non come espressione di un'angusta etica di classe, la credenza anzidetta poté esercitare gli ampi effetti che in concreto ebbe». Heinemann ricorda anche, opportunamente, che il pur aristocratico Crizia sosteneva una posizione inversa: «si diventa valenti più per l'impegno che per natura» (DK 88B9).

della propria auto-presentazione, e l'intero quadro di riferimento del pubblico dei destinatari, mi sembra confermato dalle vicende della Società greca immediatamente successive. La polemica di Pindaro venne condotta (come spesso succede ai portatori arcaici) con un quadro di riferimento personalmente incompleto. Vi è uno stretto rapporto fra la 'rigidità' pindarica nei confronti della propria identità, del modo di proporla, del rapporto con i destinatari e, prima ancora, nell'individuazione di questi destinatari, da un lato, e, per esempio, la sua insensibilità a grandi avvenimenti che andavano accadendo, dalla mobilitazione dei Greci contro l'invasore Persiano, all'emergenza della Ragione democratica.

Occasionalmente, Pindaro esprimerà la sua adesione alle «virtù comuni», alle virtù cioè che sono accessibili a tutti attraverso l'impegno, indipendentemente da un nucleo naturale di base:

Accorgendomi che, nella polis, la condizione media gode di più durevole felicità, biasimo la sorte delle tirannidi, e aspiro a virtù comuni; tiene lontana da sé l'invidia chi, colta la sommità, vivendo tranquillamente, l'orribile tracotanza rifugge⁸.

Difficile vedere, in questo atteggiamento, il radicale mutamento di rotta di un Pindaro pentito: da questa opportunistica adesione alle virtù comuni Pindaro non si ripromette una rinnovata identità, bensì una mimetizzazione difensiva, – e non per tutti, ma per chi abbia «colta la sommità». In sostanza, è l'aggiustamento esteriore (e anche piuttosto distratto) di un arcaico Specialista cui stanno a cuore non già specifici regimi politici, bensì la possibilità di ritagliare in essi, in uno qualunque di essi, condizioni più accettabili di auto-espressione.

Pindaro è una delle voci più nette di questa resistenza alla dissoluzione dell'ordine epimeteico, – non certo l'ultima. Essa riemerge in momenti diversi e nelle forme più diverse, che sarebbe interessante ripercorrere, separando ogni volta il significato anti-Societario di tali affermazioni, da altri significati che inevitabilmente vi si accompagnano.

Né si deve credere che il contenuto concreto di tali resisten-

⁸ *Pitiche* 11.52-56. 'La condizione media', *ta mésa*; 'virtù comuni', *xynáisin aretáis*; 'tracotanza', *hýbrin*.

ze sia immutabile: se, con Pindaro, esse passano attraverso la polemica contro le virtù apprese, in altre condizioni, altri portatori di *dynamis*, preso atto dell'avvenuta rivoluzione nel pubblico dei destinatari, spostando il fuoco di tali resistenze non esiteranno a sostenere, con eguale nettezza, che la Virtù è insegnabile...

Una posizione di resistenza che, anche nel contenuto materiale ricalca moduli pindarici, si osserva – a una distanza incalcolabile da Pindaro – in alcuni episodi della vita di Gesù. Nei Vangeli, Gesù mostra con grande evidenza le caratteristiche di un portatore di *dynamis* originarie nella Società, e altre volte vi tornerò in seguito. Sul punto che qui interessa, si consideri l'episodio in cui egli ammaestra i presenti nella sinagoga di Cafarnao. Di fronte al suo insegnamento, gli astanti manifestano la loro meraviglia:

... e restavano attoniti [*exopléssontō*] per il suo insegnamento, perché insegnava loro come se avesse un potere [*exousiā*] e non come gli scribi...⁹.

Questo sbigottire ammirato dei presenti, su cui insistono i Vangeli, pur avendo implicazioni religiose, appare soprattutto reazione a un fenomeno *naturale*¹⁰. Gesù è un uomo nuovo, privo del riconoscimento che deriva dall'aver percorso un iter ufficiale di apprendimento (Marco 6.2-3; Giovanni 7.15): il potere della sua 'parola' nasce da lui stesso, è cioè una dote posseduta naturalmente. Non è quindi l'estensione della sua dottrina a conquistare la folla, né una sua perspicua fedeltà interpretativa, – aspetti che potrebbero suscitare rispetto e ammirazione, non già il coinvolgimento profondo segnalato dalle fonti. È il fatto che le sue parole siano nuove, *originarie*, che nascano al mondo nel momento stesso in cui egli le pronuncia, a sconvolgere la folla¹¹. Se l'insegnamento ufficiale privilegia-

⁹ Marco 1.22. L'episodio è letteralmente ripetuto in Matteo 7.28-29. In Luca la contrapposizione fra l'auto-espressione degli scribi e quella di Gesù è tenuta implicita: «restavano attoniti [*exopléssontō*] per il suo insegnamento, perché il suo discorso si fondava su di un potere...» (Luca 4.32).

¹⁰ «Il verbo *ekpléssēsthai* ... esprime il turbamento ammirativo mescolato a stupore religioso: non si tratta né del meravigliarsi greco di fronte ad ogni manifestazione inattesa del divino, né di un'adesione entusiasta o razionale a un insegnamento convincente...» (così Bonnard, 1963, p. 110, commentando Matteo 7.28).

¹¹ «Quel che colpisce gli uditori di Gesù, non è l'estensione del suo sapere e la sua scrupolosa sottomissione alla tradizione dei padri (le due fonti dell'autorità

va pesantemente la tradizione (il passato) ancorandola a un futuro autorevolmente previsto, la novità auto-fondata dall'esprimere se stesso da parte di Gesù privilegia il presente, – la realizzazione di sé, delle proprie valenze innate, che *in quel momento* si compie¹². Anche Gesù evoca frequentemente il futuro, l'avvento del Regno dei cieli, ecc.; ma esso appare spesso 'secondarizzato' al presente: serve a qualificarlo, o a dargli risonanza. Senza questa epimeteica dedizione al presente da parte di Gesù, non vi sarebbe forse suscitamento di emozione.

Alla 'parola' di Gesù si contrappone, nella mente degli ascoltatori, il discorso formale (e inefficace) degli Scribi, il cui intenso addottrinamento nelle Scritture non appare supportato da valenze originarie. Le vie da essi percorse non portavano più in là di un'interpretazione circospetta e ripetitiva della Legge, nel quadro di processi e meccanismi pedagogici ostili ad ogni valore aggiunto, e, in fondo, fine a se stessi¹³.

rabbinnica), ma, nel senso più forte, l'originalità della sua interpretazione della legge di Dio. Gesù, appoggiandosi senza dubbio su di una conoscenza estesa dell'Antico Testamento, fa apparire le richieste divine nella loro radicalità e semplicità originali» (Bonnard, 1963, p. 111, commento a Matteo 7.29). Cfr. anche il commento di Gould a Marco 1.22: «la ragione di tale sensazione riguarda il modo dell'insegnamento, non la sua sostanza» (1948, p. 21).

¹² «Gesù non parla mai *sz* Dio, o sul mondo o sull'uomo, o sul passato o sul futuro, né parte mai da un 'punto di vista' particolare. Se c'è qualcosa che appartiene all'immagine del Gesù storico, è questa immediatezza. Egli ne porta l'impronta fin dall'inizio. Il presente immediato è il segno di garanzia di tutte le parole di Gesù, della sua comparsa e dei suoi atti in mezzo a un mondo che aveva smarrito il senso del presente, perché viveva fra passato e futuro, fra tradizioni e promesse o minacce nella sicurezza o nella paura, nella coscienza dei propri diritti o sotto il giudizio a causa della sua resistenza alla Legge» (Bornkamm, 1957, p. 61). E ancora: «Nell'incontro con Gesù a nessuno viene lasciato ancora tempo: il passato da cui viene non è confermato, e il futuro che ognuno sogna per sé non viene più assicurato» (p. 66).

¹³ Gli Scribi «basavano il loro insegnamento su di una autorità esterna, che spesso citavano. "Rabbi dice questo", essi dicevano. La sua autorità, di cui essi erano privi, era interna, e procedeva da una visione. Il problema degli Scribi, e degli uomini del loro ceto, è che essi portano una autorità esterna nel regno della verità intuitiva...» (Gould, 1948, p. 22). «La differenza rispetto a Gesù è che essi hanno e pretendono solo un'autorità derivata, quella cioè di interpretare correttamente la legge, che sola ha autorità. Essi hanno lo Spirito, per così dire, solo "in consegna"» (Schweizer, 1967, p. 57). «La sola preoccupazione degli Scribi era non dimenticare nulla di quanto avevano appreso, e ripeterlo fedelmente [...] Il più bell'elogio che si poteva fare di un rabbino famoso, Jochanan ben Zakkaï, poco dopo la distruzione di Gerusalemme, era di dire che non pronunciava una sola parola che non avesse ascoltato dal suo maestro» (Pirou e Leconte, 1950, p. 415). Cfr. anche Foerster, 1935, c. 651; Bonnard, 1963, pp. 111 e 126, nota 2.

Nel vangelo di Luca, all'episodio dell'insegnamento di Gesù fa seguito quello della liberazione dell'indemoniato. Quando i demoni sono costretti a uscire, obbedendo al comando verbale di Gesù, la reazione degli astanti è significativa:

Si fece in tutti uno sbigottimento [*thámbos*], e si parlavano gli uni con gli altri dicendo: che verbo è questo, che con potere e facoltà [*en exousíai kái dýnámēi*] comanda agli spiriti immondi, e questi se ne escono? (Luca 4.36).

Anche per Gesù, dunque, la contrapposizione fra una *dynamis* posseduta naturalmente, e una qualità (solo) ufficialmente riconosciuta in quanto appresa, non è pacificamente descrittiva, ma energeticamente antagonista: solo la prima ha vera efficacia, solo un discorso che si fondi su di una *dýnameis/exousía* può cacciare i demoni¹⁴. Nello stesso modo Pindaro, non contentandosi di richiamare le doti naturali di contro alle virtù apprese, aveva insistito sulla superiorità delle prime rispetto alle seconde: «ciò che è per natura primeggia sempre...»

L'associazione fra Pindaro e Gesù, una delle più implausibili sul piano storico, è invece legittima e feconda ai fini del modello sociologico qui proposto. Essa consente di approfondire il significato di una 'resistenza', e solleva nel contempo la

¹⁴ Il potere di Gesù è nei Vangeli chiamato *exousía*, termine che denoterebbe, più che una capacità intrinseca o una spinta interna (aspetti colti con 'dynamis'), la possibilità che si ha per il venir meno di vincoli esterni, in grazia di una norma o un'esigenza superiore: così Foerster, 1935, cc. 631, 642, 648; nello stesso modo tutti i commentatori. Il riferimento 'giuridico' intrinseco a questo termine va tuttavia inteso non come richiamo a poteri ufficiali terreni, bensì come (felice) evocazione di un dato della coscienza di Gesù di derivare dal Padre, e da un ordine celeste. Schürmann segnala la necessità di non isolarsi in tale riferimento giuridico, ma di cogliere il richiamo al «potere spirituale della parola»: «la parola di Gesù che annuncia e quella che caccia i demoni e risana sono quindi intese come unica parola potente» (1982, p. 425 e nota 177, commento a Luca 4.31 sgg.). Anche secondo Bonnard, l'*exousía* di Gesù «non può essere considerata soltanto come una delega di potere indipendente dalla sua persona umana [...] l'autorità di Gesù fu veramente sua propria, il suo "genio personale"» (1963, p. 126). Ancora Bonnard segnala come, nonostante questo superiore riferimento, l'*exousía* di Gesù non si affermi pacificamente, ma sia «oggetto immediato di contestazione», - così come si scontra col rifiuto e l'indifferenza degli uomini anche l'autorità che egli si sforzerà di trasmettere ai discepoli (pp. 126, 143). Su questo elemento di tensione con cui Gesù afferma la propria *dýnamis/exousía*, si vedano anche le interessanti osservazioni (p. 126) sull'uso della clausola «come se [*hos*] avesse un potere» in Matteo 7.29.

domanda del come e del perché di una resistenza tanto prolungata.

Come si spiega la continua riemersione di questo e di altri temi e motivi societariamente rilevanti, sia in senso favorevole, come la pulsione integrativa che ho tratteggiato a inizio capitolo, sia in senso antagonistico, come le resistenze appena illustrate? Tornerò ancora su questo problema, metodologicamente fondamentale; una parziale risposta è che l'avvento della Società, e l'istituzione di meccanismi assecondanti tale avvento, non possa mai considerarsi un fatto concluso. Ogni evoluzione storica, ogni generazione, ogni individuo può rappresentare l'occasione o la sede per una riattivazione di questo evento: ogni volta si ripropongono antichissime giustificazioni, si continuano ad additare le stesse mete, si rinnovano le resistenze di sempre. Posizioni come quelle di Pindaro, di Gesù, e di infiniti altri, ricapitolano ogni volta, al di là del variare storico dei loro contenuti, la resistenza e l'opposizione a un episodio irreversibile e tuttora significativo: la dissoluzione della condizione epimeteica.

Capitolo settimo

Technai e dynamis

1. Premessa.

Riprendiamo il mito dal punto in cui Epimeteo si allontana confuso dalla scena, lasciando gli uomini «non dotati» e Prometeo in grave imbarazzo (*Prot.* 321C-e):

Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico [*éntechnon sophían*], insieme con il fuoco – ché senza il fuoco sarebbe stato impossibile acquistarlo o servirsene – e così ne fece dono all'uomo. L'uomo, dunque, ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus; né piú era concesso a Prometeo di andare nell'acropoli, ov'è la dimora di Zeus (e davvero temibili erano, per di piú, le guardie di Zeus); riesce, invece, a penetrare di nascosto nella comune dimora di Atena e di Efesto dove essi lavoravano insieme, e, rubata la *techné* del fuoco di Efesto e l'altra propria di Atena, le dona all'uomo, che con quelle si procurò le risorse della vita. Solo che, come si narra, piú tardi Prometeo dovette, a causa di Epimeteo, pagare la pena del furto.

Alcuni problemi che il passo presenta – in particolare, il rapporto fra *technai* e arte politica – verranno ripresi nei capitoli successivi. È sul dono delle *technai* che intendo ora soffermarmi, – sul fatto che esse rappresentano per gli uomini, secondo il mito, la dotazione di partenza, proprio come le *dynamis* per gli animali. E se, in grazia di questa originarietà, le *dynamis* sono naturali per i loro portatori, allo stesso titolo si può parlare di *naturalità delle technai*.

Questa neutralità delle *technai*, perfettamente in linea con la nozione di *techné* come 'sentiero di identità' qui proposta, è invece dissonante rispetto al modello socio-antropologico consolidato, impostato sull'assunto di una crescita graduale della sfera tecnica, simultanea a quella delle relazioni 'politiche'. Alla luce di tale modello, le *technai* (1) nascono e si sviluppano gradualmente nella Società (e non già prima, o fuori di

essa); 2) vengono trasmesse secondo canali sottoposti a controllo societario; 3) possono essere insegnate e apprese, e anzi, l'apprendimento è l'unico modo per acquisirle.

Ho sopra insistito (cap. III) sulla profonda affinità fra Prometeo e Epimeteo, chiamando epimeteico-prometeico la condizione che precede l'avvento della Società; ancor piú esplicitamente, ho spesso confuso *technai* con *dynamis*, – anticipando una conclusione cui giungo piú dimostrativamente ora. La posizione qui adottata, infatti, non è soltanto quella che le *technai* sono naturali quanto le *dynamis*, ma che non esiste – dal punto di vista del modello qui proposto – alcuna differenza fra *technai* e *dynamis*. Il confine che è stato tracciato fra di esse, infatti, non è intrinseco, ma obbedisce all'esigenza – esterna e sopraggiunta – di consolidare il confine fra gli 'uomini' prometeici e gli 'animali' epimeteici.

Benché sia un elemento essenziale del presente modello, anche quella della naturalità delle *technai* non è un'ipotesi che possa essere 'verificata' nel senso stretto del termine (lo stesso vale, del resto, per l'ipotesi inversa, della non-naturalità). Le fonti discusse in questo capitolo intendono quantomeno mostrare che non si tratta di un'ipotesi astratta, dettata da esigenze logiche del modello, – che l'assunto della naturalità delle *technai* era ben presente nel mondo antico¹. I paragrafi che seguono (dedicati, nell'ordine, al tema della naturalità delle *technai*; a quello del riconoscimento delle disposizioni naturali degli individui; e, finalmente, a quello della (presunta) razionalità delle *technai*) convergono, da angoli diversi, alla prospettiva di indistinzione fra *technai* e *dynamis*, fra condizione prometeica e condizione epimeteica.

¹ Che esso si mostri in modo parziale o indiretto, e appaia sempre meno 'naturale' agli antichi autori, non ne prova la falsità, ma solo il progressivo offuscarsi nel quadro del crescente controllo societario. Sul piano *storico*, tale offuscamento viene posto in relazione col venir meno di un'economia chiusa, caratterizzata da una trasmissione delle *technai* di padre in figlio (nella quale nascerebbe la credenza in una naturalità delle *technai*), e il passaggio a un'economia piú aperta e differenziata. Cfr. per esempio Cambiano, 1971, p. 143.

2. *La naturalità delle technai: affinità, isomorfismi, imitazioni fra natura e technai.*

Sarebbe assai suggestiva una rassegna che evidenziasse, lungo l'arco dell'esperienza letteraria greca, le espressioni di affinità – da semplici analogie a veri e propri isomorfismi – fra natura e technai. Tuttavia, per evitare una dispersione eccessiva di figure e aspetti del tema, mi soffermerò su due testimonianze, avvantaggiandomi in parte, per l'istruttoria generale, dell'ampia discussione di cui sono state fatte oggetto dagli studiosi. Una attiene al libro I del *De victu*, opera di autore ignoto ricompresa nel *Corpus Hippocraticum*; l'altra riguarda la posizione di Aristotele, con particolare riferimento al libro II della *Fisica*, assai pertinente al tema qui svolto. Il *De victu* si colloca probabilmente alla fine del V secolo, – almeno mezzo secolo prima, dunque, delle opere aristoteliche qui analizzate. Tuttavia, poiché l'isomorfismo natura/technai vi è affermato con maggiore intensità che non in Aristotele, mi sembra preferibile giungervi gradualmente, partendo dalla posizione di quest'ultimo, meno lontana da quella moderna.

Aristotele muove da una persuasione di fondo: che fra il mondo delle technai e quello della natura esista un'analogia profonda quanto alle caratteristiche di base e alle modalità di azione; un'analogia che, pur ammettendo differenze su singoli punti, consente tuttavia al pensiero una sorta di generalizzato 'transito nei due sensi', per inferire, dal più noto, il meno noto.

Il richiamo alle technai non ha quindi semplici funzioni esemplificative, – non si esaurisce cioè nel fornire metafore e immagini che meglio illustrino l'oggetto naturale¹. Prima ancora che a favorirne l'esposizione al lettore, tale richiamo serve al ricercatore per orientare l'indagine, guidandolo nell'analisi della realtà fisica. L'analogia profonda fra natura e technai possiede cioè implicite potenzialità euristiche: la capacità di consentire la scoperta. Uno dei passi più significativi è il seguente (*Fisica* 199a9-15):

¹ Come nel confronto fra lo scheletro degli animali e l'intelaiatura usata dagli scultori per reggere il rivestimento di creta (*De partibus animalium* 654b29-32; vedi anche *De generatione animalium* 743b20-25). Sulla non riducibilità di questi richiami a mero repertorio di immagini, cfr. Ferrari, 1977, pp. 144-45 e *passim*.

Come una cosa è fabbricata [*práttetai*], così essa è disposta per natura [*péphyken*], e, per converso, come è disposta per natura, così è fabbricata... Ad esempio, se la casa facesse parte dei prodotti naturali, sarebbe generata con le stesse caratteristiche con le quali è ora prodotta dalla techné; e se le cose naturali fossero generate non solo per natura, ma anche per techné, esse sarebbero prodotte allo stesso modo di come lo sono per natura.

Questa simiglianza 'processuale' di fondo fra natura e technai, enunciata in toni così assoluti, evoca una concezione (sotto questo profilo) *dualistica* della realtà fisica, nel senso che le cose e i fenomeni del mondo vengono ricondotti non a uno, bensì a due reami: accanto a quello della Natura, in una posizione che non sempre Aristotele si ricorda di rendere secondaria, esiste, egualmente originario, l'ambito delle technai, delle cose e dei fenomeni tecnici.

Dei due grandi ambiti in cui si esaurisce la realtà, cose naturali e cose tecniche, le prime non appaiono affatto più vere o più reali delle seconde, – non differiscono cioè quanto a 'dignità ontologica'². Esse differiscono invece, se mai, quanto a status gnoseologico, vale a dire, circa il grado e il tipo di conoscenza che se ne ha. L'oggetto tecnico, infatti, è qualcosa di conosciuto, mentre la cosa o il fenomeno naturale lo è parzialmente, o è affatto sconosciuto. Sotto molti profili, insomma, l'indagine-esposizione di Aristotele appare spesso una rincorsa per ricondurre i fenomeni naturali, meno conosciuti, alla più conosciuta dimensione tecnica.

Ciò non significa, tuttavia, che Aristotele guardi alle technai come a qualcosa di interamente conosciuto: ciò equivarrebbe a negare l'analogia profonda appena esaminata, e avvicinebbe Aristotele al moderno scienziato che, sull'assunto generico che le technai sono opera dell'uomo (senza altre precisazioni) fonda la convinzione che esse siano interamente note. La visione di Aristotele era più complessa: guardando alle technai non con gli occhi dell'uomo, ma dal membro della po-

² «Dal punto di vista [...] della dignità ontologica, se così si può dire, il letto e il mantello sono sullo stesso piano dell'animale, della pianta, del pianeta. Lo sfondo ultimo è quindi egualitario, in quanto tiene fermo il principio che solo le cose esistono a pieno titolo: chi si trova in relativo svantaggio rispetto alla posizione occupata nel quadro del grande pensiero naturalistico precedente è appunto il piano naturale, che aveva goduto a lungo di una posizione privilegiata» (Ferrari, 1977, pp. 152-53).

lis, egli da un lato 'sapeva' che le *technai* sono a monte della Città, e a monte della Ricerca intesa come attività societaria; dall'altro, era quotidianamente consapevole dell'uso utilitaristico che la Società, oltrepassando questa misteriosa risalenza, fa delle *technai*. Questo status complesso che le *technai* avevano per il cittadino aristotelico si sposa assai bene con la duplicità di status gnoseologico configurata da Aristotele per le *technai*: 'conoscenza per noi' e 'conoscenza per natura'. Ecco la relativa dichiarazione, generalissima, posta all'inizio della *Fisica*:

È naturale che si proceda da quello che è più conosciuto e chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conosciuto per natura: non sono infatti la medesima cosa il 'conosciuto per noi' e il 'conosciuto in senso assoluto'. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura ma più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conosciuto per natura (*Fis.* 184a16-21).

Le *technai* hanno dunque, rispetto alla natura, uno status gnoseologico migliore solo quanto a ciò che è noto 'per noi': sono conosciute per noi in forza dell'utilità che ne traiamo, non lo sono invece «in senso assoluto», o per natura. Anzi, da questo secondo angolo visuale è la Natura a essere meglio conosciuta che non le *technai*³.

Traccio ora, senza pretesa di completezza o di sistematicità, un quadro schematico di alcune delle principali somiglianze/affinità (e delle principali differenze) fra natura e *technai*. Al lettore moderno, alcune voci di tale bilancio possono apparire estranee, o sforzate, data la lontananza del quadro di riferimento fisico-gnoseologico di Aristotele: tuttavia, è proprio l'implausibilità moderna di tali confronti, così integralmente condotti, e così mirati all'essenza, a mostrarci quanto le *technai* apparissero agli antichi un reame distaccato, il cui controllo teoretico da parte dell'uomo era individuabile, se mai, a livello di singoli manufatti o procedimenti, non già a livello di insieme.

³ La persuasione aristotelica che uno stesso oggetto possieda non uno, ma due statuti gnoseologici, si ricollega alla più generale convinzione di una non coincidenza fra ordine dell'essere e ordine del conoscere: cfr. sul punto Wieland, 1962, pp. 70 sgg., con preoccupazioni storico-filosofiche. Suggestendo che l'estensione alle *technai* di tale duplicità colga assai bene la loro contraddittoria posizione societaria (di essere, insieme, a monte della polis, e subordinate alla polis), privilegio, ancora una volta, il livello socio-antropologico dell'analisi.

In primo luogo, tutto ciò che avviene nelle *technai* e nella natura è egualmente finalizzato a una «causa finale»⁴, e sia alle cose tecniche, sia a quelle naturali, e ai relativi processi, inerisce, al di là di ogni deliberazione iniziale, una necessità condizionale diretta a un fine ultimo. Il passo che segue è assai suggestivo:

Anche la *techné*, del resto, non delibera [*oú bouléyetai*]: se, infatti, la *techné* di costruire navi fosse immanente al legno, essa agirebbe nello stesso modo per natura: sicché, se nella *techné* è immanente una causa finale, essa è immanente anche in natura. E questo è assai chiaro quando l'uomo medica se stesso: a lui, infatti, rassomiglia la natura⁵.

Ancora: esiste, in ogni prodotto della *techné* e della natura, un ordine interno legato a una precisa relazione degli elementi componenti: «tutte le cose che vengono a essere secondo *techné* o natura, sono secondo un dato rapporto»⁶.

Proprio come le cose tecniche, anche quelle naturali vengono a realizzazione attraverso una compresenza di materia e forma, e anche la *techné*, come la natura, si crea la materia, benché il processo di approntamento di tale materia in vista dell'assegnazione di una forma sia diverso nei due reami⁷.

Uno dei punti più significativi del parallelismo fra natura e *techné* mi sembra infine risiedere nella comune fallibilità: sia la natura sia la *techné* possono mancare il fine verso cui sono dirette, – producendosi così, nel caso della *techné*, errori; nel caso della natura, mostri. Ancora una volta, il passaggio da un reame all'altro appare governato (questo sembra il tono delle parole di Aristotele) da una ferrea esportabilità:

del resto, si riscontrano errori anche nei prodotti della *techné* (il grammatico scrive in modo non corretto, e il medico sbaglia la dose

⁴ «Il prima e il poi si trovano in rapporto fra di loro alla stessa guisa tanto nelle cose della *techné* quanto in quelle naturali» (*Fis.* 199a18-20; vedi anche *Part. anim.* 639b26-30; ecc.).

⁵ *Fis.* 199b28-32 (su cui vedi Meyer, 1919, pp. 92-93). Il passo andrebbe tenuto presente anche ai fini della riflessione sulla razionalità delle *technai* (vedi oltre, § 4), previ approfondimenti sul senso di *bouléyetai*, 'deliberazione', e sulle implicazioni che essa presenta per la sfera tecnica (su cui mi limito a richiamare Aubenque, 1963, pp. 106 sgg.).

⁶ *Lógoi tini, Generaz. anim.* 767a16-17; Aristotele sta qui parlando della generazione umana, e della necessità di una data proporzione fra il calore del genitore e della genitrice. Sul punto cfr. Meyer, 1919, pp. 106-7, che osserva anche come l'assimilazione della natura alle *technai*, e dei prodotti naturali ai manufatti, contenga ovvie implicazioni 'estetiche' per lo scienziato della natura (pp. 103 sgg.), – osservazione non priva di suggestioni per il presente modello.

⁷ Cfr. *Fis.* 194a32-b8.

del farmaco): è ovvio [délon] quindi che ciò può accadere anche nei prodotti naturali. Se dunque esistono prodotti di techne in cui ciò che è esatto è tale in virtù della causa finale, mentre nelle parti sbagliate pur si è mirato a un fine, ma non si è riusciti a conseguirlo, la medesima cosa avverrà anche nei prodotti naturali, e i mostri risultano sbagli di quella determinata causa finale (Fis. 199a33-b4).

Delle differenze fra i due reami, invece, due sembrano particolarmente importanti: le cose prodotte per techne, a differenza di quelle naturali, non hanno un'innata tendenza al cambiamento: eventuali mutamenti sono determinati solo dalla materia di cui sono composte, per esempio il legno⁸. Secondo: la natura, intesa come processo generativo, 'produce' natura (l'uomo produce l'uomo), - mentre la techne non produce la techne: la medicina procede verso la salute, non già verso la medicina (Fis. 193b13-17).

Del resto, affinità non significa parità, e Aristotele quasi costantemente secondarizza le technai alla natura. Ecco un esempio: «vi è più finalità e perfezione nelle opere della natura che in quelle della techne» (Part. anim. 639b19-21).

Significativo, naturalmente, non è che nel confronto le voci affini prevalgano su quelle diversificanti, bensì il fatto stesso che Aristotele (e il mondo che egli ricapitola)⁹ attribuisse alle technai la capacità di entrare in confronti siffatti, e di sostenerli. Egualmente significativa, infine, l'assoluta facilità di tali confronti. Si legga ad esempio il seguente passo in cui Aristotele

⁸ Fis. 192b11-32; Aristotele sta qui recependo un'osservazione risalente. Secondo Heinemann (1965, p. 105), la contrapposizione fra natura e techne, al suo primo apparire, è appunto imperniata sulla constatazione che la prima, a differenza della seconda, possiede un'autonoma forza interna.

⁹ Non è quanto al contenuto che la posizione di Aristotele è rappresentativa del pensiero greco: anzi, nel sistemare i rapporti natura/techne, egli si distacca sia dal naturalismo precedente, che assegnava un ruolo schiacciante alla natura, sia dalla secondarizzazione della natura affermata da Platone. Schematizzo in questi termini un confronto che richiederebbe ben altre precisazioni: così, in Platone, tale secondarizzazione consegue, da un lato al considerare la natura come un'entità priva di razionalità interna, e bisognosa di un divino demiurgo che, dall'esterno, le imponga forma e direzione (cfr. Solmsen, 1963, p. 485), - dall'altro, al postulare una nozione di techne altamente razionalizzata, conformata secondo un rigoroso modello normativo (cfr. Ferrari, 1977, pp. 154-57, e, su un punto limitato ma perspicuo, Mannsperger, 1969, pp. 210-13); in un certo senso, quindi, non esiste in Platone alcuna opposizione fra natura e techne (Mannsperger, 1969, p. 213). In questa sede, tuttavia, non interessano i contenuti di tali operazioni di sistemazione, ma la forma con cui sono condotte, e le eventuali memorie antropologiche cui si viene, con ciò, a dare risonanza.

tele, esplorando il ruolo che gli elementi necessari giocano nella natura e nelle technai, ricorre all'esempio della composizione (per strati) di un muro:

Alcuni filosofi credono che il necessario risieda nella generazione, quasi che si potesse credere che il muro si genera necessariamente, perché il pesante è per natura portato verso il basso, il leggero verso l'alto; e perciò le pietre e le fondamenta sono portate verso il basso, mentre il terriccio verso l'alto per la sua leggerezza, e ancor più verso l'alto le travi, che sono ancora più leggere (Fis. 199b35-200a5).

Il tono di Aristotele è chiaramente paradossale: egli 'sa' che il muro non si genera per natura: colpisce tuttavia sia la descrizione naturalistica, tecnicamente assai poco precisa, del muro (l'oggetto tecnico sfuma cioè in oggetto naturale)¹⁰, sia la facilità con cui vengono rintracciati e segnalati operanti, nella cosa tecnica, gli stessi principî (= gli elementi pesanti in basso, quelli leggeri in alto) riconosciuti per cose e fenomeni naturali.

Una delle categorie attraverso cui Aristotele esprime l'affinità fra natura e technai è quella di imitazione. Il riferimento più generale in tal senso si legge in un passo della Fisica: «alcune cose che la natura è incapace di effettuare, la techne le compie; altre invece le imita» (199a15-17).

Il suggerimento che le technai avessero imitato la natura non era ovviamente originale, ma risaliva almeno a Democrito, secondo il quale

siamo stati discepoli delle bestie nelle cose più importanti: del ragno, nel tessere e nel rammendare, della rondine nel costruire le case, degli uccelli canterini, del cigno e dell'usignolo nel canto, con l'imitazione¹¹.

L'impiego di tale categoria non comporta tuttavia alcun addebito di 'artificialità' all'imitante, tanto che in altri contesti

¹⁰ Ricordo un altro passo, in cui le cose-per-natura sono esemplificate con oggetti tecnici: «Ad alcuni sembra che la natura e l'essenza delle cose che sono per natura siano ciò che è primariamente immanente a ciascun oggetto, ma di per sé informi, - come la natura del letto è ad esempio il legno, della statua il bronzo...» (Fis. 193a10-13; cfr. Ferrari, 1977, p. 161).

¹¹ Il passo è riferito (con disaccordo) da Plutarco, *De sollertia animalium* 974A (= DK 68B154). Non affronto qui il problema dei confini, e della unitarietà, della nozione di natura in Democrito, né quello se l'imitazione venisse attribuita a tutte le technai (così Gentili, 1984, p. 70, nota 16), o solo al canto (Else, 1958, p. 83).

Aristotele (anche in questo caso, senza originalità), parla di imitazione *all'interno stesso della natura*, cioè fra fenomeni naturali diversi. Così il ciclo dell'acqua imiterebbe il ciclo del sole; il movimento rettilineo imita il movimento circolare; gli esseri in continuo cambiamento, come la terra e il fuoco, imitano le cose incorruttibili¹². È chiaro da questi esempi che Aristotele non istituisce alcuna graduatoria ontologica fra imitante e imitato, che appartengono allo stesso reame.

Lo stesso vale per il rapporto natura-techne: non è in discussione il livello di 'realtà' del reame imitante. Senza contare che, come appare dal passo sopra riportato, l'imitazione non è che una parte dell'agire delle technai: un'altra parte è decisamente creativa, traducendosi in interventi perfettivi di cose che la natura è impotente a realizzare¹³.

Estraneo a ogni addebito di artificialità, l'impiego della categoria 'imitazione' per il rapporto natura/techne conferma indirettamente l'intensità del legame che si avvertiva fra i due termini. Entità reciprocamente estranee, o fortemente diverse tra loro, non avrebbero potuto figurare come soggetto e ogget-

¹² Cfr. rispettivamente *Meteorologica* 346b35-36, *De generatione et corruptione* 337a6-7, *Metafisica* 1050b28-29. Nelle sue prime attestazioni, la nozione di imitazione (*mimesis*) evoca una serie di comportamenti attivi e originali, diretti a una rappresentazione/espressione, che non si esauriscono affatto nella semplice 'copia': fondamentali in proposito le indagini di Koller, 1954, suggestive, in alcuni punti, per la tematica qui sviluppata. È la poetica platonica a rappresentare una sorta di punto di svolta, connotando negativamente la nozione sul piano politico-intellettuale (cfr. soprattutto Havelock, 1963, specialmente capp. 2, 9 e 10).

¹³ Su questa capacità integrativo-perfettiva cfr. Isnardi Parente, 1966, pp. 82-83, 89; Timpanaro Cardini, 1950, p. 298. La stessa tematica risulta sviluppata in un frammento del *Prorettico* (fr. 11 Ross): «Anche ciò che è generato per natura è generato in ragione di qualcosa, ed è costituito sempre in vista di qualcosa che è meglio di ciò in vista del quale sono generate le cose per techne; non è infatti la natura a imitare la techne, ma è la techne che imita la natura, ed esiste per aiutarla e per colmarne le deficienze». Un altro passo solitamente citato in questo contesto (*Fis.* 194a21-26) mi pare invece riguardi, più che l'imitazione della natura da parte delle technai, l'imitazione delle technai da parte della scienza fisica. La clausola iniziale del passo («Se la techne imita la natura...») non mi sembra comunque molto pertinente: potrebbe essere stata innescata, per mera associazione, dal riferimento a Democrito immediatamente precedente. Infine, la tematica dell'imitazione ritorna ancora in un altro frammento del *Prorettico* (fr. 13 Ross): l'imitazione della natura consisterebbe qui negli sforzi che le technai e le scienze fanno per conoscerla. Si tratta di una prospettiva meramente epistemologica e di gerarchia delle diverse discipline. Anche la nozione di imitazione richiamata in tale frammento è tenuta al minimo, esaurendosi in quel significato di 'copia' in cui viene spesso (e svalutativamente) interpretata da Platone.

to di un'esperienza imitativa: la compartecipazione a tale esperienza, al di là di ogni considerazione di primato relativo, è anzitutto un'attestazione della comune affinità¹⁴. È un'affinità che si alimenta – nel caso del rapporto natura/techne – del fatto di essere entrambe esperienze iniziali, originarie, dotate di necessità interna, di tensione finalizzante e di obiettività.

La seconda testimonianza che intendo illustrare è offerta dall'ippocratico *De victu*¹⁵. Nei capitoli centrali (11-24) del libro I, l'ignoto autore sviluppa un insistito parallelismo fra l'esperienza delle technai e la natura umana. Questo intendimento viene esplicitato in termini generali, – quasi un programma:

Mostrerò che le technai visibili [*phanerás*] degli uomini sono simili alle loro affezioni [*pathémasin*], e a quelle visibili e a quelle invisibili [*phanerósi... aphanési*] (I. 12.1).

Se è comprensibile, intuitivamente, il significato di affezioni «visibili» e «invisibili», ci si può chiedere cosa significhi invece la stessa opposizione applicata alle technai¹⁶. Io credo che «technai invisibili» richiami, suggestivamente, l'immagine di technai nascoste, 'remote', di cui solo i relativi portatori hanno consapevolezza. Sono forse le technai che non hanno ottenuto il riconoscimento dalla Città, o che non l'hanno mai chiesto. Ciò spiegherebbe perché esse vengano solo implicitamente evocate: desideroso di ottenere un'omologazione societaria per la propria techne, l'autore parla soltanto di «technai visibili»,

¹⁴ Anche nel *Timeo* platonico l'impiego della categoria 'imitazione' – anche qui all'interno della natura – persegue lo stesso obiettivo, di affermare, accanto a una secondarietà, una somiglianza/affinità. Così il capo dell'uomo imita, con la sua rotondità, quella dell'universo (44d); i giri della nostra mente, che sono irregolari, imitano i perfetti giri celesti (47bc); le particelle sanguigne sono costrette a imitare il movimento dell'universo (81ab), ecc. L'obiettivo di affermare la somiglianza/affinità è dimostrato dall'uso, accanto a *miméomai*, 'imito', anche di verbi come *proseikázo* (40a4) e *exomoióo* (90d4), 'rendo simile'.

¹⁵ Il *De victu*, opera in quattro libri, composto presumibilmente alla fine del v secolo, ha come tema centrale la giustificazione e l'esposizione della dietetica, pur col contorno di illustrazioni embriologiche, climatiche, ecc.; in particolare, il libro IV è dedicato al sogno come sintomo di disturbo fisico.

¹⁶ L'uso frequente di coppie oppositive, insieme con altri elementi, conferisce al *De victu* una vistosa connotazione eraclitea. Se il passo in esame parla solo di technai visibili, è assai probabile che, nella generale dialettica oppositiva, l'enunciazione di un polo comporti quantomeno l'evocazione del polo opposto, a rischio altrimenti di indebolire tale dialettica.

vale a dire, ufficialmente riconosciute. Ecco alcuni degli annunciati parallelismi fra *technai* visibili e affezioni dell'uomo:

i *technitai* fondono il ferro col fuoco, costringendo il fuoco col soffio; tolgono al ferro il nutrimento che gli è proprio e rendendolo malleabile lo battono e lo comprimono; poi, nutrito di altra acqua, diventa forte. L'uomo subisce le stesse cose dal maestro di ginnastica: egli toglie col fuoco il nutrimento che è proprio all'uomo, con la costrizione del soffio; una volta malleabile, lo batte, lo sposa, lo purifica e, arrivandogli altra acqua dall'esterno, diventa forte (1.13.1-2).

... I tessitori tessono con un movimento circolare e, partendo dal principio, ivi finiscono. Il circuito che si svolge nel corpo è la stessa cosa: finisce nel punto in cui comincia (1.19).

I calzolari tagliano degli insiemi in parti, e fanno degli insiemi con delle parti: tagliando e forando rendono sano quel che è guasto. Anche l'uomo subisce le stesse cose: dagli insiemi vengono tagliate delle parti, e da parti assemblate vengono fuori degli insiemi. Forando e tagliando, i medici rendono sano ciò che è guasto... (1.15.1-2).

La corrispondenza fra esperienza delle *technai* e natura, seppure condotta dal solo punto di vista delle analogie fra i rispettivi processi, si colora, per il tono e i modi della raffigurazione, di implicazioni profonde. Assente ogni preoccupazione dimostrativa in senso stretto, l'autore opera attraverso immagini non già 'graduali', ma fin da subito perfette. Nei fonditori che «tolgono al ferro il nutrimento che gli è proprio», e poi nuovamente lo nutrono; nei tessitori che «tessono con un movimento circolare e, partendo dal principio, ivi finiscono»; nei calzolari che scompongono e ricompongono insiemi e parti, – viene proposta un'immagine che oltrepassa il semplice procedimento, per arrivare all'essenza. Non sono infatti segmenti di una sequenza tecnica che vengono colti, ma gesti e comportamenti che, pur continuamente riproponibili, appaiono definitivi: descrivendoli nella loro non oltrepassabile perfezione, l'autore sembra additarli come elementi di un archetipo. Anche l'impiego di uno stesso vocabolo per i due tipi di processo, se a prima vista parrebbe forzare la semantica di certi termini, e il connesso repertorio di immagini, finisce poi per collocare i due termini di ogni parallelo a un livello di astrazione che conferisce a entrambi una suggestiva pregnanza, e (per il discorso che qui interessa) garantisce fra di essi, come esito, una corrispondenza assoluta.

Di fatto, è questa corrispondenza che l'antico autore perse-

gue a tutte lettere, – una corrispondenza che non registra eccezioni. Se Aristotele, nella sua messa a punto sistematica dei rapporti natura-*techne*, segnalerà specifiche differenze fra di esse, l'autore del *De victu* le ignora: sembrano interessargli solo le affinità fra i due reami.

Sarebbe tuttavia improprio vedere nel *De victu* un'opera arcaicamente auto-centrata, dispensatrice di facili attestati di naturalità. Se manca qualsiasi contrapposizione fra natura e *techne*, è invece esplicita, nell'opera, quella fra natura e *nómos* (legge, convenzione), in cui il secondo termine appare pesantemente svalutato¹⁷. Tale opposizione era ben viva nel V secolo: il fatto che il *De victu* echeggi i termini di tale polemica, e vi prenda partito, concorre a suggerire (insieme con altre considerazioni di 'strategia professionale' egualmente presenti) che si tratti di un'opera assai meno ingenua che militante. Ai fini del tema qui trattato, comunque, il fatto che un autore così propenso a secondarizzare le convenzioni umane rispetto alla natura, e a segnalarne la labilità, non mostri alcuno spunto analogo verso le *technai*, conferma l'immagine della *techne* come entità a monte di ogni convenzione, e anche in questo senso 'naturale'.

Non solo manca, nel *De victu*, qualsiasi spunto di secondarizzazione delle *technai* rispetto alla natura: si ha talvolta l'impressione che – se di secondarietà di uno dei due termini si dovesse parlare – essa andrebbe riconosciuta alla natura. Il fatto che essa venga costantemente usata come 'secondo termine' di ogni parallelo (con espressioni del tipo «Tale è la natura dell'uomo» o «Le stesse cose subisce l'uomo») configura una situazione di 'rincorsa' da parte della natura (per come ricostruita da questo autore) nei confronti delle *technai*. In certi casi, dopo avere illustrato la conoscenza raggiunta attraverso una *techne*, l'autore si preoccupa di aggiungere – quasi a colmare uno scarto di valori – che anche la natura sa arrivare agli stessi risultati.

Questo atteggiamento va tuttavia qualificato. In tali paralleli, infatti, il secondo termine di confronto, più che la natura umana, è, assai spesso, *una techne che si occupa della natura umana* (come la dietetica, la cura dei fanciulli, la ginnastica, la medicina: si vedano i passi 1.13 e 1.15 sopra citati). Sono tutte

¹⁷ Si veda l'affermazione generale di 1.11.2: «Il *nómos* sono gli uomini che se lo sono stabiliti da sé, senza sapere intorno a cosa lo stabilivano; la natura di tutte le cose, sono stati gli dèi a ordinarla».

technai riconducibili alla sfera professionale dell'autore: il fatto che egli le assimili a fenomeni naturali, da un lato conferma con quanta facilità un procedimento tecnico potesse sfumare in processo naturale; dall'altro sembra suggerire un'operazione di auto-legittimazione, in cui l'autore utilizza un doppio ombrello protettivo: quello della natura e quello delle technai societariamente riconosciute (le technai «visibili»). Ogni parallelo che riuscisse persuasivo significava probabilmente, per lui, una maggiore credibilità della ricostruzione della natura umana che egli, come proprio quadro di riferimento professionale, andava compiendo, – che poteva essere legittima se riconducibile al modello dei procedimenti tecnici di technai omologate.

In alcuni casi, questo insistito parallelismo viene espresso in termini di imitazione: il secondo termine imita il primo termine. Così, dopo avere illustrato la techné divinatoria, l'autore afferma che i suoi procedimenti «imitano la natura e la vita dell'uomo» (I. 12.2); che i carpentieri, quando segano, col movimento opposto della lama «imitano la natura dell'uomo» (I. 16.2); che i costruttori di edifici, facendo confluire insieme materiali diversi, bagnando ciò che è asciutto e facendo asciugare ciò che è umido, tagliando degli insiemi in pezzi, e assemblando dei pezzi in un insieme, «imitano il regime dell'uomo» (I. 17.2). Ancora, viene sottolineata l'imitazione, che il tornio compie, della rivoluzione dell'universo (I. 22.1)¹⁸.

¹⁸ Molti studiosi, generalizzando, leggono in chiave di imitazione l'intera serie di capitoli. Già Littré attribuiva all'antico autore l'obiettivo «attraverso esempi scelti, è vero, molto grossolanamente, di mostrare che tutte le arti che l'uomo ha immaginato non sono che imitazioni spontanee delle funzioni che si svolgono nel corpo vivente» (VI, pp. 462-63); nello stesso senso Koller, 1954, p. 60). La tesi del *De victu*, tuttavia, non è che le technai imitano la natura umana, bensì che sono simili alla natura umana: cfr. l'enunciazione esplicita di I. 12.1, e la conclusione egualmente esplicita di I. 24.3: «tutte le technai hanno elementi comuni [epikoimoneousin] con la natura umana» (vedi anche I. 11.1). L'imitazione non è dunque che una delle modalità per esprimere tale somiglianza. Un'affermazione generale di imitazione si ha bensì in I. 11.1: «La mente divina insegnò agli uomini a imitare le loro cose, ma sanno quel che fanno e non sanno quel che imitano», che non va però necessariamente inteso come imitazione delle funzioni dell'uomo da parte delle technai: potrebbe trattarsi di imitazione delle cose/funzioni divine da parte di quelle umane, o di imitazione della natura da parte del *nómos* (anticipando quanto vien detto nella seconda parte di I. 11). Diller dilata anch'egli il campo di applicazione dell'imitazione in questi capitoli, vedendo in essa un criterio epistemologico diretto a organizzare il campo dell'esperienza attraverso assimilazioni dell'incerto al certo (1959, pp. 51-52).

Si è visto poco sopra come anche in Aristotele (pur condizionato dalle connotazioni negative impresse da Platone al processo imitativo) il ricorso alla categoria dell'imitazione evocerà, più che uno status secondario, una stretta affinità fra imitante e imitato. Ciò vale ancora di più per il pre-platonico *De victu*: in esso 'imitazione' non è che una delle modalità (e largamente minoritaria) di cui l'autore si serve per variare il repertorio espressivo di tale parallelismo¹⁹. Al pari delle formule «Tale è la natura dell'uomo» ecc., la categoria dell'imitazione, intesa in senso pieno e creativo (ben oltre la semplice 'copia'), garantisce quell'affinità profonda fra i due termini di ogni parallelo, della quale il *De victu* intende comunque persuadere.

In tale ottica, proprio come faranno Platone e Aristotele, vengono illustrati vari casi di imitazione della natura da parte della natura. Ecco un esempio: «Per dirla in una sola parola, il fuoco ha ordinato tutte le cose che sono nel corpo nel modo a lui proprio, quale imitazione del tutto»²⁰. Siamo qui in una prospettiva di stretta corrispondenza fra il microcosmo (il corpo dell'uomo) e il macrocosmo (l'universo), – tema largamente diffuso nel pensiero greco; il ricorso alla categoria dell'imitazione per esprimere questa corrispondenza fra due oggetti dello stesso reame (la natura) conferisce a tale categoria il significato di un processo naturale.

Accanto alla techné che imita la natura, e alla natura che imita la natura, vi è, finalmente, la natura che imita la techné. In un capitolo dedicato alla techné della musica, dopo avere osservato che la musica, pur impiegando le stesse note, sa combinarle in modo diverso da un caso all'altro, traendo, proprio da questa diversità, effetti di piacere, si legge la seguente osservazione:

nella musica si suonano le note le une alte, le altre basse. La lingua imita la musica, riconoscendo il dolce e l'aspro di ciò che viene a con-

¹⁹ Il parallelismo trova infatti nel *De victu* un'applicazione assai vasta. Non solo vengono istituiti paralleli a) fra technai e natura, o, come si è appena visto, b) fra technai consolidate e technai 'mediche', ma anche c) fra esperienze sociali di tipo diverso (lo spettacolo e il mercato) e, come vedremo, d) fra aspetti o settori diversi della natura. Una graduatoria dei due termini di ogni parallelo secondo 'dignità' appare spesso impossibile.

²⁰ *De victu* 1.10.1. Dopo avere aggiunto che il ventre possiede la stessa dynamis del mare (= nutrire gli animali utili e distruggere gli inutili), l'autore segnala che «intorno al ventre il fuoco ha posto una concrezione di acqua fredda e umida, passaggio di soffio freddo e caldo, imitazione della terra che trasforma tutto ciò che cade su di essa...» (*ibid.*).

tatto con essa, le cose che non stanno bene insieme e quelle che invece si accordano...²¹.

Anche sotto questo aspetto, dunque, il libro I del *De victu* rappresenta una significativa testimonianza di naturalità delle *technai*. Si è visto che il suo autore si proponeva di illustrare un dato ignoto (la natura dell'uomo) partendo da dati noti, le *technai*. Ma da un lato questa natura che egli illustra è filtrata profondamente (ai limiti della confusione) attraverso *technai* mediche; dall'altro, le *technai* di base, che costituiscono lo sfondo su cui questa 'natura' viene proiettata, non si collocano sul versante delle convenzioni, ma condividono con la natura il carattere di esperienza originaria. Anche per l'autore del *De victu*, dunque, in principio, accanto alla natura, erano le *technai*.

Si può ora riflettere brevemente su alcune implicazioni – per i Greci e per noi – di questa asserita naturalità delle *technai*.

Nella concezione moderna, 'natura' costituisce lo sfondo unitario e originario dal quale si stacca, e contro il quale si profila, ogni altra esperienza, definita come artificiale e sopraggiunta, – frutto cioè di elaborazione da parte degli uomini, sia pure lentissima, o inconsapevole. 'Natura' si contrappone così alla gamma infinita delle convenzioni fra gli uomini (dalle leggi agli innumerevoli patti personali); alla varietà delle istituzioni sociali di ogni tipo; alle numerose modalità di socializzazione che legano insieme gli individui; alla serie ininterrotta dei 'progressi' umani, ivi compreso il progresso tecnico. 'Natura' è cioè lo schermo iniziale su cui si proiettano, quasi per meglio coglierne l'essenza, gli incessanti distacchi dell'uomo da una condizione originaria.

²¹ *De victu* I. 18. 3. Questo passo, che pone in discussione l'ordine di precedenza modernamente accettato, fra *technai* e natura, ha suscitato perplessità. Koller (1954, p. 60) segnala qui un'interpolazione, vedendovi un'incongruenza rispetto alla tesi iniziale dell'autore (che sosterebbe un'imitazione generalizzata da parte delle *technai*; ma cfr. sopra, p. 232, nota 18). Joly (1967, p. 17, nota 1), per riportare il testo nella direzione che ci si aspetterebbe, lo corregge in modo da leggere «la musica imita la lingua che riconosce ecc.». Diller (1959, p. 53), pur mostrando l'implausibilità sul piano sintattico di inversioni siffatte, osserva però che «l'autore su questo punto non ha dato seguito al principio della mimesis in modo conforme alle proprie intenzioni iniziali». Ricordo comunque, senza approfondire il richiamo, che Aristotele affermava una certa innatezza della musica nell'uomo (*Poetica* 1448b20-22).

Questa concezione non è interamente moderna. Già i Greci conoscevano ed esploravano la contrapposizione fra esperienze costruite dall'uomo societario, ed esperienza originaria. La contrapposizione fra *phýsis* e *nómos*, fra la natura, da un lato, e la norma stabilita per convenzione, dall'altro (che abbiamo visto richiamata nel *De victu*), diventa luogo comune a partire dal V secolo, insieme con una serie di contrapposizioni che le fanno contorno²². Tuttavia, vi era un reame che si sottraeva a questa generale contrapposibilità a una natura originaria, – ed era appunto quello delle *technai*. Non che i Greci non istituissero fra queste due sfere raffronti e opposizioni (proprio in tal senso erano le fonti illustrate in questo paragrafo), ma il tono e gli argomenti con cui essi sono impostati e condotti, si è visto, è affatto singolare.

Se, per noi, l'esperienza tecnica non ha nulla da spartire con la natura, e anzi, rappresenta rispetto ad essa il momento di massima artificialità, e quindi di massima tensione oppositiva, un oggetto proiettabile sullo schermo della natura, per i Greci le *technai* erano uno schermo *contiguo* a quello naturale, a volte sovrappoventesi ad esso, a volte capace di fornire luce, in un gioco di affinità che oltrepassano la semplice metafora, all'adiacente mondo della natura. Se oggi parliamo, unidirezionalmente, di 'naturalità delle *technai*', i Greci avrebbero anche parlato di 'tecnica della natura'.

Questa persuasione derivava dal fatto (recepito nel presente modello) che le *technai*, al pari della natura, apparivano un'esperienza *originaria*. Tuttavia, l'atteggiamento di fondo nei loro confronti era ben diverso da quello rivolto alla natura. Il riconoscimento dell'originarietà delle *technai* si accompagnava alla consapevolezza che la Società aveva istituito un controllo sopra di esse, sempre rinnovato sia nella fruizione utilitaristica dei loro prodotti, sia nella cautela e nell'ostilità attivata nei loro confronti.

Ciò non valeva nel caso della natura. Essa veniva magari opposta al *nómos*, si configurava cioè come un'entità contraddittoria rispetto al tessuto di convenzioni e leggi su cui poggia-

²² Così la contrapposizione 'natura-opinione' e 'natura-nome' (che articolano la già emersa contrapposizione fra essere e apparire; cfr. Heinemann, 1965, pp. 108-9); e quelle 'natura-apprendimento' e 'natura-esercizio' (*ibid.*, pp. 98-104), di cui ho mostrato altri aspetti nel cap. VI.

va la Società: ma tale contrapposizione non aveva la stessa perentoria operatività di quella che aveva opposto (e continuava a opporre) la Società alle *technai*. In confronto all'opposizione Società-*technai*, la contrapposizione fra la Natura e le convenzioni societarie sembra nascere e dispiegarsi su di un incontrastato versante Societario: è più un modo (del resto, pacifico) della Società di riflettere su se stessa, auto-assegnandosi una cornice su cui meglio risaltare, che non la memoria inquieta di un effettivo conflitto. Sotto questo profilo, 'Natura' (ma non *techné*) era, per i Greci, una costruzione societaria.

3. *Le technai sono innate.*

La naturalità delle *technai* ha come importante corollario la loro innatezza a livello del singolo portatore¹.

Che significa parlare di *technai* innate? La riflessione sociologica moderna colloca l'intera esperienza tecnica non già sul versante delle qualità ascritte (per non parlare di qualità innate...) ma su quello delle qualità *conseguite* al termine di un processo societariamente controllabile². Nel modello delle origini qui ricostruito, viceversa, le *technai* appaiono come caratteristica innata nei loro portatori.

Innatezza delle *technai* significa che esse sono 'dono divino', con le stesse caratteristiche di necessità, per il relativo portatore, già viste per le *dynamis* (capp. IV e VI). Ciò vale non solo per *technai* (come quella del cantore) che anche oggi consideriamo, per la loro elevata espressività, frutto di ispirazione, ma per ogni *techné*, comprese quelle a contenuto più materiale-strumentale: anche il carpentiere agisce «per ispirazione [*hypothemosýneisin*] di Atena» (Il. 15.412).

¹ Ho inteso naturalità, ricordo, come originarietà rispetto alla Società, senza alcuna inferenza 'forte' sui reali rapporti fra *technai* e natura, in quanto non necessaria al presente modello. Similmente intendo per innatezza delle *technai* il loro emergere nei rispettivi portatori indipendentemente dall'operare di meccanismi di socializzazione societariamente apprezzabili. Come ho già segnalato, il processo attraverso il quale il singolo titolare di una *techné* ne diventa portatore non viene esaminato nel presente modello, che assume il possesso della *techné* come un dato di partenza.

² Nel linguaggio sociologico, ascrizione è una condizione in cui l'individuo si trova indipendentemente da suoi comportamenti o prestazioni; realizzazione/conseguimento è invece la condizione che è frutto di tali comportamenti.

In quanto dono divino e, cioè, in quanto esperienza originaria, ogni *techné* è per il suo portatore irrinunciabile. Come Paride né aveva scelto, né avrebbe potuto rifiutare la *dynamis* (o *techné*) della bellezza (Il. 3.64-66), così il portatore di una *techné* né l'ha scelta, né può rifiutarla. Questa inesorabilità della *techné* – quasi un destino scritto fin dall'inizio – discende ovviamente da quella connessione con la sfera dell'identità su cui sto insistendo. La fonte antica in cui ciò si coglie meglio è forse il *Prometeo* di Eschilo, dove la *techné* mostra, prima ancora delle pressioni societarie che la schiacciano, il carattere originario di una necessità interna che non può essere né elusa né revocata. Il metallurgo Efesto, incatenando Prometeo alla rupe, lamenta la propria *techné*, che imprigiona l'amico: «Oh, fosse mai toccata a qualcun altro!» (v. 48). È dagli sgherri di Zeus, è vero, che è venuto l'ordine, ma la sua esecuzione rivela in Efesto l'operare di una sorta di coazione auto-sorretta, che lo porta significativamente ad alternare, al compianto per Prometeo, osservazioni compiaciute sulla propria competenza e rapidità³.

Numerose testimonianze nello stesso senso si trovano nella favola esopica: già ne abbiamo visto in riferimento alle *dynamis*, e la distinzione *techné-dynamis* (così come la distinzione uomo-animale) appare nella favola esopica ancor meno cogente che altrove. Comunque, sono disponibili esempi che parlano più direttamente di *technai*. Così il lupo che sta per divorare un capretto rimasto isolato dal gregge, acconsente alla sua preghiera di suonare il flauto per onorarne la morte imminente; ma il suono richiama i cani da pastore, e il lupo, costretto a fuggire rinunciando al pasto, ammette di essersela meritata perché, «essendo macellaio, non dovevo imitare un flautista» (favola 108; vedi anche favola 282).

Ancor più di quella delle *dynamis*, l'irreversibilità delle *technai* poteva rappresentare un problema per la Società: attraverso di essa, infatti, veniva richiamato il loro carattere di esperienza originaria (= pre-societaria). Anche questo aspetto delle *technai* era dunque da ricondurre a controllo, trasfor-

³ «Si compie quest'opera, e non vanamente» (v. 57); «Tranne costui, nessuno si lamenterebbe a ragione di me» (v. 63); «Anche quest'opera è compiuta senza grande fatica» (v. 75). Nel lamentarsi per la sorte *toccatagli*, Efesto usa *lagcháno*: avere in sorte, ricevere come propria parte in una spartizione.

mandole, da condizione ascritta, a valenza piú o meno accessoria dell'individuo: a qualcosa che, appreso nella Società, può anche essere perso, – essendo tale perdita sintomo evidente di non-innatezza. Platone si occuperà a lungo del 'buon tecnico' che diventa un 'cattivo tecnico', e concluderà che il possesso di una *techné* non è irreversibile, ma si può perdere per il passare del tempo, per le fatiche, per la malattia, per la privazione del sapere determinata da un accidente qualsiasi (*Prot.* 345bc). Aristotele, pur con minore tensione normativa, ripeterà che si può perdere la propria *techné* «per dimenticanza, per qualche accidente o per il tempo» (*Metafisica* 1047a1).

Anche sul tema dell'innatezza delle *technai* mi sembra preferibile, anziché disperdermi su molte fonti, esaminarne piú approfonditamente due. La prima, brevissima, intestata a Empedocle, suona affermazione 'forte' di tale innatezza; la seconda, assai piú complessa, consiste in una ricostruzione della posizione platonica sul tema delle 'disposizioni naturali' verso una data *techné*. Anche su questo tema, come si vedrà, l'atteggiamento platonico è paradigmatico di quella contraddittorietà di fondo con cui i Greci si ponevano di fronte alle *technai*. Da un lato, egli nega che esse siano possedute per natura, e tende quindi a sottolineare il ruolo dell'insegnamento e dei meccanismi socializzatori della polis⁴; dall'altro, non solo riconosce (come moltissimi altri, del resto) l'esistenza di disposizioni naturali nell'individuo, ma attribuisce loro un peso così rilevante da indurre a chiedersi se l'innatezza delle *technai*, inizialmente esclusa, non finisca per rientrare sotto questa veste.

Cominciamo dalla posizione 'forte', quella di Empedocle: il quale, non solo condivideva la persuasione che le *technai* sono innate, ma – a quanto sembra – cercò anche di spiegare i meccanismi biologici di tale innatezza. Non ci è rimasto di lui, su questo tema specifico, alcun frammento, ma ne conosciamo la posizione attraverso alcuni passi del filosofo Teofrasto. Questi, dopo avere criticato Empedocle su di una serie di punti, sul tema di nostro interesse fa la seguente osservazione:

altrettanto strano è far risultare le *dynaméis* di ciascuno per mezzo della mescolanza del sangue nelle varie parti, come se la lingua fosse

⁴ L'alternativa 'per natura - per insegnamento', posta all'inizio del *Menone* (70a), è poi risolta, per quanto riguarda le *technai*, a favore dell'insegnamento (89a-d).

la causa dell'oratoria, o le mani dell'abilità artigiana, e non avessero invece il ruolo di strumento⁵.

Empedocle spiegava cioè l'innatezza delle singole *technai* attraverso il richiamo a caratteristiche biologico-costituzionali dei loro portatori: è la «mescolanza» del sangue in parti specifiche del corpo a determinare la vocazione *technica*, e quindi l'identità dell'individuo. Innatezza è qui intesa in senso profondo, il piú profondo consentito dalla strumentazione medico-fisiologica di allora, – nella piena fiducia in una traducibilità senza residui fra i dati 'biochimici' dell'individuo e la sua auto-presentazione⁶.

La diversità di disposizioni naturali per le diverse *technai*, in quanto diversità originaria fra gli uomini, è piú volte sottolineata da Platone. Eccone una formulazione generale:

... anzitutto, ciascuno di noi nasce per natura completamente diverso da ciascun altro, con differente disposizione [*phýsis*], chi per un compito, chi per un altro (*Rep.* 370ab; vedi anche 370c, 453b, ecc.).

Questa diversità originaria degli uomini, che si configura come attitudine differenziale alle diverse *technai*, è anche, per Platone, la diversità fondamentale tra gli uomini, – ed anzi, dal punto di vista della Città (vale a dire, della divisione del lavoro sociale), l'*unica* differenza veramente importante. Altre differenze fra gli uomini che non siano immediatamente significative in termini di esercizio di una *techné*, non gli interessano: neppure, come vedremo, differenze essenziali come quella fra uomo e donna⁷.

⁵ Teofrasto, allievo di Aristotele, alla morte del maestro ne diresse a lungo (322-287) la scuola. Il passo citato è tratto dal *De sensu* (1.24 = DK 31A86), e prosegue così: «Per cui piú opportuno sarebbe dare come causa la forma, anziché la mescolanza del sangue, che è del tutto irragionevole; e così stanno le cose anche riguardo agli altri esseri viventi». In questa critica, mi pare, la base costituzionale suggerita da Empedocle viene fortemente attenuata, ma non negata completamente.

⁶ Cambiano (1971, pp. 52-55) illustra bene il rapporto fra questa posizione di Empedocle e la sua teoria della conoscenza.

⁷ Anche il presente modello afferma che le principali diversità degli uomini passano attraverso le *technai*, e che la *techné* rappresenta, per ciascuno, il sentiero di attivazione e espressione della propria identità. La differenza rispetto alla posizione platonica è che *techné* viene intesa, in Platone, in senso altamente oggettivizzato, come corpus di conoscenze/attività omologato dalla polis e da es-

Il riconoscimento di questa diversità originaria di attitudini ha implicazioni operative immediate. Platone aggiunge subito dopo che la distribuzione dei compiti nella Società deve avvenire rispettando questa diversità di attitudini naturali: il singolo dovrà svolgere proprio quell'attività verso la quale le sue naturali inclinazioni lo indirizzano⁸.

Il peso che Platone attribuisce alle attitudini naturali è dunque altissimo: è la loro coincidenza con la distribuzione effettiva delle occupazioni a legittimare l'intero edificio della divisione del lavoro. Persino nella Città rigida e immutabile disegnata nella *Repubblica*, in cui, come si ricorderà, i discendenti delle tre classi 'biologicamente' differenziate (nella generazione di ciascuna sono mescolati, rispettivamente, oro, argento e ferro/bronzo) si inseriscono allo stesso livello occupato dai loro padri, vi è pur sempre uno spazio riconosciuto alle attitudini naturali. Se tra i figli dei guardiani vi sarà qualcuno che ha in sé bronzo e ferro, infatti, si dovrà «usare alla natura il riguardo dovutole, e respingerlo fra i *demiourgoi* e i contadini»; dovranno essere viceversa innalzati alla classe dei guardiani i bambini che, pur essendo nati da contadini o *demiourgoi*, abbiano in sé dell'oro (*Rep.* 415bc). Il riconoscimento, nel singolo, di una disposizione naturale diversa da quella del padre è dunque capace di sospendere i ferrei meccanismi di auto-riproduzione di queste classi.

Come si manifesta questa attitudine naturale, come è possibile determinarne la presenza negli individui? La risposta di Platone è di grande interesse:

Non era in questo senso che intendevi dire che una persona è naturalmente ben dotata [*eyphyé*] per una cosa, e un'altra mal dotata

sa previsto come ruolo, - vale a dire come nodo formale della rete di divisione del lavoro. Le *technai* sono cioè, in Platone, esperienze altamente socializzate e 'normalizzate', staccate dal soggetto, che può, al massimo, 'avere attitudine' per una di esse. Secondo il modello qui proposto, viceversa, le *technai* originarie 'coincidono' con i loro portatori, esprimendone la soggettività; il problema di una 'attitudine' a una *techné*, perciò, non ha nemmeno senso, visto che una *techné* - lungi dall'essere normativamente prevista in uno schema generale - non esiste indipendentemente dal suo portatore, attraverso il cui comportamento si esprime.

⁸ E dovrà svolgere quella sola attività. Cfr. *Rep.* 370b: «agirà meglio uno che eserciti da solo molte *technai*, o quando da solo ne eserciti una sola? Quando da solo ne eserciti una sola». Si tratta di una prescrizione su cui Platone insiste anche altrove (vedi *Rep.* 374a-e; *Leggi* 846de).

[*aphyé*], per questo, perché la prima apprende facilmente, la seconda con difficoltà? E l'una dopo poche lezioni è capace di scoperte che vanno assai al di là di ciò che ha appreso, l'altra, invece, pur avendo avuto modo di apprendere e di applicarsi molto, non trattiene nemmeno le nozioni apprese? E nell'una le funzioni del corpo sono ben subordinate al pensiero, nell'altra gli si oppongono? Esistono forse altri criteri che questi, per distinguere chi è naturalmente ben dotato nei singoli campi, e chi non lo è? (*Rep.* 455bc).

Platone suggerisce cioè due indicatori per scoprire la presenza di attitudini e disposizioni naturali: 1) il modo in cui l'apprendimento procede, e i risultati che dà, e 2) l'armonia fra la mente che progetta e dirige, e i gesti e i movimenti con cui il corpo l'asseconda. Certo, sono indicatori che emergono nel corso di un insegnamento, e nel fatto di porre l'insegnamento come sede di emergenza e banco di prova delle attitudini naturali è forse presente la preoccupazione di controllo sociale sulle *technai* e sulle Specializzazioni originarie che ho più volte segnalato; e tuttavia è anche presente, come spesso paradossalmente accade, un suo implicito, tendenziale svuotamento. È vero che il riconoscimento delle doti naturali può avvenire solo nel contesto (societariamente controllato) dell'insegnamento, ma, secondo l'immagine suggerita dallo stesso Platone, l'individuo ben dotato (nel mio modello: il portatore di *techné* non ancora riconosciuto) si libera assai presto dalle pastoie dell'insegnamento: in un'armonica fusione di gesti e di intenzioni immediatamente raggiunta, procede per conto proprio, curioso e capace di autonome scoperte (*heyretikós*; *Rep.* 455b7).

Non va poi dimenticato che la conoscenza, per Platone, è connessa alla reminiscenza, - che conoscere significa ricordare qualcosa di precedentemente conosciuto, o contemplato⁹. Un apprendimento ben riuscito finisce allora per essere la dimostrazione di una precedente conoscenza della cosa ora appresa. Anche sotto questo aspetto, dunque, l'apprendimento di una *techné* appare come il ripercorrere vocazioni personali. L'omologazione societaria delle buone attitudini finisce per rivelare l'esistenza di esperienze extra-societarie; un intervento diretto a indirizzare un individuo verso un'attività futura, diventa l'occasione per recuperare una passata (ma quando?) esperienza o contemplazione.

⁹ Sul punto rimando a Cambiano, 1971, pp. 146-54.

Dal punto di vista della Città, proprio questa differenza di attitudini fra gli individui, si è detto, costituisce la diversità piú importante. Ogni altro criterio di diversità, se non è apprezzabile dal punto di vista della collocazione degli individui nel quadro generale della divisione del lavoro sociale, è secondario, o irrilevante.

Cosí, è irrilevante (questo il primo esempio platonico) la differenza fra calvi e chiomati, a meno che non si scopra che essa riguarda, in realtà, la loro natura (che per Platone, ricordo, è qui natura tecnica): in tal caso, se i calvi facessero i calzolari, tale techne potrebbe venire interdotta ai chiomati, e cosí via. Egualmente irrilevante (ed ora l'esemplificazione si fa seria) la diversità fondamentale fra uomo e donna. Platone sostiene che non esistono disposizioni naturali legate al sesso; che, nonostante le ovvie differenze bio-fisiologiche fra uomini e donne, queste differenze non sono significative in termini di divisione del lavoro; che uomini e donne, dunque, possono attendere alle stesse occupazioni:

se la differenza fra di essi appare consistere in questo, che la femmina partorisce, e il maschio copre, diremo che non c'è alcuna ragione di concludere che, relativamente al nostro argomento, la donna differisca dall'uomo, - ma continueremo a credere che i nostri guardiani e le loro donne devono attendere alle stesse occupazioni¹⁰.

Il fatto di essere di sesso femminile, insiste Platone, non deve significare l'assegnazione automatica a certe occupazioni; vale anche per le donne - per ciascuna donna - la necessità di ricercarne le attitudini naturali:

... ci può essere una donna naturalmente portata alla medicina, e un'altra che non lo è; una naturalmente portata alla musica, e una che ne è aliena [...] una appassionata di ginnastica e di guerra, e un'altra che ne rifugge [...] allora c'è pure la donna atta alla guardia [della polis], e quella che non lo è (*Rep.* 455e-456a).

In conclusione, riservare alle donne un'unica, tradizionale occupazione, è «contro natura» (456c).

¹⁰ *Repubblica* 454de. Cfr. anche 455de: «Per le occupazioni su cui si basa la gestione della polis, non ve n'è alcuna che sia propria di una donna in quanto donna, né di un uomo in quanto uomo, ma le attitudini naturali sono egualmente disseminate nei due gruppi di esseri, e natura vuole che tutte le occupazioni siano accessibili alle donne, e tutte agli uomini, sebbene in tutte la donna sia piú debole dell'uomo».

Come si vede, il peso riconosciuto da Platone alle disposizioni naturali era tale da rovesciare barriere antichissime fra i due «gruppi di esseri»¹¹. Assai piú che il sesso, è la disposizione naturale a una data techne a costituire il criterio fondamentale in base al quale riconoscere diversità e somiglianze. Non sorprende quindi di leggere che, mentre uomini e donne atti alla stessa techne hanno la stessa natura, «un medico e un falegname hanno natura diversa» (*Rep.* 454d).

Un episodio del «mito di Er» che conclude la *Repubblica* (613e-619b), conferma la forza, e l'ineludibilità, di questo vincolo tecnico. Il mito racconta il giudizio delle anime dopo la morte, il loro premio o castigo, e, finalmente, la scelta che esse

¹¹ Anche questa particolare posizione conferma l'elevata consapevolezza platonica dei meccanismi sociologici di base. Includendo anche le donne nello schema 'riconoscimento di un'attitudine → assegnazione alla techne corrispondente', si accresce il grado di pervasività (e di riproducibilità) della divisione del lavoro instaurata, e si neutralizzano nel contempo diversità originarie (quella fra i sessi) potenzialmente antagonistiche rispetto alla Società; i due «gruppi di esseri» vengono infatti dispersi nel casellario (altamente societariato) delle technai. Platone recepisce qui, a livello di sistemazione teorica, uno schema societario di base: la frantumazione delle diversità originarie in disuguaglianze sociali, di piú agevole controllo. (Sul tema fondamentale del 'sesso' come diversità originaria - come techne? - non posso soffermarmi in questa sede). Vi sono naturalmente diverse emergenze di tale schema, in momenti storici diversi. Per esempio, Numa, il leggendario successore di Romolo, avrebbe diviso la popolazione di Roma in corporazioni di mestiere, proprio per spezzare una diversità di stirpi, originaria e antagonistica rispetto alla Città. Il passo di Plutarco relativo all'episodio è di tale lucidità sociologica, che lo riporto per intero, nonostante la lunghezza: «Ma di tutte le sue ideazioni politiche la piú ammirata è la suddivisione della popolazione in technai. La città sembrava consistere, come si è detto, dell'unione di due stirpi, ed essendo grande la diversità, e non intendendo in alcun modo unificarsi, né cancellare la diversità e la differenza [*beteróteta kái diaphorón*], ma continuando incessantemente negli urti e negli antagonismi fra le parti, - Numa, pensando che quando si vogliono mescolare sostanze per natura inconciliabili e rigide [*phýsei dysmeikta kái schlerá*] le si rompe in pezzettini e le si disperde, perché in piccole proporzioni aderiscono meglio fra loro, decise di ripartire l'intera popolazione in un numero maggiore di parti, introducendo cosí altre differenze, ma cancellando quella iniziale e fondamentale [*próten kái megálen*] col disperderla fra le minori». Naturalmente le technai in cui Numa divide la popolazione non sono le technai originarie, ma entità ben socializzate e controllate, come appare dal seguito del passo: «La divisione avvenne per technai: flautisti, orefici, carpentieri, tintori, cuoiai, conciatori, fabbri e vasai; le technai rimanenti le raccolse insieme, facendone di tutte un solo assieme (*sýstema*). A ogni genere assegnò convegni, adunanze e culti divini; cosí finalmente scomparve dalla città l'uso di dirsi e ritenersi chi Sabino chi Romano, chi suddito di Tazio e chi di Romolo; la divisione riuscì un armonioso amalgama [*eyarmostian kái anámeixin*] di tutti i cittadini» (*Numa* 17.1-4; sul tema vedi anche, piú frettolosamente, Aristotele, *Politica* 1319b19-27).

fanno di una vita futura, in vista di una reincarnazione. Tra le anime che scelgono, fra le diverse vite future disponibili, quella in cui reincarnarsi, vi è anche l'anima di Epeo. Figura proverbiale nell'antichità per la sua pochezza bellica (cap. IV, § 2), Epeo non è noto solo per le sue capacità pugilistiche: l'*Odissea* lo ricorda anche come costruttore del cavallo di legno, «con l'aiuto di Atena» (8.493, 11.523). Un portatore di *techne*, dunque, che significativamente, nel mito di Er, sceglie di reincarnarsi «nella natura di una donna *techniké*, esercitante una *techne*» (620c).

Non sappiamo se la scelta di Epeo riguardasse anche il sesso del portatore di *techne* in cui reincarnarsi, o se questo non piccolo particolare fosse indipendente dalla sua volontà, e legato alla disponibilità oggettiva di vite fra cui scegliere. Non sorprende in ogni caso che, nella sua apparizione platonica, un portatore di *techne* sia fedele alla propria natura *technica*, non a quella sessuale¹².

Platone ritorna con insistenza, nel mito di Er, sul fatto che sono le anime stesse a scegliersi la vita futura, la condizione, l'identità, insomma. In altri termini, non è un dio a stabilire chi saremo, a darci le *technai* e le *dynamis* onde ciascuno si caratterizza; ciò nasce invece da una scelta condotta sotto la precisa responsabilità di ciascuno¹³. Alle anime disposte in fila, prima di distribuire le sorti e i vari tipi di vita, un araldo divino annuncia solennemente:

Anime dall'effimera esistenza corporea, incomincia per voi un altro periodo di generazione mortale, preludio a nuova morte. Non sarà un demone a scegliere voi, ma sarete voi a sceglierli il demone. Il

¹² Se fosse qui operante il meccanismo di reincarnazione illustrato nel *Timeo*, il diventare donna da parte di Epeo potrebbe essere un fatto obbligato: infatti, quelli che nella prima generazione sono stati codardi (e sono vissuti nel dominio scatenato delle passioni) si mutarono in donna nella seconda (*Tim.* 42b, 90e). Nel *Timeo* viene tuttavia delineata una scala discendente uomo → donna → animale assente nel mito di Er, che insiste invece sulla libertà di scelta (617de) e sul fatto che non esiste una gerarchia di anime (618b). Viene inoltre precisato che le possibilità di scelta sono in numero superiore ai presenti, sicché anche gli ultimi possono avere una certa libertà (618a, 619b-e); del resto, Epeo non è stato fra gli ultimi a scegliere (620c). Credo, in conclusione, che Epeo abbia scelto liberamente la condizione femminile, – forse perché, esonerando dalla guerra, gli consentiva di non esibire il suo dono negativo.

¹³ Quello della libertà di scelta è principio centrale in Platone, e presente dai primi agli ultimi scritti; cfr. Untersteiner, 1966, p. 224.

primo che la sorte designi, scelga per primo la vita cui sarà poi necessariamente legato. La virtù non ha padroni: è onorandola o spregiandola che ciascuno ne avrà di più o di meno. La responsabilità (*aitía*) è di chi sceglie, il dio non è responsabile (*Rep.* 617de).

In quanto affermava che una *techné* poteva essere scelta, Platone doveva necessariamente ribadire la possibilità di scelta iniziale, da parte di ogni anima, della propria condizione. Nella stessa prospettiva, di rifiuto dell'ascrittività e privilegiamento della realizzazione e del merito, nessuno può dirsi padrone della virtù, ma se ne avrà per quel tanto che la si praticherà effettivamente. L'affermazione finale, che «il dio non è responsabile», conferma che la condizione in cui ciascuno si trova non va affatto vista come 'dono divino'. Ci troviamo qui di fronte ad una delle negazioni più drastiche di questa risalente persuasione¹⁴.

Tuttavia, con inimitabile tensione fra impulso normativo e fedeltà al reale, mentre proclamava questa libertà di scelta per le anime, Platone era consapevole che essa si rivelava poi astratta, che le anime, di fatto, non la praticavano. Questa contraddizione fra libertà (formale) e necessità (sostanziale) viene espressa, nel racconto del mito, con un misto di riprovazione e di commozione:

Diceva poi che era cosa degna da vedersi il modo in cui le singole anime sceglievano le loro vite. Spettacolo insieme compassionevole, ridicolo e meraviglioso! *la maggioranza sceglieva secondo le abitudini contratte nella vita precedente...* (*Rep.* 619e-620a).

La scelta della nuova vita, insomma, anziché fondare un nuovo ordine, è piuttosto una riconferma della vita precedente.

¹⁴ Consapevole di quanto tale persuasione fosse diffusa, Platone nel mito di Er cerca anche di spiegare perché si continui ad attribuire agli dèi la responsabilità della propria condizione. Ciò deriverebbe da una dimenticanza, in cui ogni anima incorre, di ciò che è realmente successo. Infatti (prosegue il mito di Er), dopo avere ricevuto la propria sorte, per tornare sulla terra le anime devono attraversare la deserta pianura del Lete (= Dimenticanza), «... in una tremenda calura e afa. Era una pianura priva d'alberi e di qualunque prodotto della terra. Al calare della sera, essi si accampavano sulla sponda del fiume Amelete (= Che non-si-dà-pensiero), la cui acqua non può essere contenuta da vaso alcuno. E tutti erano obbligati a berne una certa misura, ma chi non era frenato dall'intelligenza ne beveva più della misura. Via via che uno beveva, si scordava di tutto...» (*Rep.* 621ab). Con questa dimenticanza, che è insieme etero-indotta e originaria (e che, suggerisce Platone, può essere più o meno radicale), le anime ricominciano la nuova vita, pronte ad incolpare il dio della loro condizione.

te, – così come l'insegnamento/apprendimento di una *techné*, pur essendo occasione per formulare ex novo una traiettoria societaria, finisce per recuperare una traiettoria personale e originaria. In tutta la riflessione platonica sulle *technai*, del resto, il Nuovo Ordine, persino nella sua modalità più auto-assertiva, quella della 'scelta', fatica a liberarsi dall'Ordine arcaico, quello della 'necessità'.

Il mito di Er contiene molti esempi di scelta, che è interessante prendere in considerazione. Vengono ricordati i cantori Orfeo e Tamiri, che scelgono la vita, rispettivamente, di un cigno e di un usignolo; nel contempo, un cigno e altri animali canori scelgono vite umane (presumibilmente, di cantori). Gli eroi Aiace e Agamennone scelgono la natura, rispettivamente, di un leone e di un'aquila. Epeo (come già visto) sceglie la natura di una donna portatrice di *techné*, mentre la veloce Atalanta sceglie la vita di un atleta destinato a grandi onori. E ancora: l'anima di Tersite «suscitatore di risa» penetra nella natura di una scimmia¹⁵.

Tutte queste reincarnazioni seguono uno schema comune: in ognuna viene trasgredito un importante parametro di identità, mentre un altro viene confermato. Epeo e Atalanta scavalcano la propria precedente identità sessuale: il primo diventa una donna *techniké*, la seconda, un atleta destinato a molti onori; ma, per entrambi, la stessa scelta che ne nega l'identità sessuale, ne conferma anche l'identità tecnica.

Ancor più radicale la scelta dei cantori Orfeo e Tamiri, degli eroi Aiace e Agamennone, e del vilipeso Tersite: l'identità elusa è quella umana, – l'identità confermata, anche qui, è quella tecnica. È importante notare che l'elusione dell'identità umana

¹⁵ Di Epeo si sono già visti i dati principali. Tersite è noto soprattutto per la raffigurazione omerica, in cui appare debole e deforme, maltrattato e odiato da tutti, «che molte parole sapeva in cuore, ma a caso, | vane, non ordinate, per sparlar dei re» (*Il.* 2. 213-14). Atalanta è un'eroina velocissima nella corsa, che promise di sposare chi fosse riuscito a batterla in tale attività; i perdenti sarebbero stati uccisi. Il concorrente Ippomene, durante la corsa, lasciò intenzionalmente cadere le mele d'oro delle Esperidi che gli erano state date da Afrodite: Atalanta, vinta dalla loro bellezza, si fermò per raccogliercle e risultò sconfitta. È appunto a questa vicenda (e alla caratterizzazione velocità + irriflessione che ne emerge) che fa riferimento il passo platonico: passando in rassegna le vite tra cui scegliere, «Atalanta, come aveva scorto grandi onori riservati a un atleta, non era stata capace di passare oltre e lì aveva raccolti...» (*Rep.* 620b).

viene perseguita intenzionalmente¹⁶, così come è intenzionale, naturalmente, la continuità fra la precedente identità tecnica e la *dynamis* che caratterizza l'animale in cui vanno a incarnarsi.

Se si considera la radicalità di questi mutamenti, occorre riconoscere che, per certi aspetti, le anime godevano effettivamente di un'elevata libertà di scelta. In tale scelta esse possono oltrepassare, da una vita all'altra, confini di identità così importanti come quelli che separano un 'essere umano' da un 'animale', un 'uomo' da una 'donna'. Resta invece ineludibile, come si è visto, l'identità tecnica: alla propria *techné* precedente, sia essa gradita, o dolorosa, le anime restano fedeli. Con ciò Platone esplora un risvolto dell'innatezza altrettanto profondo di quello, biologico, illustrato da Empedocle. Rispetto a tale innatezza, confini e discriminanti ritenuti innati e naturali (il confine uomo/donna, quello uomo/animale) appaiono opzionali, – accessibili comunque, in qualche misura, a ispirazioni individuali dettate da vicende societarie; inaccessibile invece il confine delle *technai*.

4. Le *technai* sono razionali?

La riflessione sulla naturalità e sull'innatezza delle *technai* sin qui condotta è andata nel contempo sfumando ogni ele-

¹⁶ In tre casi, tale intenzionalità è segnalata esplicitamente dal mito. Per Orfeo, si afferma che «non voleva nascere da grembo di donna per l'odio che nutriva verso il sesso femminile che aveva cagionato la sua morte» (*Rep.* 620a). Aiace «rifuggiva dal diventare uomo ricordandosi del giudizio relativo alle armi» (620b: si riferisce al giudizio in cui le armi di Achille vennero assegnate non ad Aiace, ma a Odisseo, ritenuto più meritevole). Infine la scelta di Agamennone è dovuta a «ostilità verso il genere umano dovuta alle sofferenze patite» (620b). Quanto a Tamiri, il suo 'contenzioso' più noto non è con gli uomini, ma con le Muse, che l'avrebbero accecato per la sua vanteria di essere assai migliore cantore. Circa Tersite, finalmente, il suo parlare-contro non era socialmente gradito: è probabile quindi che anch'egli intendesse ricominciare in un ambito completamente diverso, quello animale, sia pure conservando la stessa caratterizzazione, espressa attraverso la 'malignità' della scimmia. L'immagine scimmiesca di Tersite era assai diffusa nella cultura greca (vedi Rankin, 1972, pp. 38, nota 1; 58), e pressoché generale il disfavore nei suoi confronti (che Platone rispecchia anche nelle scelte lessicali: Tersite *indossa* (*endyoménen*) il corpo scimmiesco come una veste; lo stesso verbo compare anche altrove, in riferimento a «uomini spregevoli che si reincarnano in animali»; cfr. Untersteiner, 1966, p. 244, nota 159). Si noterà insomma come Platone, nell'illustrare la dialettica 'natura tecnica irrinunciabile / altre nature rinunciabili', utilizzi senza modificazioni dati e immagini correnti nella cultura greca.

mento di distinguibilità fra *technai* e *dynameis*. Resta ancora da considerare, prima di una completa assimilazione (ai fini del presente modello, ripeto), un ultimo elemento. Ci si può chiedere, cioè, se le *technai* non si distinguano dalle *dynameis* per il fatto di comportare, nel loro esercizio, una razionalità superiore rispetto a quella presente nell'esercizio di una *dynamis*.

Una convinzione in tal senso è del resto assai diffusa. Come dice Marx in un passo famoso,

il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'idea del lavoratore, che quindi era già presente idealmente...¹

Marx sembra qui usare come criterio di distinzione fra la *techne* dell'architetto e la *dynamis* dell'ape proprio uno schema di razionalità, articolato sulle fasi progetto-attuazione. La sua posizione, come vedremo, non è nuova, ma riecheggia affermazioni ripetute innumerevoli volte, dall'antichità a oggi. Esse hanno in comune il fatto di assumere come parametro di 'razionalità' i processi cognitivo-decisionali dell'uomo, e di proiettarli su altri ambiti. In tal modo la distinzione fra *technai* e *dynameis* (sotto il profilo della razionalità, o di qualsivoglia criterio) non è che un corollario di una previa distinzione fra due tipi di attore, quello umano e quello animale.

Non mi propongo tuttavia di indagare se davvero l'esercizio di una *dynamis* avvenga al di fuori di ogni progettualità, razionalità ecc., ma anzi, porre il problema inverso, se cioè possa davvero parlarsi di progettualità, razionalità ecc. per le *technai*. Le *technai*, sono razionali?

La domanda appare sulle prime ingiustificata. Sono così numerosi, nelle fonti antiche, i riferimenti a uno schema razionale attivato nell'esperienza tecnica, che tale razionalità parrebbe confermata al di là di ogni dubbio. Tuttavia, il modello qui illustrato, mostrando che le *technai* furono oggetto di controllo

¹ Marx, *Das Kapital*, vol. I (1867), trad. it. *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1956, I, sez. III, cap. 5, p. 196. Marx precisa tuttavia di non occuparsi «delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e istintivo», e di riferirsi esclusivamente al lavoratore (e all'ape, vorrei aggiungere...) della società capitalistica.

sociale (e quindi che, sul piano della riflessione teorica, esse vennero fatte segno più a prescrizioni normative che non a neutrali analisi descrittive), autorizza a chiedersi se anche in tema di razionalità delle *technai* non sia operante lo stesso schema. In che misura l'affermazione, spesso ripetuta, di una razionalità delle *technai*, descrive quanto effettivamente avviene nell'esperienza delle *technai* (che sono inoltre, non si dimentichi, le *technai* 'ufficiali'), e in che misura è invece espressione di un modello normativo imposto ai loro portatori?

È questo il tema del paragrafo, in vista del quale prenderò in esame due posizioni particolarmente significative, quella platonica e quella degli Stoici. Il tema stesso andrebbe poi sviluppato illustrando testimonianze di non-razionalità delle *technai*: ciò verrà iniziato in questo paragrafo, e portato a compimento in un contesto più ampio (cap. XI).

L'immagine che Platone dà della *techne* è investita della più alta razionalità², che rappresenta la confluenza di due motivi operanti a livelli diversi. Un primo livello, di tipo 'architettonico', si esprime nel requisito che tutte le parti, principali e secondarie, dell'oggetto o della prestazione tecnica, siano orientate in funzione di un tutto, vale a dire, perfettamente integrate fra loro. Un secondo livello è più strettamente procedurale: la razionalità discende dal fatto che ogni *demiourgós*, nel produrre un oggetto, guardi all'*Idea* di tale oggetto: il medico, all'*Idea* della salute; il fabbricante di spole, all'*Idea* di spola; il tessitore, all'*Idea* del tessere, e così via. La conformità del proprio oggetto/prestazione a tale modello ideale, e, prima ancora, il fatto stesso di contemplare fissamente tale idea, e di attenersi, imprime una razionalità al procedere del *demiourgós*³.

Vediamo più analiticamente questi due motivi. Il primo –

² Ciò non è in contraddizione col fatto che, nel contempo, prosegue in Platone e nei diversi autori, sia pure con modalità diverse, quella svalutazione del sapere tecnico rispetto a modalità conoscitive più astratte e generali, che percorre tutta l'esperienza greca (cfr. cap. I, § 1).

³ Gli stessi criteri caratterizzano, nel *Timeo*, il demiurgo divino impegnato nella creazione del mondo: integrazione delle parti in funzione di un tutto (*Tim.* 30a-d, 31c-32a, 32c-33a, 34c, 90c), e aderenza a un modello ideale (28ab, 29a). È ovvio che la presenza di questo eccezionale modello, che agisce in piena razionalità, assicura ai suoi modesti epigoni terreni che seguano gli stessi criteri, un riflesso della stessa caratteristica (*Tim.* 24c; *Sofista* 265c, e).

quello dell'integrazione delle parti in vista di un tutto – si legge assai chiaramente in un passo delle *Leggi*:

ogni medico, ogni *demiourgós* ben addentro nella sua *techne* compie ogni cosa in funzione del tutto, – e la parte (che tende al massimo bene comune) la porta a compimento in funzione del tutto, non già il tutto in funzione della parte (903cd).

E ancora:

i *demiourgoi* tanto piú sono migliori, relativamente alle opere che loro competono, quanto piú con la stessa *techne* portano a compimento in modo accurato e definitivo sia gli aspetti grandi che quelli piccoli⁴.

Ci si può chiedere perché Platone insista così lungamente su di un aspetto della prestazione tecnica che oggi appare ovvio: che la parte debba essere subordinata al tutto. Al pari di ogni prescrizione, anche questa induce a congetturare sulla condizione negativamente sanzionata, – quella di *demiourgoi* che portano a compimento la parte dimenticandosi del tutto, o che dedicano cura e attenzione smisurate agli aspetti piccoli rispetto a quelli grandi. Di qui una serie di riflessioni sull'oggetto tecnico: che significano, in tale oggetto, 'parte' e 'tutto', aspetti 'piccoli' e 'grandi'? Sono tali oggettivamente, o sono qualificazioni sopraggiunte? In altri termini, i possibili modi di esistenza 'interna' dell'oggetto tecnico, non sono altro che variazioni su di un unico modo razionale, che si imporrebbe a tutti, a Platone come ai *demiourgoi*, – o sono innumerevoli, in quanto legati alla specificità dei loro autori, e quello platonico (o quello societario, poco importa) non è che l'esito di una loro normalizzazione? Io credo che anche la *definizione* dell'oggetto tecnico, della prestazione tecnica, sia stata coinvolta in quel generale processo di trasformazione/omologazione cui vennero sottoposte le *technai*: la destinazione utilitaristica loro impartita, che trasformava il comportamento tecnico in 'prestazione', non poteva non incidere sull'oggetto (materiale o immateriale) che passava dal portatore all'utente.

A questa prospettiva possono forse ricondursi i passi platonici che antepongono, alla razionalità del produttore, quella

⁴ *Leggi* 902e; vedi anche 902d, 668d-669a; *Gorgia* 503d-504a; *Rep.* 420cd. Sul punto cfr. anche (ma con preoccupazioni diverse) Solmsen, 1963, pp. 480 sgg.

del consumatore. Il principio, generalissimo, è così enunciato (*Rep.* 601d):

virtú, bellezza, correttezza [*orthótes*] di ciascun manufatto [*skéyous*], di ciascun animale e di ciascuna azione non esistono se non in funzione dell'uso [*ou pros állo ti e ten chréian*] per cui ciascuno è fabbricato o nacque.

È allora il tessitore, insiste Platone esemplificativamente, che saprà sorvegliare il costruttore di spole, e giudicare se una spola è stata costruita bene; il citarista, nei confronti del costruttore di lire; il pilota, nei confronti del costruttore di navi⁵.

La razionalità dell'artefice non è allora, in fondo, che un riflesso della razionalità del 'processo produttivo' governato dalla divisione del lavoro⁶. In tale contesto, l'oggetto tecnico, o la prestazione tecnica, si profila come un (minuscolo) sistema altamente integrato, composto di parti di dignità diversa, la determinazione della quale non è piú lasciata al singolo portatore di *techne*. La subordinazione dei tecnici al *demos* passa cioè anche attraverso una scomposizione/ricomposizione normalizzata degli elementi dell'oggetto tecnico. Che vi fossero resistenze a questo processo, è rivelato indirettamente dallo stesso Platone: non tutti i *demiourgoi* attendevano a questi parametri, – bensí solo il *demiourgós* «migliore», quello «ben addentro nella sua *techne*» (*entechnos*; *Leggi* 903c6).

Il secondo fattore di razionalità (= conformità dell'oggetto e della prestazione tecnica a un'Idea) si legge anch'esso in numerosi passi. Eccone alcuni, famosi:

esistono molti letti e molti tavoli [...] però le idee relative a questi mobili sono soltanto due, una del letto e una del tavolo [...] E non siamo anche soliti dire che il *demiourgós* dell'uno e dell'altro di questi mobili guarda all'Idea per fare così l'uno i letti, l'altro i tavoli che usiamo, e lo stesso per gli altri oggetti? ma l'idea stessa non la costruisce nessun *demiourgós*... (*Rep.* 596b).

A che guarda il falegname quando fa la spola? non forse verso quel qualcosa che è atto per sua natura a tessere? [...] e se la spola,

⁵ Cfr. *Cratilo* 390b-d, *Politico* 308de, *Rep.* 601de.

⁶ Mannsperger, individuando la razionalità delle *technai* nel fatto di prendere in considerazione i bisogni degli uomini, le esigenze del processo tecnico, il tipo di richieste del committente, i materiali disponibili (1969, pp. 210-11), trascura invece l'intestatario reale della razionalità, – il sistema 'produttivo' complessivo.

nel farla, gli si spezzi, egli ne rifarà un'altra guardando alla spola che gli si è spezzata, o a quell'idea cui guardava anche prima, quando fece la spola che gli si spezzò? [...] e questa, non sarebbe la cosa più giusta chiamarla 'la spola in sé'? [...] orbene, se è vero che a tessere vesti o leggere o grosse o di lino o di lana, o di qualsiasi altra specie, bisogna fabbricare delle spole, bisogna pure che tutte queste spole abbiano l'idea della spola; e che quella particolare natura di spola che è risultata la migliore per ciascun tessuto, codesta natura il falegname deve renderla a ciascuna delle sue opere (*Cratilo* 389a-c).

L'Idea, nella prospettiva platonica, rappresenta il livello di realtà più degno, e insieme il massimo livello di razionalità: il fatto che, nel corso della propria prestazione, i portatori di *techne* guardino all'Idea, assicura al loro agire una razionalità, anche se, per così dire, riflessa. Che anche questo secondo motivo, come il primo, sia caratterizzato in termini più prescrittivi che descrittivi, mi sembra emergere dal tono del discorso: le spole si devono costruire non già guardando ad altre spole, bensì all'idea di spola, – così come il demiurgo divino ha creato il mondo non già guardando ad altri mondi, ma al modello eterno⁷.

Sono posizioni notissime agli studiosi, in connessione con le ricostruzioni della teoria platonica delle idee. Sono anche posizioni assai dibattute nell'antichità, soprattutto da parte di chi, nella stessa cerchia platonica, negava che la nozione di Idea fosse così liberamente frazionabile, e spendibile anche su oggetti minimi⁸. Ma, anche in questo caso, non è l'aspetto storico-filosofico della posizione platonica che qui interessa, bensì gli eventuali risvolti antropologici. In quest'ottica, ci si deve chiedere se questo procedere dell'artefice – divino o umano che sia – conforme a un'idea sia davvero e comunque una garanzia di razionalità, come sembra intendere Platone, o se non evochi invece, in una prospettiva psicologicamente più scaltrita, una conclusione opposta: quella di un'azione che ob-

bedisce non già a un disegno costruito inizialmente dall'attore in pienezza di controllo e di decisionalità, e verificato costantemente nel corso dell'esecuzione, bensì all'operare di un meccanismo interno all'attore, capace di produrre, senza alcuna 'creatività aggiunta' da parte di questi, oggetti/prestazioni qualitativamente perfetti, che l'attore si trova, alla fine, più che ad 'avere pensato', ad avere di fronte.

In altri termini, il buon *demiourgós*, che procede tenendo gli occhi fissi all'idea, è davvero un modello di razionalità, o non è, paradossalmente, sul piano psicologico e epistemologico, proprio l'inverso di tale razionalità? Proviamo, anche in questo caso, a immaginarci quelli che Platone sanzionerebbe come 'cattivi *demiurgoí*'. Il cattivo *demiourgós* è quello che procede tenendo d'occhio non già l'idea della spola, ma altre spole concrete, – persino quella, evidentemente imperfetta, che gli si è rotta poco prima. Nel suo agire, proprio perché bada a modelli empirici, il cattivo *demiourgós* è costretto a fare continui confronti, a effettuare valutazioni, a prendere misure, a impegnarsi frequentemente in controlli e verifiche, – a tenere conto, insomma, nel suo schema produttivo-espressivo, dei numerosi dati oggettivi imposti da una realtà esterna. Il lettore avrà già riconosciuto, a questo punto, il peso storico che ebbero cattivi *demiurgoí* come questi. È lungo le vie, largamente sperimentali, da essi percorse, che è andato elaborandosi il moderno pensiero scientifico-tecnico, ed è su questa sperimentazione di base che si sono fondati i criteri di razionalità che hanno finito per prevalere in tale ambito, – quelli in base ai quali affermiamo oggi che le tecniche sono razionali.

L'ottimo *demiourgós* platonico, viceversa, non si comporta affatto così: egli guarda all'Idea, e opera in presa diretta con essa. È un'immagine epistemologicamente paradossale, se si vuole nel contempo affermarvi la presenza di elementi razionali: non perché nell'operare 'guardando all'Idea' manchi una razionalità, – ma perché tale operare è, di fatto, difficile da distinguere dall'esperienza creativa di chi procede secondo modelli incorporati, assistiti da una coazione a ripetere che rende problematico, a qualsiasi osservatore, scoprirvi, nonché la 'razionalità', una semplice volontarietà.

E tuttavia, pur essendo epistemologicamente dubbia, l'immagine è antropologicamente persuasiva, e ricca di fascino: l'ottimo *demiourgós* platonico, anziché il più razionale, appare

⁷ Cfr. anche *Tim.* 28ab, *Eutifrone* 6e. Anche di fronte al mondo, infatti, ci si può chiedere «secondo quale modello il costruttore lo fabbricò: se secondo quello che è sempre nello stesso modo e il medesimo, o secondo un modello già generato. Se è bello questo mondo, e il *demiourgós* valente, è chiaro che guardò al modello eterno; se no – ciò che neppure è lecito dire – a quello generato. Ma è chiaro a tutti che guardò a quello eterno: perché il mondo è il più bello delle cose generate, e dio è l'ottimo degli autori. Il mondo così nato è stato fatto secondo un modello che si può apprendere con la ragione e con l'intelletto, e che è sempre nello stesso modo» (*Tim.* 29a).

⁸ Sul tema cfr. soprattutto Isnardi Parente, 1966, cap. 1.

piuttosto il piú involontario, il piú trasognato di tutti i costruttori; impegnato in un'esperienza che è completamente interna, egli sembra sfuggire a ogni controllo personale di realtà⁹. Vi sono, naturalmente, i controlli esterni:

per esempio, un flautista comunica [*exaggéllei*] al fabbricante di flauti i dati relativi ai flauti che gli servono nel suonare, e gli darà le direttive [*epitáxei*] su ciò che si deve fare, e quello gli obbedirà [*hyperetései*] [...] Il fabbricante sarà sempre in buona fede sulla perfezione o sull'imperfezione di un manufatto, si tratti pure del medesimo: ciò perché è a contatto con chi sa, ed è obbligato [*anagkazómenos*] a prestare ascolto a chi sa; invece l'utente ha scienza (*Rep.* 601d-602a).

Ancora una volta, dati socio-antropologici fanno irruzione in uno schema gnoseologico, - elementi originari vengono mirabilmente recuperati nella stessa costruzione teorica che li nega. Delle non-razionali *technai* originarie, della loro riluttante riconduzione ad una generale razionalità, riscontri importanti, seppure indiretti, emergono nell'ottimo *demiourgós* platonico.

La prospettiva filosofica in cui la nozione di *techné* appare massimamente connotata di razionalità è indubbiamente quella Stoica. Dal punto di vista di analisi come quelle condotte in questo libro, che tentano la ricostruzione di esperienze originarie sulla base di riemergenze e sopravvivenze, gli Stoici rappresentano un punto di svolta nel mondo antico: la memoria antropologica delle origini, presente lungo tutto l'arco dell'esperienza greca, proprio nella riflessione stoica segna il suo punto di maggior flessione; spunti e preoccupazioni antropologiche di tipo 'descrittivo' si affievoliscono e scompaiono (non certo in modo definitivo), lasciando il posto a schemi e ricostruzioni intensamente normative.

Ciò è particolarmente visibile nella sistemazione stoica del problema delle *technai*: il controllo teorico su di esse sembra ormai interamente acquisito, e la *techné* appare completamente decomponibile in elementi societariamente apprezzabili, senza residui sociologici inquietanti.

Non è allora un caso che l'immagine di *techné* proposta dagli Stoici insista piú di ogni altra sull'aspetto/requisito della razio-

⁹ È in questo contesto che va probabilmente riletto il passo aristotelico «Anche la *techné* non delibera...» di *Fis.* 199b28-32 (vedi sopra, p. 225).

nalità. Tale requisito risulta vistosamente presente nella piú nota definizione di *techné* elaborata dagli Stoici:

techné è un sistema [*système*] di percezioni fondate, esercitate tutte congiuntamente in vista di un fine utile fra quelli che si riferiscono alla vita¹⁰.

Un breve esame di questa definizione conferma che l'obiettivo principale è appunto la razionalizzazione delle *technai*.

Vi è anzitutto il requisito di una sistematicità integrata, almeno altrettanto spinta di quella che era già stata posta come requisito da Platone. Ciò emerge soprattutto dalla presentazione della *techné* come *système*, vale a dire, come entità complessa internamente organizzata. Come già in Platone, vengono anche qui negate le arcaiche *sophíai* (= sapienze) 'parziali', cognitivamente dissonanti al loro interno, o fra loro; ancor piú radicalmente che in Platone, l'oggetto tecnico si congeda da tutti i suoi innumerevoli modi di esistenza possibile per assumere, come modalità a norma, quella di sistema gerarchicamente integrato al proprio interno, con una divisione del lavoro fra le parti sottratta all'arbitrio del singolo prestatore.

È ovviamente necessario partire dagli aspetti gnoseologici di questa operazione¹¹, ma, anche qui, l'opzione gnoseologica cela un militante controllo sociale sulla realtà originaria delle *technai*. Non solo su questa, del resto, ma su tutte le sfere cui sia applicabile la nozione di *système*, che nella prospettiva stoica acquista il massimo di riproducibilità. E poiché essa si applica, preferenzialmente, alla Città, concepita come organismo, e all'universo, concepito come Città, il semplice fatto di considerare la *techné* come sistema la colloca a pieno titolo, in modo autorevolmente pacifico, e senza memoria di alcun conflitto, in un ordine superiore che è nel contempo civico e cosmico¹².

¹⁰ Tale definizione viene riportata, con significativa concordanza di termini, da numerosi autori (da Luciano a Galeno). Le testimonianze relative sono raccolte in *SVF*, I, n. 73; II, nn. 93-96.

¹¹ Sui quali cfr. Isnardi Parente: «La *techné* non può consistere in conoscenza sporadica e isolata, cosa già dai filosofi precedenti, da Aristotele soprattutto, messa in luce e chiarita, ma deve consistere in una capacità di comporre organicamente fra di loro, secondo un certo metodico piano d'insieme, conoscenze sperimentate e sicure» (1966, pp. 289-90). La stessa segnala opportunamente che «il carattere dominante della definizione è conoscitivo, gnoseologico» (p. 290; vedi anche p. 300).

¹² Sul cosmo come *système* si veda *SVF*, II, nn. 527-29, 638; sulla polis, II, n. 1130; III, n. 327 (cfr. in proposito Rolke, 1975, pp. 300-5). Da questa col-

Un secondo aspetto di razionalità richiamato da tale definizione attiene alle unità costitutive di una *techne*, vale a dire a quelle «percezioni fondate» (*katalépseis*) che dovranno essere organizzate in sistema. Si tratta degli elementi di base della *techne*, delle sue unità minime, e anch'esse devono essere investite di razionalità. Infatti, nella dottrina stoica, le *katalépseis* non sono semplici dati di percezione, ma «rappresentazioni percettive seguite da assenso, ossia una conoscenza sensibile oggettiva e sicura, cui la ragione consente»¹³. Come si vede, la razionalità della *techne* si esplica non solo nell'organizzazione – e nell'attivazione – sistematiche dei materiali-da-costruzione, ma si spinge fino a un preventivo controllo di idoneità di tali materiali: dovrà trattarsi di dati di percezione qualificati da uno status epistemologico certo, omologato da un *consenso*. Leggo in questo consenso, che convoglia l'idea di una pluralità di consenzienti, una dimensione, prima che epistemologica, politica¹⁴. Anche questo secondo aspetto di razionalità comporta dunque, attraverso il richiamo a una sorta di consensualità, un ulteriore elemento di controllo sulla soggettività delle *technai*¹⁵.

locazione civico-cosmica discendono effetti-di-riverbero analoghi a quelli che, nella prospettiva platonica, discendono sul demiurgo terreno dal razionalissimo demiurgo divino. Si noti poi (sempre analizzando la definizione di *techne* sopra riportata) che anche l'inciso secondo cui queste percezioni devono essere «esercitate tutte congiuntamente» (*syngegymnasménon*) insiste, attraverso il prefisso *syn-* ('con'), sulla loro *compresenza* necessaria.

¹³ Così Isnardi Parente, 1966, p. 289, con le preoccupazioni gnoseologiche sopra ricordate.

¹⁴ Penso qui al cosiddetto *argumentum e consensu omnium* (vale a dire, alla convalida di un determinato assunto ottenuta richiamando il fatto che tutti gli uomini concordano su di esso), e alla straordinaria estensione, e, anzi, alla rifondazione che tale *argumentum* conobbe presso gli Stoici (cfr. Schian, 1973, pp. 136, 137 nota 133, 151, ecc.). Vi è, dietro questo *argumentum*, una straordinaria tensione normativa: esso non va quindi confuso con la nozione, puramente descrittiva, di *communis opinio*; così Schian, p. 144, la quale, pur non interessata ai risvolti 'politici' di questa tematica, segnala giustamente che (quantomeno nel caposcuola stoico Crisippo) tale *argumentum* «non è, come per Aristotele, punto di partenza della ricerca, ma punto di partenza della dottrina. Non è solo un mezzo di prova, ma un mezzo di lotta» (p. 165).

¹⁵ Una seconda definizione stoica di *techne*, brevissima, va anch'essa nella stessa direzione. *Techne* sarebbe «abito/abitudine che procede secondo una determinata via» (*sch.* a Dionisio Trace = SVF, I, n. 72). Ma *héxis bodopoietiké* potrebbe anche tradursi come «abito che si costruisce una via» (così lo intende Quintiliano, *Institutiones oratoriae* 2.17.41). Si riferisca essa *a)* ad un agire sortito da un metodo, o *b)* ad un agire esso stesso produttore di un metodo, – le connotazioni razionali sono in tale definizione dominanti.

L'insistenza degli Stoici sul requisito di razionalità per la *techne*, diventa (alla luce del modello qui proposto) ancor più significativa quando si passi a considerare il loro atteggiamento di netta demarcazione fra l'uomo, essere dotato di ragione, e gli irragionevoli animali. Tornerò sul problema nel capitolo successivo, ma occorre già qui anticipare che, per effetto di tale demarcazione, la separazione fra *technai* 'umane' e *dynamis* 'animali' giunge alle sue espressioni più nette.

Un lungo passo dello stoico Filone di Alessandria (I secolo d. C.) riassume assai bene tale posizione:

Considera [...] le api e i ragni, e pensa se questi siano tessitori, e quelle creino il favo di miele, secondo un'operazione ingegnosa dell'arte [*artis industriam ingeniosam*] o, indipendentemente dalla ragione, per un'azione naturale [*absque ratione per actionem naturalem*]. Che certamente se di essi, a dire il vero, occorre ammirare la diligenza, essa tuttavia non discende da una disciplina [*disciplina*]. E in che modo infatti potrebbe essere una disciplina, se non è preceduta da una comprensione della scienza, che deve essere in principio delle arti? L'arte, infatti, è 'raccolta ordinata di concetti concordanti' [...].

Gli uccelli volano nell'aria, gli animali acquatici nuotano, quelli terrestri camminano. Ma questo avviene forse attraverso un impegno teorico [*per studium doctrinae*]? Niente affatto: ciascuno si comporta così ricordandosi della propria natura. Nello stesso modo le api senza alcuna dottrina ma in modo naturale realizzano il favo, e i ragni, quasi resisi edotti da se stessi, tramano la sottile elaborazione delle loro tele [...] Tali animali fanno tutte queste cose non per un pensiero previdente e una deliberazione, ma esprimono [*eliciunt*], dal modo stesso in cui sono costituiti, proprietà naturali secondo un operare irrevocabile¹⁶.

Api e ragni sono gli animali nei quali, per la complessità dei loro 'prodotti', la confusione fra *techne* e *dynamis* potrebbe apparire più forte: se si dimostra (così pensa Filone) che le loro at-

¹⁶ Filone, *De animalibus adversum Alexandrum*, ed. Aucher, p. 163 (= SVF, II, nn. 731, 732). Gli Stoici impostavano il problema obbedendo più a preoccupazioni etiche che di analisi psicologica, – con l'eccezione significativa di Poseidonio (I secolo): cfr. Pohlenz, 1941, pp. 2-3, 7 e *passim*. Si veda anche – in ispirazione posidoniana – questa suggestiva affermazione di Nemesio (IV secolo d. C.) che, rovesciando completamente il motivo della natura matrigna per l'uomo, benevola per gli animali, osserva: «Ma il demiurgo non li lasciò del tutto privi di soccorso e diede a ciascuno un'intelligenza fisica, non già logica, e in alcuni infuse anche accortezza, quasi come un simulacro di *techne* e un'ombra di logos [*hóspēr téchnes eikóna kái skían logikén*]» (*De natura hominis*, ed. Matthaei, p. 121, 4; vedi anche p. 118, 7). E, ancora, Plutarco: «... non prendono denaro a prestito le rondini, o le formiche, cui la natura non ha dato mani, *lógos*, *technai*...» (*De vitando aere alieno* 830BC).

tività caratterizzanti non sono razionali, bensì istintive (non sono *technai*, cioè, bensì *dynameis*), la stessa dimostrazione riuscirà agevolmente per ogni altro animale. Ma le argomentazioni di Filone, proprio come quelle di Marx richiamate a inizio paragrafo, sembrano piuttosto postulare quello che vorrebbero dimostrare: il fatto che gli animali non abbiano «dottrina», né «discipline» teoriche, né «comprensione della scienza, che deve essere il principio delle arti», non discende da un'analisi della 'intelligenza' animale, bensì dalla retro-proiezione normativa, sul versante animale, di parametri elaborati su di un versante umano.

Come si vede, l'uomo (ivi compreso l'uomo portatore di *techné*) arriva, con gli Stoici, al punto di maggiore distacco dalla natura. Con una nozione di *techné* interamente artificiale e convenzionale, è difficile trovare, nelle dottrine stoiche, tracce o indizi di quella 'naturalità delle *technai*' di cui esistono elementi così vistosi in Platone e Aristotele¹⁷. Persino l'elemento della «disposizione naturale» (attraverso il quale, come si è visto, Platone finiva per recuperare, dopo averla negata, la naturalità delle *technai*) risulta affievolito. Secondo gli Stoici, infatti, le *technai* non sono delle «disposizioni» (*diathéseis*), ma semplicemente degli abiti/abitudini (*héxeis*). Le disposizioni sono di intensità sempre eguale, osservano gli Stoici, mentre le *technai* possono variare di intensità, e cioè acquistarsi, affievolirsi, o perdersi. Solo le virtù, non già le *technai*, sono disposizioni, e affondano le loro radici nella natura¹⁸.

Con questa posizione, la *techné* appare un'entità oggettiva, esterna al suo portatore, ed anzi, completamente staccata da lui, – un'entità verso la quale si va non sulla spinta di disposizioni profonde, ma alla quale, semplicemente, ci si 'abituava' (anche se si tratterà di un abito radicato)¹⁹. Inutile aggiungere

¹⁷ In polemica con Aristotele (cfr. *Fis.* 199a9-15; sopra, p. 223), la dottrina stoica afferma che «i prodotti delle *technai* non si generano in maniera simile a quelli della natura. Le produzioni che derivano dalla natura sono formate e plasmate non alla superficie, ma attraverso tutti gli elementi, e ciò che sta all'interno viene elaborato alla perfezione fin nel profondo, mentre i prodotti della *techné* sono formati come succede per le statue; tutto ciò che sta al loro interno è informe». Così Alessandro di Afrodisia, *De mixtione*, p. 225, 18 Bruns (= *SVF*, II, n. 1044). Sul punto cfr. Isnardi Parente, 1966, pp. 305-6.

¹⁸ *SVF*, II, n. 393; III, n. 217.

¹⁹ La *techné* può diventare immutabile solo se confortata dalla virtù: *SVF*, III, n. 111.

che, per gli Stoici, le *technai* sono perfettamente insegnabili: del resto, la virtù stessa è insegnabile, anche se per la virtù è necessario il requisito di una buona disposizione iniziale (*euphyia*), – quello stesso che Platone richiedeva per l'insegnabilità delle *technai*.

La nozione di *techné* cui si attennero gli Stoici rappresenta dunque il congedo più radicale (quantomeno per la società antica) rispetto alla esperienza originaria di *techné* qual è ricostruita nel presente modello. *Techné* è per essi un'entità artificiale, altamente razionalizzata (con gli aspetti di convenzionalità sopra indicati), esterna rispetto al suo portatore, e obbediente a considerazioni di utilità²⁰. Difficile rintracciare, in tale concezione, memorie antropologiche originarie.

Sicché non appare particolarmente significativa – ai fini di un tale recupero – la dilatazione della nozione di *techné* operata dagli Stoici. Si è visto che tale nozione era andata sempre più restringendosi in senso 'lavoristico'. Con Platone, non era pensabile come *techné* un'attività collocantesi al di fuori della divisione del lavoro sociale, – non riconducibile cioè al Lavoro societariamente riconosciuto. Quanto ad Aristotele, aveva proseguito tale riduzione, sottolineando gli aspetti 'produttivi' (di beni e servizi) della nozione di *techné*²¹.

Con gli Stoici, in modo a prima vista paradossale, si ha un'inversione di tendenza, e la nozione di *techné* torna a rioccupare aree da cui era stata cacciata: non solo attività svolte in ambiti produttivi, ma anche in contesti decisamente immateriali, quali l'azione morale e l'attività intellettuale. Al livello più generale, si parla perfino di «*techné* relativa alla vita» (*perí ton bíon*), denotando così l'ottimale gestione complessiva della vita da parte del saggio.

Ma questo apparente recupero della *techné* originaria di *techné* cade quando si considerino i due pressanti requisiti,

²⁰ Sul requisito dell'utilità, esplicitamente previsto nella definizione stoica («... un fine di quelli utili alla vita...»), ma di emergenza ben più risalente, tornerò estesamente nel cap. XII, cercando di mostrare come neppure esso sia un 'dato osservabile' nelle *technai*, bensì un requisito normativamente imposto.

²¹ Secondo Isnardi Parente (1966, pp. 300-1), con Aristotele «il concetto e il termine di *techné* perdono [...] la genericità e ampiezza di accezione che li caratterizzava nella filosofia pre-aristotelica per assumerne uno ben delimitato e preciso che richiede a suo sfondo teorico una concezione della natura altrettanto precisa e delimitata». L'autrice parla conclusivamente di una «istituzionalizzazione» della nozione di *techné* operata da Aristotele.

della razionalità (che abbiamo visto) e dell'utilità (che vedremo). Non ogni traiettoria umana è *techné*, per gli Stoici, ma solo se ispirata a principi di razionalità che ne organizzino l'espressione in un procedere metodico²². È appunto su tale requisito che si consuma il maggiore distacco rispetto alla nozione originaria di *techné*.

Ho insistito sul carattere di 'requisito' della razionalità delle *technai* perché, come ogni prescrizione evoca proprio la fattispecie che è diretta a superare, tale requisito suggerisce già di per sé una non-razionalità delle *technai* originarie. Cercherò tuttavia di dare, di tale non-razionalità, un'illustrazione più diretta, sia in questa parte conclusiva del paragrafo, sia riprendendo il tema nei capitoli successivi (in particolare, il cap. XI). Rileggiamo alcuni passi omerici sulla 'navigazione' dei Feaci:

E dimmi la terra, il popolo tuo, la città,
sicché ti ci portino, mirandovi nell'anima, le navi.
Perché i Feaci non hanno nocchieri,
non ci sono timoni, come ne han le altre navi,
ma sanno da sole il pensiero e l'intendimento degli uomini,
e san le città e i pingui campi di tutti,
e l'abisso del mare velocissime passano,
di nebbia e nube fasciate; mai hanno paura
di subir danno o d'andare perdute. (Od. 8.555-63).

Dell'agili, rapide navi loro fidandosi,
l'abisso immenso traversano: questo a loro donò l'Enosictono.
Le loro navi sono rapide come l'ala e il pensiero. (7.34-36).

Mi pare di scorgere in questi versi un'esplicita, insistita esclusione di razionalità dalla *techné* feacia. Anzitutto, nell'assenza di nocchiero e di timone, – i due elementi che ricapitolano, a livello di strumento e di attore umano, i principi base di una guida razionale e programmata. (È appunto sul versante della razionalità che si colloca il loro impiego metaforico, diffusissimo nella cultura letteraria greca). L'assenza del nocchiero comporta inoltre un altro elemento significativo: una singolare mancanza di articolazione interna del gruppo dei Naviganti, che appare perciò non strutturato, 'indistinto' anche dal

²² Parallelemente a questa estensione di *techné*, l'aggettivo *technikós* viene a designare ogni procedere metodico e razionale, indipendentemente da precise implicazioni tecniche in senso stretto (cfr. Isnardi Parente, 1966, pp. 297-98 e *passim*).

punto di vista della divisione del lavoro. Nel rapporto uomo/nave, in cui si esprime così tanta parte della *techné* feacia, non vi è dunque, da parte dell'uomo, alcun conferimento di razionalità.

Sono le navi a conoscere «i pensieri e gli intendimenti degli uomini» (*noémata kái phrénas andrón*), – e con questa precisazione parrebbe loro poeticamente intestata una razionalità sostitutiva di quella umana, che è appena stata esclusa²³. Non è dalla terminologia usata, tuttavia, che si può riconoscere o escludere un'opzione di razionalità complessiva: sia *noéma* sia *phren* mescolano infatti intellettualità e sfera motivazionale, aspirazioni profonde e sensazione psico-fisica. Senza qui addentrarci nella problematica della terminologia 'intellettuale' omerica, il dato caratterizzante di queste navi, nella cui memoria, inspiegabilmente costituitasi, sono contenute «le città e i pingui campi di tutti», non sembra essere una valenza intellettuale, ma piuttosto un'intensa *pulsione alla Rapidità*²⁴.

Più volte definite «rapide», le navi feacie «l'abisso del mare velocissime passano»: questa velocità, su cui il poeta ritorna spesso, priva di qualsiasi implicazione commerciale, è invece spunto favoloso che, incurante di misurazione e verifiche, conferisce irrealità a spazi e percorsi²⁵. Anche la notazione immedia-

²³ Tale sembra l'interpretazione di Eustazio: «In questo modo ha il coraggio di spacciar frottole l'Alcinoo di Omero, da rendere le navi feacie non solo veri e propri esseri animati, ma anche spontaneamente dotate di ragione e intelligenti e ricche di cognizioni [*ellógous... émphronas... polyístorus*], dislocando meravigliosamente sulle navi la virtù degli esperti marinai» (1610.15).

²⁴ Oltre alle considerazioni che seguono nel testo, ricordo il verso sopra citato: «sicché ti ci portino, mirandovi nell'anima, le navi» (*tityskómenai phrésí*, 8.556). Eustazio così commenta: «ti ci accompagneranno le navi che sono da noi, indovinando nell'anima tale regione» (1610.14). Il *katástokasámenai* di Eustazio, dal duplice senso di 'congetturare/indovinare' e di 'prendere di mira/inseguire', esprime assai fedelmente l'analoga pregnanza dell'omerico *tityskómenai*, che non designa tanto un'attività intellettuale, quanto uno scagliarsi più o meno preceduto da istruttoria (il verbo è spesso usato per armi da lancio). Cfr. anche *sch. in Od.* 8.556.

²⁵ Commentando la mancanza di timone e nocchiero, osserva finemente uno scoliasta: «Con ciò è palese che viene dislocato questo vagare [*ektetópastai he pláne*]: per il fatto che le navi non abbisognano di nocchieri, ma sanno esse stesse navigare» (*sch. in Od.* 8.557 (T)). Si può ancora aggiungere che, nell'affermazione che le navi dei Feaci «sono rapide come l'ala e il pensiero, *noéma*» (7.36), *noéma* non richiama alcuna razionalità, ma concorre a esprimere la rapidità. Cfr. Eustazio, 1566.36; *sch. in Od.* 7.36 (BET), che ricorda il detto «vold via come il pensiero»; l'associazione pensiero-rapidità, diffusissima nella cultura greca, veniva fatta risalire a Talete (Diogene Laerzio, 1.35 = DK 11A1). Sulla velocità della navigazione feacia vedi ancora *Od.* 7.320-28.

tamente successiva, «di nebbia e nube fasciate» (*kekalymménai*), parla in questo senso, sia illustrando un aspetto della velocità sul mare, sia utilizzando sul versante anti-cognitivo della nebbia e delle nubi quella bipolarizzazione che Omero pratica altrettanto bene sul versante opposto, quello (cognitivo) della luce²⁶.

Mancanti di timone e nocchiero, rapide nel navigare, «di nebbia e nube fasciate», impegnate spesso in navigazioni notturne, sovente su rotte solo richiamate da un'oscura memoria: se tutto questo suggerirebbe prudenziali calcoli di razionalità, le navi feacie, invece «[...] mai hanno paura | di subir danno o d'andare perdute». E, anche in ciò, esse assomigliano ai Feaci, che «con esse superbi traversano il mare schiumoso»²⁷ e ne eguagliano la presentazione del sé, ricca di pulsioni estetiche ed etiche, totalmente incurante invece di considerazioni razionali.

Ho già mostrato (cap. IV, § 3) la 'gratuità' della navigazione feacia, che così drasticamente la oppone alla navigazione come *techné* societariamente riconosciuta. Anche per quanto riguarda il parametro della razionalità, la *techné* dei Feaci mostra quanto sia illusorio tracciare una linea continua fra esperienze tecniche originarie ed esperienze tecniche 'storiche', diversificandole solo in termini, pacifici, di progresso tecnico. È sotto il profilo sociologico, per la subordinazione ai requisiti di razionalità e utilità, che la *techné* primitiva dei Feaci subirà le maggiori trasformazioni. (Ciò non significa che da allora, e per sempre, non si verifichino anche in questo ambito irruzioni di 'primitività' da parte di singoli portatori).

Di questa opposizione fra le due Navigazioni appaiono del resto acutamente consapevoli gli stessi Feaci. Ho già illustrato (p. 133) l'episodio in cui il feace Eurialo, volendo offendere Odisseo, lo paragona a

uno che, frequentando nave multiremi,
capo di marinai che si danno al commercio,
tien memoria del carico e i viaggi sorveglia
e i guadagni rapaci...

(8.161-64).

²⁶ Eustazio vede invece in questo esser fasciate di nebbia e nubi una sorta di mascheramento che, impedendo di scorgere che è in atto una navigazione, è funzionale all'isolamento dei Feaci (1610.29).

²⁷ *Od.* 6.272. La voce tradotta con 'superbi', *agálomenoi*, suggerisce che le navi siano, per i Feaci, *agálmata*, vale a dire, 'splendore', 'ornamento', 'vanto', ma anche immagine oggetto di ammirazione e magari di venerazione. È una riflessione di Eustazio (1563.12).

Nell'espressione «frequentare una nave» (*nei thamízein*) ritroviamo, pur nella persistenza del vissuto feace di un rapporto alla pari fra nave e navigante, un'ironica genericità²⁸. Accompagnano questo capo marinai «che si danno al commercio»: così una traduzione felicemente riepilogativa (suggerita del resto dagli antichi commentatori), – ma, più letteralmente, il passo dice: «marinai che sono operatori/facitori [*prektéres*]»; è un'immagine svalutata a occhi feaci, che fa emergere per contrasto l'immagine positiva di marinai che non sono *prektéres*, che non fanno nulla se non navigare.

Ma è proprio sotto il segno della razionalità che si caratterizza il nuovo tipo di navigante illustrato da Eurialo: il ritratto è una singolare concentrazione di notazioni 'intellettuali'. Anzitutto, questo frequentatore di nave, in quanto guida/duce (*archós*) dei marinai, è l'esatto inverso di quella mancanza di nocchiero come mancanza di razionalità e di divisione gerarchica del lavoro che ho sopra segnalato. Egli «tiene memoria» (*mnémōn*) del carico, – operazione di profonda intellettualità, e non solo in un contesto orale come quello omerico; ancora, egli «sorveglia» (*epískopos*) i viaggi e i guadagni.

È un ritratto chiaramente negativo, che non va frainteso col leggerci un'aristocratica condanna della brama di denaro: al denaro, Eurialo e gli altri nobili Feaci sono infatti attentissimi. Il bersaglio è qui costituito dall'intellettualità/razionalità di questo complesso di operazioni richiesto dalla nuova Navigazione²⁹: essere guida, tenere memoria, sorvegliare, sono l'opposto della mancanza di «disciplina», di «dottrina» e di «impegno teorico» con cui i Feaci, insieme con le loro navi, praticano la propria *techné*. Potrebbe applicarsi loro, sotto questo aspetto, quanto lo stoico Filone, nel passo citato poco sopra, diceva di api e ragni, negandone la razionalità:

fanno tutte queste cose non per un pensiero previdente e una deliberazione, ma esprimono dal modo stesso in cui sono costituiti proprietà naturali secondo un operare irrevocabile...

²⁸ Vi è anche un'idea incoativa, nel senso di 'mettersi a frequentare', il che sposterebbe la navigazione di questo mercante nel campo delle doti apprese... Significativa la notazione di Eustazio: «Il *nei thamízein* è stata la base su cui i postomerici hanno parlato di "frequentare un maestro" e simili» (1590.2).

²⁹ Anche gli antichi commentatori insistono sull'aspetto 'intellettuale' delle preoccupazioni di cui si fa carico questo nuovo Navigante (cfr. *sch. in Od.* 8.163, specialmente EQ; Eustazio, 1590.6).

5. *Technai e dynameis*.

Allo stadio attuale di presentazione del modello, *technai* e *dynameis* si configurano dunque entrambe come Specializzazioni originarie, vale a dire, caratterizzazioni profonde che connotano i loro portatori. Diverse da uno all'altro, ciascuna di esse è fonte di identità, in modo ineludibile al rispettivo portatore, e inaccessibile, se non attraverso interventi di controllo e di contenimento, alle agenzie societarie.

Questa indistinzione fra le due esperienze è un corollario del modello qui proposto, che, in quanto modello sociologico, utilizza una strumentazione corrispondente, e lavora su fenomeni e meccanismi sostanziali e profondi, indipendentemente da riscontri formali, e persino dal grado di consapevolezza degli esseri che vi sono coinvolti. Dell'assimilazione *technai-dynameis* non ho quindi cercato prove di tipo filologico-linguistico, – né avrebbero avuto qui, nemmeno in piccola parte, il peso che loro spetta in indagini di altro tipo. Una ricerca su fenomeni è cosa diversa da una ricerca sui termini e le parole usate per coglierli, – e ciò è tanto più vero per temi conflittuali come le *technai* e le *dynameis*. Qui la divaricazione fra il fenomeno e la parola che dovrebbe designarlo è massima, e va forse considerata essa stessa, come ho già suggerito, un indicatore della conflittualità del tema.

Pur con queste premesse, può essere interessante segnalare che l'indistinzione fra *technai* e *dynameis* non è priva di riscontri nella pratica linguistica greca: diverse testimonianze riflettono, a livello linguistico, una sorta di 'confusione' fra di esse. Vediamo alcuni spunti.

Vi sono anzitutto i molti casi in cui *technai* viene usata per connotare attività e comportamenti di ingannatori, bugiardi, trasformisti, spergiuari, ladri (cap. I, § 5 e *passim*). Quest'uso di *technai*, che oggi definiremmo 'etico', le avvicina alle *dynameis*, anch'esse fortemente sollecitate sull'asse virtù/vizio.

Ma vi sono anche altri esempi, positivi. Celebrando un'aura vittoriosa ai giochi di Nemea (477 a. C.), Pindaro afferma (*Nemee* I.25-30):

le *technai* degli uni sono diverse da quelle degli altri:
bisogna, procedendo per vie diritte,

lottare secondo la propria natura.

La forza fisica si esprime con azioni,
il pensiero con consigli, per coloro
cui è innato prevedere il futuro.
O figlio di Agesidamo, per tua indole,
tu puoi servirti di questi e di quelle.

Come si vede, Pindaro chiama *technai* la forza fisica (*sthé-nos*) e una valenza intellettuale (*phren*), che non solo non hanno nulla di tecnico in senso stretto, ma assomigliano a *dynameis*. Del resto, la distinzione ha poco senso in Pindaro, che considera come categoria unica quella delle virtù naturali (o qualità innate), senza distinguere rispetto al loro contenuto. Nel passo citato (e altrove) *technai* non è traducibile se non come 'specializzazione originaria caratterizzante'¹.

Lo stesso uso (non di *téchne*, ma dell'omonimo – per Pindaro – *sophía*) si incontra in un passo della IX *Olimpica* (vv. 104-111) che ho già in parte esaminato a proposito della polemica pindarica contro le virtù apprese:

... Ci sono
strade che portano in là più di altre:
non tutti un medesimo impegno
ci nutrirà; le *sophíai*
sono impervie; offrendo questo cimento
grida a gran voce, e sicuro,
che in sorte divina quest'uomo nacque
forte di mani, destro di membra e di sguardo ardito...

dove la forza delle braccia, la destrezza fisica, lo sguardo ardito (che, naturalmente, sono doti innate) esemplificano le *sophíai*, vale a dire, le qualità tecniche accennate subito prima². Incuranti di contenuti 'tecnici' specifici, le Qualità pindariche ignorano altresì la distinzione fra *technai* e *dynamis*, ivi compreso il suo corollario più vistoso, – l'applicazione 'animale' delle *dynameis*³.

Ma anche in contesti di *technai* più lavoristici può riemergere

¹ Si noti che per ben due volte («... secondo la propria natura [...] cui è innato...») Pindaro trova modo di ribadire l'innatezza di queste *technai*.

² (Sull'equiparazione di *sophía* a *technai*, cfr. Gianotti, 1975, p. 89). Un altro esempio si legge in *Pitiche* I.42.

³ «La fulva volpe e i leoni ruggenti non mutino l'indole innata...» (*Olimpiche* II.19-20), si augura Pindaro, assimilando agevolmente *dynamis* animali alle virtù della stirpe dei signori di Locri qui celebrata. Altri esempi in *Pitiche* 2.77, *Istmiche* 4.45-47, ecc.

re una sovrapposizione. Nel libro I della sua opera, descrivendo le diverse classi in cui si divide l'Egitto, lo storico Diodoro viene a parlare dei pastori, dei contadini e dei technitai. Dopo avere insistito sull'alta competenza tecnica di tutti costoro, derivante dalla trasmissione ereditaria di tali professioni, lo storico si sofferma sugli allevatori di volatili da cortile, e ne descrive il comportamento tecnico. Diodoro è straordinariamente interessato a quella che oggi chiameremmo 'razionalizzazione dei metodi produttivi', e tuttavia il quadro risultante è intensamente naturalistico: è il quadro di un modo di vita globale nel quale, in assoluta con-fusione, la tecnicità di questi portatori si intreccia con l'espressione di qualità naturali affatto a-tecniche. Ecco il passo in esame (I. 74.3-5):

Lo stesso discorso vale anche per i pastori che, ricevendo la cura degli animali dai padri come per legge ereditaria, trascorrono il tempo della loro esistenza in una vita dedita all'allevamento [*en bioi ktenotróphoi*]; e se molte cose relative alla cura e alla nutrizione migliori del bestiame sono state loro trasmesse dagli antenati, non poche sono le cose che essi stessi vi aggiungono per loro conto, per il trasporto [*zélon*] che hanno verso queste cose; e la cosa più mirabile è questa, che, per la straordinaria sollecitudine [*hyperbolén tes spoudés*] che hanno verso queste cose, gli allevatori di galline e di oche, oltre alla riproduzione dei suddetti animali che, come presso tutti gli altri uomini, viene compiuta dalla natura⁴, mettono insieme essi stessi, per questa loro peculiare capacità tecnica [*philotechnías*], un numero inaudito di volatili. Infatti provvedono alla cova non per mezzo di volatili, ma essi stessi bizzarramente provvedendovi in prima persona, non sono inferiori, per intelligenza e capacità tecnica, all'operare della natura.

Le osservazioni di Diodoro sono tanto più preziose in quanto egli è evidentemente consapevole dell'importanza decisiva che ha l'apprendimento per le technai. Ma la straordinaria applicazione di questi allevatori, ripetutamente segnalata dallo storico, va oltre i normali meccanismi di apprendimento (persino di un apprendimento 'a immersione totale' qual è quello che avviene nella trasmissione ereditaria delle technai). Pur non perdendo di vista la produzione, Diodoro riesce a trasmetterci il senso di una techné che ha risvolti naturalistici assai vi-

⁴ Ma si potrebbe addirittura intendere: «... a differenza della riproduzione che di tali volatili presso tutti gli altri uomini viene compiuta dalla natura...»

vi (quasi una dynamis...), e in cui l'escogitazione tecnica, sorretta da una motivazione profonda e oscura⁵, si traduce in un vero e proprio modo di vita.

A questa circolarità fra technai e dynamis, fra mondo umano e mondo animale, concorrono anche i passi in cui, non solo la techné citata assomiglia molto a una dynamis, ma, per di più, il suo portatore non è un uomo, ma un animale. Il più noto è un passo della *Teogonia* in cui Esiodo illustra il terribile cane guardiano dell'inferno (vv. 769-73):

un cane terribile fa la guardia davanti alle porte;
spietato, possiede una techné malvagia: sebbene verso chi entra
dimeni la coda e entrambe le orecchie,
non lascia che dopo alcuno ne ritorni fuori, e aspettando al varco
divora chiunque riesca ad afferrare mentre esce dalle porte.

Ancora una volta, la techné illustrata in questi versi non ha alcun contenuto tecnico in senso stretto: anche qui, la sua traduzione più opportuna sarebbe 'specializzazione caratterizzante'. Il cane contemporaneamente festoso e feroce è portatore di un'identità complessa: con *téchné* il poeta (esprimendo ancora una volta la sua ostilità per tale esperienza) coglie il dispiegarsi di tale identità su versanti definitivamente contraddittori, e inspiegabili all'osservatore. Il legame di *téchné* con la sfera dell'identità e dell'autopresentazione non potrebbe essere più evidente. Finalmente, il fatto che portatore di questa techné sia un cane conferma ulteriormente l'assimilazione technai-dynamis⁶.

⁵ «... la cosa più mirabile [...] inaudito [...] bizzarramente...» Sono tematiche che ho già sviluppato in relazione alla techné di Euméo, e che riprenderò.

⁶ Questo cane portatore di techné è assai imbarazzante per chi ritiene che originariamente *téchné* significhi 'lavoro manuale'. Così Kube: «qui *téchné* è già così elaborato, come si incontrerà solo molto più tardi...» (1969, p. 19, nota 23). Kube si associa quindi alla proposta di alcuni studiosi (appoggiata tuttavia a considerazioni diverse) di considerare interpolati questi versi. Un esempio analogo, in un testo denso di spunti arcaicizzanti, si legge in Filostrato (II-III secolo d. C.), a proposito del contadino cultore della memoria di Palamede (ucciso per gli inganni di Odisseo; vedi cap. XI, § 6): «Aveva un cane che, per sua techné, faceva le feste e tendeva insidie agli uomini» (*Heroikos* 2. 111, 154.1 Kayser). Che non si tratti di un comportamento insegnatogli dal padrone, si ricava dalla reazione di questi: «Lo chiamava Odisseo, e questo Odisseo veniva bastonato in nome di Palamede, essendo costretto inoltre ad ascoltare mille insulti». Vedi anche Porfirio, *De abstinentia* 1. 15. 1, a proposito di animali carnivori portatori della techné della caccia.

In un altro passo, attribuito al poeta tragico Ione di Chio (v secolo) ritroviamo eguale problematica:

fra gli animali di terra, lodo quelle del leone,
piú che le misere technai del riccio,
che, quando avverte l'attacco di altri piú forti di lui,
come una palla, avvolgendo le spine tutt'attorno al corpo,
se ne sta lí, inaccessibile a morsi e colpi...

Anche la techne del riccio, come quella del cane infernale, ha senso solo in un'ottica di Specializzazione caratterizzante. Il comportamento del riccio è tecnico perché è determinante ai fini della sua identità, che da tale comportamento risulta improntata. È rinchiudendosi come una palla spinosa, e restando quieto di fronte agli assalti, che il riccio esercita la propria techne, la quale si esaurisce completamente in *episodi di auto-presentazione*. La tecnicità dell'intero contesto è poi confermata sia dal riferimento alla techne del leone (espresso dal pronome 'quelle', *tas*), sia dall'aggettivo *améchanos*, 'inaccessibile': esso denota la condizione di colui che non può essere vinto/persuasato/raggiunto attraverso *mechanái* (= escogitazioni, risorse), – altro termine appartenente all'area tecnica. Evidentemente, anche gli avversari del riccio si collocano in una sfera tecnica, anche se alle loro *mechanái* il riccio riesce a sottrarsi⁷.

Mi sono soffermato su questi esempi per mostrare che l'assimilazione technai-dynameis nemmeno linguisticamente è implausibile nella cultura greca, – ma, ripeto, è in forza di considerazioni sostanziali (e del modello che le organizza) che assommo tali esperienze, o (nei termini del mito del *Protagora*) esperienza prometeica e esperienza epimeteica.

Tale assimilazione vale tuttavia nel solo ambito del modello qui proposto: sarebbe scorretto volerla assolutizzare, presentandola come modalità di un paradigma pacificamente circolante a tutti i livelli (espressivi, simbolici, formali) dell'esperienza greca. Il paradigma cui essa ineriva fu infatti 'minorita-

⁷ Il frammento di Ione si legge in Snell, TGF, 19F38. Un'altra attribuzione di *mechanái* ad animali si legge in Erodoto (5. 111. 2). Il cavallo del comandante persiano Artibio ha la seguente *mechané*: «si erge ritto, e con le zampe e la bocca uccide colui contro il quale viene lanciato». Ma si tratta di un comportamento almeno in parte appreso.

rio': non nel senso di essere presente in poche coscienze individuali, – anzi; ma nel senso di essere negato quasi da tutte, riemergendo in modo occasionale, per momentanee cadute di tensione normativa (penso soprattutto a Esopo, ma anche, per esempio, ad alcuni lapsus aristotelici), o indiretto, nelle pieghe irrisolte del paradigma antagonistico (alcuni esempi platonici figurano in questo stesso capitolo). Non paradigma minoritario, dunque, ma paradigma nascosto, che è possibile ricostruire in via prevalentemente induttiva, utilizzando le tensioni presenti nelle fonti, – con l'obiettivo non di ridimensionare il paradigma vincente (anch'esso diffuso in tutte le coscienze), ma di contestarne l'originarietà.

Per quanto riguarda il mito del *Protagora*, parimenti, è indubbio che, accanto agli elementi di affinità e convergenza fra le due esperienze, epimeteica e prometeica, vi sono elementi di contrapposizione, o di diversità. È proprio a una di tali differenze che vorrei brevemente accennare, a chiusura del capitolo, senza tuttavia approfondirla, non ritenendola rilevante ai fini del modello.

Come si ricorderà, accanto alla bi-polarizzazione tradizionale, secondo cui Prometeo penserebbe prima, Epimeteo dopo, ho cercato di suggerirne un'altra: Prometeo è colui che pensa a favore, Epimeteo colui che pensa durante. Entrambe hanno tuttavia un elemento comune: esse segnalano (piú intensamente quella tradizionale) il diverso rapporto in cui le due esperienze si trovano *rispetto al tempo dell'azione*.

Il passo del racconto mitico in cui i due fratelli si rendono conto delle conseguenze del lapsus di Epimeteo mostra che, se entrambi sono in imbarazzo, Prometeo deve tuttavia fare i conti con un elemento in piú. Di Epimeteo viene detto che «gli rimaneva ancora da dotare il genere umano, e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo». La posizione di Prometeo, che pure contempla la stessa scena, appare molto piú drammatica: viene infatti aggiunta la notazione: «Era ormai imminente il giorno fatale, giorno in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce...»

Questa scadenza temporale è certo la scadenza di fondo, intorno alla quale è dinamicamente organizzata tutta la prima parte del mito. È tuttavia significativo che, finché ci si è occupati dell'azione epimeteica, non si sia fatto cenno a scadenze: nel suo agire bello, minuzioso e assorbente, Epimeteo sembra

poter usufruire di tutto il tempo che vuole. Solo quando entra in scena Prometeo, viene richiamata la scadenza temporale: solo nell'esperienza prometeica, cioè, il tempo sembra diventare una 'risorsa limitata'.

Finché ci si muove nella consueta interpretazione a livello psicologico (= Prometeo e Epimeteo rappresentano parti diverse della personalità umana), la spiegazione di questo diverso trattamento appare ovvia: infatti, la vigilanza sul tempo, e la stessa consapevolezza del tempo che passa, non sono egualmente presenti in tutte le parti della personalità. Sicché, in una lettura psicologica del mito, è come se Prometeo, e lo stesso narratore, ponessero in Epimeteo una parte di sé, - la parte che non deve preoccuparsi del tempo che passa. Si tratta di un'operazione psicologica abbastanza comune che (come ogni lettore del mito sperimenta) comporta, verso la parte così 'privilegiata', un misto di indulgenza protettiva e di punitività.

Ma la presente lettura, oltrepassando la dinamica fra parte prometeica e parte epimeteica della personalità, ha cercato di cogliere le entità e le esperienze antropologiche sottese a queste due figure mitiche. Ci si deve allora chiedere: 1) se questo diverso rapporto con il tempo dell'azione che nel *Protagora* caratterizza le due esperienze ostacoli l'assimilazione technai-dynameis, e 2) se esso emerga solo nel *Protagora*, o trovi conferma anche altrove. Brevemente, io penso (punto 2) che il problema non sia solo platonico, ma (punto 1) che non sia rilevante ai fini dell'assimilazione anzidetta. Le differenze temporali, cioè, qualunque esse siano, non vanno intestate, rispettivamente, alle technai e alle dynameis, ma sono loro trasversali. Prometeo e Epimeteo, in altri termini, non rappresentano qui, l'uno il genere umano, l'altro quello animale, ma due diverse modalità, *presenti in entrambi i generi*, di rapporto con il tempo dell'azione. Del resto, la stessa lettura socratica delle due figure (*Prot.* 361cd; cap. III, § 6) non assimila lo schema epimeteico a uno schema animale, contrapponendolo a uno umano impersonato da Prometeo (come faranno invece tardi interpreti come Proclo): entrambi gli schemi sono a riferimento umano, rappresentano cioè tipi diversi di uomini, diversamente graditi a Socrate perché diversamente orientati quanto al tempo dell'azione.

Le fonti più significative per approfondire questi due orientamenti sono forse Pindaro e soprattutto, come ho già sugge-

rito, Democrito. Molti frammenti democritei potrebbero essere agevolmente raccolti sotto l'intestazione 'Critica del tempo prometeico e del tempo epimeteico', - con più o meno esplicita contrapposizione di entrambi a uno schema temporale ritenuto da Democrito ottimale. Nel riflettere su tale schema, e la sua possibile ricostruzione, mi è parso che l'istruttoria dovrebbe essere, anche qui, un'indagine socio-antropologica (di socio-antropologia delle origini) sulla stessa nozione di 'tempo'. Le fonti antiche contengono innumerevoli riferimenti al tempo, vuoi espliciti, vuoi impliciti nel lessico usato, vuoi, finalmente, incorporati a livello morfologico-sintattico: da una prima esplorazione, queste fonti mi sono apparse così in linea con ideologie e corollari societari, da farmi pensare che anche la nozione di tempo sia stata riformulata non già come strumento descrittivo-neutrale, ma come categoria politica, in alcuni casi come categoria militante. È forse rispetto a questo tempo Societario che le modalità temporali epimeteica e prometeica, pur diverse tra di loro, appaiono entrambe devianti.

Il tema, meritevole di trattazione separata, non è dunque rilevante ai fini dell'asserita assimilazione fra technai e dynameis: se queste non differiscono da quelle per 'naturalità', o per razionalità, o per una diversa imputabilità a 'uomini' e 'animali', non differiscono nemmeno quanto al tempo dell'azione. Le differenze sono, se così si vuol dire, intra-gruppo: alcune technai (e alcune dynameis) sono connotate in senso epimeteico, altre in senso prometeico: comune a entrambe l'opposizione al Tempo della Città.

Capitolo ottavo

«Partecipi di sorte divina»

1. *Prometeo donatore della ragione?*

Nel capitolo precedente, discutendo l'assimilazione *technai-dynameis*, ho espresso più volte perplessità sulla bipolarizzazione tradizionale dei soggetti di tali dotazioni, gli 'uomini' e gli 'animali'. Problema antropologico fondamentale, riemergente in ogni cultura, il rapporto fra questi due gruppi influenza tematiche generali apparentemente assai lontane, come la concezione del mondo fisico e della Natura, o il vissuto della Società: non vi è forse problema di antropologia delle origini che possa prescindere dal modo in cui questa essenziale demarcazione è stata istituita.

Anche nel modello qui proposto essa ha un ruolo significativo: il distacco dagli animali rappresenta un momento fondamentale nel processo costitutivo della Società. Non perché, come afferma il mito, sia necessaria la Società per salvare gli uomini dagli attacchi degli animali, ma perché il distacco dagli animali è essenziale per la formazione del soggetto Societario. Il costituirsi della Società, infatti (come apparirà più analiticamente nei prossimi capitoli), ha come requisito, prima dell'aggregazione di individui già formati, *la trasformazione dei potenziali soggetti, in qualche modo radunati, in individui*. Quello che in ogni riflessione sulle origini viene assunto come punto di partenza (l'individuo, l'uomo, ecc.), è piuttosto il punto di arrivo di un'evoluzione travagliata e complessa, che passa anche attraverso la demarcazione fra uomini e animali (cfr. sopra, p. 117, nota 6). Tornerò in altra sede su tale evoluzione, e tale distacco: qui esso viene affrontato limitatamente agli spunti che il mito del *Protagora* solleva, e per quel tanto che è necessario per avviare a conclusione la presentazione del modello.

Rileggiamo il passo pertinente (322ab) che, nella sua versione tradizionale, dice così:

Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina, innanzitutto, per la sua parentela con il dio, unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi, e si mise a erigere altari e statue di dèi; poi, usando la tecnica, articolò ben presto la voce in parole e scoperse case, vesti, calzari, giacigli e il nutrimento che ci dà la terra. Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, perché non c'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle...

Il passo presenta numerosi problemi, resi più complessi da probabili interpolazioni inserite nel corso della tradizione manoscritta del testo platonico; a ciò si aggiungono i problemi indotti dalle interpretazioni tradizionali che su tale passo sono andate consolidandosi. Rimandando a dopo questi problemi, è già chiaro che il passo, a prima vista, è assai dissonante con l'analisi finora condotta. Nelle conclusioni di un'indistinguibilità delle dotazioni di partenza, *technai* e *dynameis*, era infatti contenuto il suggerimento di una indistinguibilità, o meglio, di un non interesse a distinguere fra i loro portatori in termini di uomo/animale. Infatti, che quella uomo/animale – comunque formulabile e generalizzabile – sia tra le diversità presenti nella condizione epimeteico-prometeica, non ne fa tuttavia un elemento più importante di altri. È la natura tecnica complessiva di un soggetto, espressa attraverso le *technai* o *dynameis* possedute, a conferire identità, – meno rilevante essendo, come si è visto, il confine uomo/animale. Come si concilia la condizione così ipotizzata, in cui la distinzione fra i due gruppi non è un problema, con la situazione dichiarata dal testo mitico, non solo di diversità fra di essi, ma antagonistica, e minacciosa per gli uomini, che correrebbero il rischio, se non si congregassero in Società, di perire a opera degli animali? e cosa significa il richiamo a una «sorte divina» di cui partecipa l'uomo, e a una connessa «parentela con il dio»?

In questa «sorte divina» toccata all'uomo, leggo un'ennesima riemersione della tematica antropologica del dono divino sopra ricostruita (capp. IV e VI). Avevo già segnalato come tale tematica fosse trascurata dagli studiosi, e indebitamente caricata in senso teologico. Anche per questo passo i commentatori leggono il divino non come una caratteristica della fonte, ma

come una qualità del dono, significativa della sua eminenza rispetto agli altri doni (come se qualsiasi *dynamis*, di qualunque contenuto, non fosse anch'essa 'sorte divina'). E cioè, il dono di Prometeo renderebbe l'uomo partecipe di sorte divina, e parente con il dio, perché ha per oggetto qualcosa che è condiviso dagli dèi (fuoco e *technai* sono infatti spettanza di Efesto e di Atena). Ma l'interpretazione dominante non si è fermata qui, e ha ulteriormente precisato questo elemento 'divino', vedendovi un richiamo a capacità spirituali-razionali dell'uomo, che lo differenziano dagli animali. Sicché il dono delle *technai* designerebbe in realtà il risultato finale di quello che è stato il vero dono fatto agli uomini, – il dono della ragione, del *lógos*. «Questo dono era il dono della ragione, che solo poteva consentire loro di sviluppare le arti, – e partecipare della ragione significa partecipare di una spettanza divina». Così un moderno studioso, riecheggiando del resto una lettura assai risalente: già secondo Teofrasto, infatti, Prometeo «per primo rese partecipi gli uomini della filosofia, donde poi si diffuse la storia [*mýthos*] che di fatto avesse dato il fuoco»¹. Da molto tempo, insomma, si vede nel fuoco di Prometeo un fuoco di altra natura, spirituale e razionale, che avrebbe costituito la scintilla di questo distacco, e avvicinato gli uomini alla divinità.

Se tale lettura fosse l'unica possibile, ne discenderebbero implicazioni assai pesanti per il modello qui proposto. Intanto, lo scavalco degli animali da parte degli uomini verrebbe ricondotto all'azione di Prometeo: il che, oltre a infrangere la solidarietà tra i due fratelli, sarebbe un recupero e un consolidamento della distinzione fra *technai* e *dynamis*, in cui le prime rappresenterebbero qualcosa di meno originario rispetto alle seconde, di non naturale, di sopraggiunto. Ancora: se il dono di Prometeo consistesse nel *lógos*, se il fuoco fosse cioè quello della ragione, ciò significherebbe che alle *technai* si arriva attraverso l'impiego della ragione: donde un'affermazione

¹ *Scholia in Apollonium Rhodium Vetera*, ed. Wendel, p. 212. La citazione moderna che precede è di Guthrie, 1957, p. 88 (vedi anche p. 141, nota 10). Gignon (1946, pp. 124-26) identifica il dono con il *lógos*, vedendo in esso il surrogato di doti che gli animali possiedono. Nestle vede nel dono «la scintilla prometeica della ragione, attraverso la quale l'uomo partecipa della natura divina» (1942, p. 283). Joos conclude che «nel possesso del *lógos* fin da Eraclito l'uomo aveva una "parentela con la divinità", e la sua forza misteriosa poteva veramente condurlo alla conoscenza della divinità» (1955, pp. 68-69).

di razionalità delle *technai* originarie, in contrasto con quanto proposto dal modello, che non scorge, nell'esperienza originaria delle *technai*, una razionalità superiore rispetto a quella presente nelle *dynamis*.

Un altro grosso problema è rappresentato dall'antagonismo uomini/animali, che il testo mitico dichiara, si è visto, originario. Io credo che su questo segmento del testo mitico gravi una ipotesi platonica (o meglio, riecheggiata da Platone) sulla supremazia dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi. Il principio della Scala degli Esseri è stato infatti introdotto in crescendo nel testo mitico: attraverso notazioni successive – da quella che gli uomini sono gli ultimi a venire alla luce, e a essere dotati, al lapsus epimeteico nei loro confronti, fino alla constatazione di un loro svantaggio rispetto agli animali – si è andata formando nel lettore un'aspettativa di risarcimento, che scatta più decisamente alla notizia che gli animali minacciano gli uomini di estinzione. In questo modo un antagonismo viene dichiarato originario, con conseguenze incalcolabili per ogni ricostruzione delle origini.

La posizione qui seguita è che tale antagonismo è stato un fatto nuovo, di cui occorre cercare le cause. È rispetto all'uomo animale, infatti (e cioè, all'uomo ricompreso nella distribuzione epimeteica), che l'uomo Societario si pone come ultimo arrivato, – come colui che, per avvicinarsi agli dèi, dovrà scavalcare gli 'animali' che lo hanno preceduto. In questa prospettiva, il preteso lapsus di Epimeteo, più che nel non dare nulla agli uomini, è forse consistito nel non dare loro nulla che ne assicurasse la supremazia rispetto alle altre stirpi (cfr. sopra, p. 106, nota 5). Infine: non sono le *technai*, intese come blocco, a istituire parentele divine, e a indurre il distacco dagli animali: esso è piuttosto dovuto a un altro elemento, enunciato nella lettera del mito come «altari e statue».

Per avviare tale dimostrazione occorre anzitutto indagare sul preteso dono del *lógos* che, sotto le vesti delle *technai* e del fuoco, Prometeo avrebbe elargito agli uomini. Un'intera serie di usi di questa nozione rivela in essa la presenza di significative tensioni antagonistiche, inspiegabili in una prospettiva di mera disputa gnoseologica. Non è infatti la portata epistemologica del *lógos* e di altre categorie cognitive che qui ci interessa: accostata da un punto di vista sociologico, vale a dire, ricer-

cando la costanza di meccanismi fondamentali, la riflessione epistemologica greca rivela spesso, in modo non secondario, preoccupazioni di consolidamento di valori e confini societari.

2. Il *lógos* e la Ragione societaria.

Uno degli esempi piú netti di saldatura fra le due problematiche, epistemologica e societaria, si osserva in Eraclito, – vale a dire, in una figura cui la tradizione storico-filosofica assegna una parte importante nel processo di costruzione e riconoscimento di nuove modalità conoscitive orientate verso una maggiore ‘razionalità’. È singolare che, sempre tradizionalmente, Eraclito venga presentato come personaggio appartato, alieno da preoccupazioni politiche e da impulsi partecipativi¹.

Due sono gli strumenti disponibili all'uomo per conoscere: le sensazioni e la ragione. Eraclito assegna risolutamente il primato alla seconda, tradizionalmente identificata con il *lógos*². Il *lógos* eracliteo, tuttavia, «non è un *lógos* qualunque, ma quello *comune e divino*», di cui è pervaso tutto l'ambiente che ci circonda (Eraclito ritiene infatti che «ciò che ci circonda è razionale [*logikón*] e intelligente»)³.

L'aggettivo ‘comune’ (*xynós, koinós*) ha un valore positivo, e strategico, per Eraclito, che gli contrappone negativamente la conoscenza ‘privata’ (*idios*), quella di cui è portatore il singolo in quanto singolo. Poiché tutto avviene per partecipazione al *lógos* «divino e comune»,

per quanto comparteciperemo [*koinónésomen*] del ricordo di quel *lógos*, saremo nel vero; per quanto invece ci comporteremo da privati [*idiásomen*], saremo nel falso.

¹ Una recente lettura eraclitea (Capizzi, 1979) rovescia completamente i termini, facendo di Eraclito un pensatore militante che antepone le preoccupazioni politiche a quelle di pura speculazione. La suggestiva interpretazione di Capizzi riguarda tuttavia il livello ‘partitico’ della partecipazione, anziché quello ‘societario’, di cui qui mi occupo.

² Il problema del significato del *lógos* di Eraclito (inteso, nella sua accezione minima, come semplice ‘discorso’; nella massima, come razionalità oggettiva inerente all'universo, della quale il *lógos* umano è partecipe: cfr. le rassegne di Zeller-Mondolfo I. IV, pp. 152-61 e Diano-Serra, 1980, pp. 90-104), filosoficamente essenziale, non è pregiudiziale all'analisi qui condotta.

³ La testimonianza è del medico e filosofo Sesto Empirico (II secolo d. C.), *Adversus mathematicos* 7.127 (= DK 22A16), cui appartiene anche la citazione che segue (7.133 = *ibid.*).

Questo *lógos* comune, tuttavia, non si identifica affatto con l'opinione che hanno i piú, la maggioranza⁴: a questa, per il solo fatto che è maggioranza, Eraclito non attribuisce alcun valore. I due frammenti che seguono sono assai eloquenti:

Uno è per me diecimila, se è il migliore (DK 22B49).

Perciò bisogna seguire ciò che è *xynós*, vale a dire ciò che è comune [*koinós*]: infatti il *xynós* è comune. Ma, benché il *lógos* sia *xynós*, i piú vivono secondo un loro privato [*idían*] pensiero⁵.

Eraclito è dunque ben lontano da computi di maggioranza, e dal chiamare ‘comune’ ciò che si attiene all'opinione della maggioranza. In altri termini, ‘comune’ non è una nozione descrittiva bensì, in qualche modo, deontologica: pur essendo accessibile a tutti, implica però, per chi vi aspiri, una certa tensione normativa⁶. Tant'è vero che, di fatto, solo pochi vi accedono, perché solo pochi si pongono in rapporto nel modo dovuto con il *lógos* comune e divino, – anche se l'insistenza di Eraclito lascia capire che tutti potrebbero e dovrebbero accedervi. Insomma, *lógos* comune significa quasi, per Eraclito, *lógos partecipato*, – con riferimento sia alla desiderata (e possibile) generalità di partecipazione, sia al coinvolgimento attivo che tale nozione presuppone nel soggetto che partecipa.

Leggo in questa complessa posizione eraclitea, al di là dei contenuti epistemologici, risonanze politiche sostanziali. Anzitutto: la contrapposizione fra ‘comune’ e ‘privato’, che viene così applicata alla sfera del conoscere, richiama l'analoga bipolarizzazione pubblico/privato ben nota all'esperienza societaria, – diretta anch'essa all'affermazione degli elementi comuni, e alla compressione di quelli privati.

⁴ Contrariamente a quanto sembra dire Sesto Empirico: «Ciò che appare a tutti in comune è degno di fede (poiché è appreso con il *lógos* che è comune e divino), mentre ciò che risulta ad uno soltanto non lo è, per la ragione contraria...» (*Adv. math.* 7.131 = DK 22A16; cfr. anche 7.134).

⁵ DK 22B2. Accanto a *koinós*, Eraclito usa la forma ionica *xynós*, compiacendosi evidentemente dell'assonanza di un termine a lui così gradito con *xynóoi* (= con ragione). Si veda anche il successivo fr. 114.

⁶ Sull'accessibilità a tutti, cfr. il fr. 116: «Ad ogni uomo è concesso conoscere se stesso ed essere saggio» (vedi anche fr. 113). Quanto alla tensione normativa di ‘comune’, che differenzia il *lógos koinós* dall'opinione comune, se ne ritroverà un esempio nella differenza stoica fra *consensus omnium* e *communis opinio* per gli Stoici (cfr. sopra p. 256, nota 14; vedi anche Schian, 1973, p. 151, nota 155).

Ma il retroterra politico della posizione epistemologica di Eraclito è ancora più vasto. Far parte della Società, per lui, non significa semplicemente esservi contenuti, ma comporta una posizione attiva di perseguimento degli interessi comuni, identificati nella legge della Città. Come la Società non si limita ad aggregare, ma trasforma normativamente il soggetto partecipante, così la conoscenza fondata sul *lógos* non consiste nell'opinione più diffusa, ma richiede una qualche partecipazione attiva per cogliere il *lógos* comune e divino che ci circonda.

Questa singolare omologia fra schemi epistemologici e schemi di adesione societaria emerge chiaramente nel seguente parallelo (fr. 114):

È necessario che coloro che parlano adoperando la mente [*xyn nóoi*] si basino su ciò che è comune a tutti [*xunói pánton*], come la città si basa sulla legge, e in modo ancor più saldo. E infatti tutte le leggi umane traggono alimento dall'unica legge divina, mentre [ciò che è comune] domina tanto quanto vuole, e basta a tutti, e ne avanza⁷.

Polis e conoscenza sono qui oggetto di un parallelo esplicito e profondo, che conferma i legami sopra segnalati. Non sto certo sostenendo che la dottrina eraclitea del *lógos* sia una riscrittura, in contesti gnoseologici, di schemi e meccanismi scoperti altrove; mi sembra tuttavia evidente la sua non-neutralità, e la sua connessione con fondamentali assunti societari, a partire da quello di una corretta qualificazione del soggetto partecipante.

Torniamo ora al tema specifico che qui ci interessa – la discriminazione fra uomini e animali – per mostrare il ruolo fondamentale giocato, all'interno di essa, dal *lógos* e da altre categorie cognitive (il problema, ancora una volta, non è ter-

⁷ Tutti i commentatori intendono la fine del passo come riferita alla legge divina, e traducono: «... giacché essa domina tanto quanto vuole, e basta per tutte le cose, e ne avanza». Ma l'inciso «... e in modo ancor più saldo» fa piuttosto pensare a un proseguimento del confronto fra *lógos* comune e legge divina. (A meno che, invece di leggere *kái polý ischyrotéros*, «e in modo ancor più saldo», non si legga *kái pólis ischyrotéros*, «e la città in modo più saldo»; che è appunto la lezione dei manoscritti: cfr. Stobeo, *Anthologium* III.1.179, ed. Hense p. 130, e Bollack-Wismann, 1972, p. 316). Il problema tuttavia non è sostanziale, non essendovi dubbi sul pensiero generale di Eraclito su questo punto (così Kirk, pur attenendosi alla traduzione comunemente accettata, nella parafrasi che ne dà (1954, p. 51) mostra di intendere secondo l'interpretazione qui seguita).

minologico). Un'attestazione significativa è rappresentata dalla posizione di Alcmeone (VI-V secolo). Secondo la testimonianza di Teofrasto,

Alcmeone afferma che l'uomo si distingue dagli altri animali perché egli solo capisce [*xyniesi*], mentre gli altri provano sensazioni, ma non capiscono.

L'affermazione che alla conoscenza intellettuale arriva solo l'uomo, mentre gli animali si fermano all'esperienza sensoriale, è tanto più significativa in un medico-naturalista che fu anche «il primo che osò intraprendere una dissezione»⁸.

Un filosofo del V secolo, Diogene di Apollonia, fondandosi su considerazioni che potremmo definire anatomico-istologiche, arrivava a conclusioni ancor più drastiche:

[Diogene] afferma che gli animali partecipano di intelligenza e di aria, ma che o per la densità [dei tessuti] o per l'abbondanza di umidità, né ragionano né provano sensazioni, e perciò, essendo stravolta la parte principale dell'anima loro, sono simili ai folli⁹.

La posizione di Diogene è particolarmente radicale, ma anche le voci più moderate, che riconoscono cioè una qualche capacità intellettuale agli animali, vengono da figure come Empedocle, Parmenide, Anassagora (V secolo) che, nello stesso tempo, contribuiscono in misura potente a una costruzione 'per livelli' dell'edificio della conoscenza, ponendo al vertice una conoscenza più razionale, e in secondo piano la conoscenza attraverso sensazioni, la sola che potrebbe venire riconosciuta agli

⁸ Quest'ultima testimonianza è di Calcidio (*in Timaeum*, ed. Wrobel p. 279 = DK 24A10), mentre la notazione di Teofrasto si legge in *De sensu* 25 (= DK 24A5). Il termine con cui in tale passo viene colta l'attività intellettuale dell'uomo (*xyniesi*) è forse significativo in questo contesto, per la presenza del prefisso *xyn-* (= con), che evoca un'operazione collettiva, e per ciò stesso politicamente apprezzabile. Ma è stato anche sostenuto che qui *xyn-* richiama non un'attività intellettuale svolta con altri, ma di collegamento di cose e oggetti fra di loro (Cancrini, 1970, pp. 21-22).

⁹ La testimonianza è di Aezio, ed. Diels, *Doxographi graeci* 5.20.5 (= DK 64A30). Secondo Teofrasto (*De sensu* 44 = DK 64A19), Diogene associava l'attività intellettuale alla respirazione di aria pura e secca: «... infatti l'umidità ostacola la mente [...] E una prova che l'umidità toglie la mente si ha in ciò, che gli altri animali sono inferiori all'uomo nell'intelligenza: essi infatti respirano l'aria che viene dalla terra, e hanno un cibo più umido...» E gli uccelli, verrebbe da obiettare? «Gli uccelli respirano sí aria pura, ma hanno una natura simile ai pesci, perché sono di carne dura e l'aria non può penetrare attraverso tutto il corpo, ma si ferma all'addome: perciò digeriscono rapidamente il cibo, ma sono privi di intelligenza [*áphron*]».

animali¹⁰. La sistemazione platonica (e quella aristotelica) di tale edificio approfondiranno ancora di più il solco fra la ragione umana e le sempre più deboli capacità spirituali-razionali degli animali, – finché, con gli Stoici, la distanza apparirà incolmabile. L'animale può arrivare alla percezione sensoriale, – solo l'uomo attinge al *lógos*, che lo congiunge con la divinità¹¹.

Non si tratta tuttavia di ricostruire genericamente i termini di una discriminazione già altre volte illustrata nella letteratura¹², ma di qualificare queste testimonianze di secondarizzazione animale in senso utile al modello. Paradigmatica a questo fine la posizione di Aristotele, che associa strettamente l'inferiorità intellettuale-spirituale degli animali alla loro deficienza politica. Il passo che segue si trova all'inizio della *Politica*, e fa seguito alla famosa affermazione che l'uomo è uno *zóion politikón*, un «essere politico» molto più di ogni altro animale:

... degli esseri viventi, solo l'uomo ha il logos. E, mentre la voce [*phoné*] indica ciò che è doloroso e ciò che è piacevole, e pertanto l'hanno anche gli altri animali... il logos invece è fatto per esprimere ciò che è utile e ciò che è dannoso, e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto. Questo infatti è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, – di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e di tutte le altre nozioni: la compartecipazione ad esse costituisce la famiglia e la polis (*Pol.* 1253a9-18).

All'affermazione iniziale che è il *lógos* a discriminare gli uomini dagli animali segue una nitida precisazione su cosa debba qui intendersi con tale termine¹³: *lógos* è parola/discorso, non

¹⁰ Secondo Aezio (4.5.12 = DK 31A96), «Parmenide, Empedocle e Democrito identificano mente e anima, sicché per essi non vi sarebbe alcun essere vivente privo di ragione [*lógon*]». Questa affermazione riguardava anche le piante, alle quali non solo Empedocle, ma anche Anassagora e Democrito avrebbero riconosciuto «intelletto e intelligenza» (pseudo-Aristotele, *De plantis* 815b16 = DK 31A70). Posizioni analoghe anche in Archelao, discepolo di Anassagora (DK 60A4 (6)).

¹¹ Sul punto cfr. Pohlenz, I, pp. 162 sgg., che segnala come gli Stoici spesso si preoccupassero, più che di approfondire la conoscenza della vita psichica dell'uomo e degli animali, di segnare i limiti fra di esse (p. 164). Le posizioni stoiche sugli animali sono raccolte in *SVF*, vol. II, nn. 714-37.

¹² Cfr. soprattutto Dickermann, 1909; Vegetti, 1979.

¹³ Nelle sue opere Aristotele utilizza l'intera gamma di significati di *lógos*. L'*Index Aristotelicus* (Bonitz, 1870) distribuisce le relative occorrenze in quattro classi: a) «*Vox, lingua, sermo*»; b) Nozioni e pensieri espressi con parola e discorso; c) Facoltà di pensare e ragionare; d) Rapporto matematico. (La b è classe modale).

già discorso generico, bensì *veicolo di pensiero e di valori*: bene e male, utile e dannoso, giusto e ingiusto. Senza ombra di retorica o casualità, l'elencazione coglie con precisione i valori pubblici più importanti; la capacità di distinguere i due poli di ciascuno, e di comunicarsi gli esiti di tale riflessione (attraverso il *lógos*, appunto), è una qualità societariamente apprezzabile e, anzi, un requisito societario. Dichiararne privi gli animali significa dunque sancirne l'esclusione dalla Società; significa dichiarare non-Società qualsiasi forma di socializzazione 'animale'¹⁴.

Ho anticipato la testimonianza aristotelica perché la tematica qui discussa vi appare nel modo più nitido; ma Aristotele non fa che dare sistemazione a una persuasione risalente, e largamente diffusa. Analoga attestazione, su di un versante ancor più decisamente politico, era già presente nel *Menesseno* platonico: l'elogio della terra attica ivi contenuto associava strettamente queste due benemerenze: presenza dell'uomo intelligente, portatore di giustizia e venerazione degli dèi, e assenza di animali selvaggi:

Una seconda lode gli è dovuta di diritto, per il fatto che in quel tempo in cui tutta la terra produceva e faceva crescere animali d'ogni tipo, feroci e da pascolo, allora il nostro paese apparve puro e improduttivo di bestie selvagge, mentre fra gli esseri viventi scelse e generò l'uomo, che per intelligenza [*synései*] si eleva sugli altri, e solo riconosce giustizia e divinità¹⁵.

¹⁴ Il *lógos*, naturalmente, va sviluppato nell'uomo attraverso l'educazione, e questo richiama, nuovamente, l'apparato socializzatore della polis. In questa connessione, mi sembra assai suggestivo un passo dello stesso Aristotele, sempre tratto dalla *Politica*, libro VIII, cap. 6. Occupandosi dell'educazione musicale dei giovani (Aristotele sostiene che essa va impartita in modo da farne dei buoni 'consumatori', non certo dei 'produttori'), e venendo a parlare dell'aulo (sorta di flauto), il filosofo osserva negativamente: «Aggiungiamo pure che all'uso dell'aulo come strumento di educazione si oppone il fatto che il suonarlo *impedisce di servirsi del lógos*. Perciò a ragione gli antichi ne proibirono l'uso ai giovani e ai liberi, anche se prima l'avevano usato...» (*Pol.* 1341a24-28). Dalle minuziose osservazioni negative che Aristotele fa alla pratica dell'aulo (= comporta una deformazione della bocca; si accompagna a movimenti del corpo concorrenti al raggiungimento di una condizione «orgiastica»; «non serve all'intelligenza [*diánoia*]», 1341b6-7) emerge assai efficacemente l'immagine di una Specializzazione originaria (nel senso inteso nel modello) fortemente connotata in termini fisici, e a monte dell'avvento discriminatore del *lógos*: un'esperienza decisamente epimeteica, che non a caso Aristotele contrappone allo sviluppo del *lógos* e della 'intelligenza'.

¹⁵ *Meness.* 237d. Sull'occasione in cui il discorso, al quale il passo appartiene, è stato pronunciato, cfr. p. 160.

Oltre a essere piú intelligente, soltanto l'uomo riconosce giustizia e divinità. Giustizia e culto divino, come meglio vedremo, sono indicatori societari primari: la definizione riguarda dunque, piú che l'uomo, l'uomo societario, – e l'uomo attico è eminentemente societario, perché di generazione pura: la terra che lo ha generato si è nel contempo astenuta dal generare animali selvaggi che, senza intelligenza, non conoscendo giustizia e divinità, sono al di fuori della Società.

E ancora, nella stessa ottica, un passo di Isocrate, anch'egli fedele alla persuasione che risieda nel *lógos* la discriminante fra uomini e animali. Per l'oratore Isocrate, come per Aristotele, *lógos* significa anzitutto 'discorso', e non qualsiasi discorso, ma un discorso guidato da ragione, e capace di mettere a fuoco il problema: un discorso che persuade. Ancora una volta, l'associazione *lógos*-Società si rafforza indirettamente per l'associazione analoga, ma in senso opposto, esistente in campo animale: mancanza di *lógos*-mancanza di Società:

Infatti, quanto alle altre nostre caratteristiche, in nulla ci distinguiamo dagli altri animali, ma anzi ci capita di essere inferiori a molti di essi per velocità, forza, e altre risorse. Ma, essendo in noi la capacità di persuaderci reciprocamente e di mostrarci l'oggetto delle nostre deliberazioni, non solo ci siamo allontanati dalla vita animale-sca, ma anche, convenendo insieme, abbiamo costruito delle città, abbiamo stabilito delle leggi, abbiamo scoperto delle *technai*, e di quasi tutte le cose da noi escogitate, è stato il *lógos* che ci ha permesso di condurle a buon fine¹⁶.

È ora chiaro perché, per il modello qui proposto, sia insostenibile l'opinione tradizionale che identifica nel *lógos* il dono

¹⁶ *Nicocle* (3) 5-6; cfr. anche *De bonorum permutatione* (15) 253-57 e *Panegirico* (4) 48. (In questa connessione fra capacità di persuadere e Società si è vista un'eco di teoria del contratto sociale; Kahn, 1981, p. 96). Sulla scia dell'oratore Isocrate, altri oratori riaffermeranno lo stesso pensiero: Dickermann (1909, p. 32) segnala, esemplificativamente, Cicerone, *De oratore* 1.8.32-33, e Quintiliano, *Institutio oratoria* 2.16.12; ad essi può forse aggiungersi pseudo-Lisia, *Epitafio* (2) 19. Abbiamo già visto la posizione di Diogene di Apollonia, che nega qualsiasi razionalità agli animali e spiega tale mancanza con considerazioni anatomico-istologiche. È interessante leggere la conclusione del passo sopra citato in cui Diogene nega intelligenza agli animali, compresi gli uccelli: «Vi contribuiscono in parte, oltre al cibo, anche la bocca e la lingua, perché gli animali non possono frequentarsi, *synéinai allélon*», in cui *synéinai*, «stare insieme», esprime una modalità di socializzazione qualificata dalla conversazione (Teofrasto, *De sensu* 44 = DK 64A19). La posizione di Diogene era dunque piú radicale di quella di Aristotele, che avrebbe ammesso, per alcuni animali, una funzione comunicativa della vocalizzazione (Zirin, 1980, pp. 339-44), sia pure limitata alla trasmissione di informazioni e incapace, come si è visto, di trasmettere valori.

di Prometeo. Il *lógos* è vettore di valori e preoccupazioni societarie, e Prometeo, donando il *lógos*, agirebbe come primo destrutturatore della condizione epimeteica, e come alleato di Zeus: conclusione che, disattendendo a tutte le fonti mitiche relative, stravolge il quadro di affinità e differenze fra le divinità donatrici operanti nel mito, e ignora le peculiarità degli ordini socio-antropologici sottesi a ciascuna. L'affinità tra esperienza prometeica e esperienza epimeteica, e il radicale contrapporsi di entrambe all'esperienza Societaria (Zeus), mi sembrano altrettante acquisizioni dell'analisi sin qui condotta. Il dono di Prometeo non è dunque il *lógos*, ma, semplicemente, le *technai*. Innate, naturali, non razionali, anziché essere prodotto del *lógos*, gli stanno a monte, e su di loro si eserciterà la sopraggiunta razionalizzazione societaria.

3. *Altari e statue.*

Rileggiamo il passo del *Protagora* sopra citato, in particolare il suo inizio:

come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina, innanzitutto, per la sua parentela con il dio, unico tra gli esseri viventi credette negli dèi, e si mise a erigere altari e statue di dèi...

Il passo, con i numerosi richiami al 'divino' in esso contenuti, è tormentatissimo, – oggetto, da un lato, di critiche da parte degli studiosi, dall'altro, di dubbi e perplessità sulla sua autenticità. Nell'espone il mio punto di vista, richiamerò anche alcune di tali posizioni, che mi sembrano indicative del modo in cui certi assunti di fondo condizionano l'interpretazione del mito.

Cominciamo dall'inciso «fu partecipe di sorte divina [*théias metésche móiras*]», che ha contribuito a innescare le associazioni *technai* = *lógos* = condizione divina (in quanto contrapposta a quella animale). Ho già detto che *théia móira*, 'sorte divina', liberato da qualsiasi risvolto teologico, andrebbe ricondotto alla tematica del dono divino, e considerato puro e semplice *formula antropologica*. *Móira* è 'sorte' in quanto esito di una spartizione/distribuzione: è la spettanza all'interno di un processo globale, che coinvolge tanti destinatari. Quanto a 'divino', esso non qualifica il contenuto del dono, bensí, semplicemente,

ne precisa la *fonte*. Anche gli animali, in questo senso, hanno già avuto la loro parte/spettanza «divina» attraverso la distribuzione epimeteica: anche le *dynamais*, come le *technai*, sono 'dono divino'¹. Il primo inciso andrebbe dunque spogliato di ogni suggestione di traiettorie divine per l'uomo, e letto più semplicemente così: dopoché anche l'uomo partecipò a una spettanza procedente dagli dèi, – dove anche serve a ricordare che ci troviamo ancora in un contesto indifferenziato *technai/dynamais*.

Assai problematico invece il secondo inciso, «per la parentela con il dio [*diá ten tou theou syggéneian*]», e per un'unica volta in questo libro occorre prendere in considerazione questioni di autenticità. Di tale inciso molti studiosi hanno proposto l'espunzione²: aderendo a tale proposta, senza entrare nel merito di problemi specificamente filologici, mi limiterò a indicare brevemente le ragioni che mi pare giustifichino questo (o analogo) intervento; esse consistono in gravi contraddizioni in cui l'inciso anzidetto si trova rispetto al resto del testo mitico.

1) La divinità viene nominata cinque volte in tale testo, di cui quattro col plurale, *theói* (320c8, d2, 322a4,5), e solo qui al singolare (*tou theou*). Proprio in questo inciso si realizzerebbe, attraverso il singolare, un livello di astrazione dissonante rispetto all'andamento del testo mitico: considerato in termini

¹ Riassumo così i risultati di una breve indagine (qui non pubblicata) che ho condotto sulla ventina di occorrenze di *théia móira* in Platone, parallela a quella di Souilhé, 1930, ma, a differenza di questi, disponendole in ordine cronologico. Se Souilhé vede in *théia móira* «una formula religiosa», usata da Platone per designare volta a volta «un elemento divino, una parte o una natura divina [...] a volte persino come sinonimo puro e semplice di divinità» (1930, pp. 13, 20; vedi anche Mugnier, 1930, p. 32), le mie conclusioni sono invece che 1) in tutti i dialoghi giovanili (cui il *Prot.* appartiene), *théia móira* è formula socio-antropologica da cui è assente qualsiasi preoccupazione 'religiosa'. Le implicazioni socio-antropologiche vanno dall'essere un sinonimo puro e semplice di 'dono divino', al rappresentare un parametro di cui Platone si serve per definire, sia pure in negativo, il proprio modello complessivo di *techné*. 2) Risvolti 'religiosi' della formula compaiono invece nei dialoghi della maturità e della vecchiaia, – pur con rilevanti, ininterrotte riemergenze della significanza sociologica. Il problema andrebbe tuttavia allargato ad altre fonti. Mi limito qui a richiamare la significativa incertezza di Aristotele: «Fra gli esseri viventi a noi noti, l'uomo è, o il solo a partecipare del divino [*mónon metéchei tou théiou*], o quello che ne partecipa in maggior misura...» (*Part. anim.* 656a7-8; vedi però, più restrittivamente, 686a27-28).

² Per una rassegna di posizioni (sia favorevoli, sia contrarie all'espunzione) cfr. Des Places, 1964, pp. 65-66, che, da parte sua, mantiene fermo l'inciso.

di 'grediente di astrattezza', infatti, solo verso la fine – parlando di Rispetto e Giustizia, e dell'arte politica che attraverso di essi si esprime – il discorso raggiungerà livelli elevati; in questo tratto, l'astrazione è ancora modesta³. Oltre a ciò, se Protagora, indipendentemente dal personale agnosticismo in materia religiosa, poteva serenamente accettare come fatto sociale la credenza negli dèi, meno credibile è che prendesse l'iniziativa di un'astrazione della divinità con possibili implicazioni monoteistiche⁴.

2) Nei passi precedenti del mito, attraverso un singolare espediente (la ripetizione 'in tono minore' della scena del furto delle *technai* da parte di Prometeo; cfr. sopra, p. 220), si è assistito a una sorta di svalutazione delle *technai*. Definite, nella prima versione del furto, «scienza della vita», esse diventano, nella seconda, «risorse della vita», mentre si va profilando la punizione del furtivo Prometeo⁵. Ulteriori svalutazioni si os-

³ Poco dopo il mito dirà che in quel tempo *póleis ouk ésan*, «non vi erano ancora città» (322b1), non già *be pólis ouk en*, «non vi era ancora la città», che avrebbe ben altro senso (cfr. anche 322d3: «non esisterebbero *póleis*»).

⁴ Potrebbe trattarsi, è vero, di un'iniziativa di Platone, ma una sua manipolazione di dati protagorei mi sembra da dimostrare. Sull'agnosticismo di Protagora cfr. il noto fr. 4: «Riguardo agli dèi, non ho la possibilità di conoscere né se vi siano né se non vi siano, né come siano quanto all'immagine: molte cose infatti si oppongono a tale conoscere, vuoi il fatto di trattarsi di cose invisibili, vuoi la brevità della vita umana» (DK 80B4; vedi oltre, p. 292, nota 17). Va tuttavia aggiunto che in molte fonti il singolare *theós* appare pacificamente alternato al plurale *theói*, senza comportare dunque opzioni monoteistiche (Else, 1949).

⁵ Anche la presenza di questa ripetizione è andata ad aggiungersi al dossier di critiche negative a carico del mito, come un'incongruenza derivante da imperizia formale del narratore, o da un controllo insufficiente del materiale mitico (per esempio Gigon, 1946, pp. 126-27). Se la precisa economia scenica con cui il mito è narrato lascia già di per sé dubitare che si tratti di una semplice ripetizione, un rapido confronto fra le due versioni mostra numerose diversità, tutte, per così dire, in un solo senso: nella prima versione, l'azione di Prometeo è considerata in termini più positivi; nella seconda, è oggetto di svalutazione. Ecco le principali differenze fra le due versioni. 1) Nella prima, oggetto del furto è «il sapere tecnico [*éntechnon sophian*] con il fuoco»; nella seconda si parla, molto più riduttivamente, e senza accenni al sapere, di due *technai*, quella di Efesto e quella di Atena; 2) nella prima le *technai* sono «scienza della vita» (*sophia*), nella seconda, «risorse della vita» (*eyporía*); 3) il dono delle *technai* viene espresso, nella prima versione, con un verbo più 'soleenne' che nella seconda (*doréitai... didosi*); 4) nella prima, Prometeo semplicemente «ruba», nella seconda, prima ancora di rubare, entra «di nascosto» nel domicilio altrui. Ritroviamo ancora una volta, nella duplice versione, l'atteggiamento contraddittorio del cittadino greco nei confronti delle *technai*, – quel misto di apprezzamento e svalutazione su cui ho spesso insistito. La prima versione contiene il dovuto riconoscimento alle *technai* e al loro donatore, per l'importanza che esse hanno per l'uomo; nella seconda il

serveranno ancora nel seguito del racconto: le *technai* non saranno in grado di assicurare agli uomini la difesa contro gli animali. Questa traiettoria discendente dello status delle *technai* nel mito, se da un lato conferma l'interpretazione descrittiva, non già elogiativa, di *sorte divina* sopra proposta, dall'altro induce a dubitare che il possesso di una semplice 'risorsa della vita' – incapace tuttavia di assicurare la salvezza della vita – sia sufficiente a fondare una prestigiosa «parentela con il dio».

3) Questa parentela viene espressa con *syggéneia*, termine che denota una condizione di affinità profonda derivante, o dall'essere stati generati nello stesso processo/atto generativo, o (seppure in momenti diversi) nella stessa matrice⁶. Per tutto quanto il mito ha detto all'inizio sugli dèi come creatori, e sugli uomini come loro creature, alla stregua di tutti gli altri esseri viventi, è impensabile una qualunque 'parentela' fra di essi. Viceversa, il gruppo di esseri con cui gli uomini hanno realmente una parentela siffatta sono gli animali: una parentela assai stretta, dal momento che (si rilegga l'inizio del mito) entrambi sono stati plasmati nello stesso atto generativo, con gli stessi elementi (terra, fuoco, ecc.), e nella stessa matrice («in seno alla terra», 320d2).

In conclusione, l'inciso «per la parentela con il dio», per più aspetti inconciliabile col resto del mito, è la probabile aggiunta di un copista desideroso di legare più strettamente esperienza divina ed esperienza umana, differenziando quest'ultima dal mondo animale. Il testo del passo potrebbe allora essere il seguente:

Dopoché anche l'uomo partecipò a una spettanza divina, in un primo momento, unico tra gli esseri viventi credette negli dèi e si mise a erigere altari e statue di dèi; poi, usando la *techné*, articolò ben presto la voce in parole e scoperse case, vesti, calzari, giacigli, e il nutrimento che ci dà la terra⁷.

narratore (che ha appena nominato l'arte politica) si preoccupa di rendere note alcune implicazioni che gli interessano per il prosieguo del mito: il primato della politica sulle *technai*. Di qui la necessità di svalutare la portata del contributo dato all'uomo da Prometeo, che può donare solo le *technai*, mentre l'arte politica sarà dono di Zeus.

⁶ Usi più traslati e generici si osserveranno, in Platone, solo nelle opere successive: così l'evoluzione tracciata da Des Places, 1964; il quale, pur riconoscendo che, nella fase cui appartiene il *Protagora*, Platone si attiene ancora a una nozione fisico-genetica di *syggéneia*, vede tuttavia un'eccezione anticipatoria proprio nell'inciso qui in esame (pp. 65-66).

⁷ Mi sembra possibile ipotizzare in astratto (vale a dire, senza entrare nel

Come si vede, pur considerando formula antropologica l'espressione «sorte divina», ed espungendo l'inciso sulla «parentela con il dio», il passo introduce davvero nel mito un elemento 'divino' che era finora assente: il credere negli dèi, e l'erezione di altari e statue. Il fatto che, nel momento in cui si innesca il distacco dagli animali, si affacci nel racconto mitico un nuovo elemento, induce a chiedersi se non vada ricondotto proprio ad esso tale distacco.

È appunto questa la lettura complessiva qui proposta: anzitutto, l'introduzione del divino operata dal mito, anziché evocare qualità intellettuali-spirituali, comporta un preciso richiamo religioso: in questo senso va la notazione che l'uomo crede negli dèi, e si pone a erigere altari e statue. Secondo, tale elemento religioso non è una conseguenza del possesso o dell'uso delle *technai* finora note, ma rappresenta qualcosa di autonomo e di parimenti originario: ad esso (all'erezione di altari e statue), non alle *technai* in blocco, va ricondotto il distacco dagli animali.

Si consideri il passo mitico nel suo andamento sintattico: «in un primo momento, *próton*» l'uomo credette negli dèi e innalzò altari e statue; solo «poi, *épeita*» usa le *technai*. Il distacco dagli animali (che consiste, come ora vedremo, nell'essere l'uomo il solo essere vivente a credere negli dèi, e nell'erezione di altari e statue) è interamente compreso nel primo momento; l'uso delle *technai* è sintatticamente staccato da questi comportamenti.

Ritorniamo più tardi su questa sequenza temporale, apparsa così strana ai commentatori. Interessa ora approfondire le indicazioni di distacco dagli animali attraverso la religione.

merito di problemi filologici) altre ricostruzioni di una possibile versione 'originale': esse non modificano comunque, nella sostanza, l'interpretazione che risulta dalla semplice espunzione. Primo: se, anziché *diá ten toú theoú syggéneian*, si legge *pará ten ton zóion syggéneian*, l'inciso «per la parentela col dio» diventa «contro la parentela degli animali»; vale a dire, il fatto di credere, unico fra i viventi, agli dèi, avviene disattendendo alla parentela che lo lega agli altri viventi (*pará ten syggéneian* è attestato, con questo significato, anche altrove; per esempio Aristotele, *Generaz. anim.* 747a29-30). Una seconda possibilità, più macchinosa, prevede anch'essa la sostituzione di *toú theoú* con *ton zóion*, e la posticipazione (o la cancellazione) di *próton*. Il senso complessivo sarebbe il seguente: dopoché l'uomo, in forza della sua parentela con gli esseri viventi, venne anch'egli a partecipare di spettanza divina, anzitutto, unico fra gli esseri viventi, credette ecc.

Se la notazione che l'uomo fu «l'unico fra gli esseri viventi» a credere negli dèi è il primo, evidente, indicatore di tale distacco, assai più forte, come indicatore, è l'erezione di «altari e statue». Di ogni immaginabile iniziativa, infatti, altari e statue è quella che più stacca l'uomo dagli animali, – che denuncia anzi, in questo distacco, elementi di violenta contrapposizione. Vale la pena di soffermarsi brevemente su di essa⁸.

Gli altari sono, chiaramente, la sede sacrificale di vittime animali. Alcuni uomini tentarono di mostrare che il culto religioso non si associa necessariamente a sacrifici cruenti. Empedocle (fr. 128) evoca un tempo in cui

l'altare non si macchiava del sangue puro dei tori,
ma per gli uomini era questo il massimo delitto:
dopo avere strappato loro la vita, mangiarne le nobili membra.

Ma il tentativo non era certamente in linea con l'ideologia e la pratica della società greca. Esso va invece ricondotto a una corrente presente nel mondo antico in modo minoritario e marginale, la quale faceva divieto di uccidere gli animali e di mangiarne le carni. Di tale corrente, tradizionalmente associata con l'orfismo e il pitagorismo, Empedocle costituì una figura eminente: un aneddoto assai noto ricordava come, in occasione di una festa, avesse imbandito ai suoi commensali non carni vere, ma «un bove da lui impastato con mirra, incenso e i più preziosi aromi»⁹.

Che il divieto di uccidere e di mangiare carne nascesse dalla constatazione che gli elementi costitutivi di tutti i viventi sono gli stessi, e questo istituisce fra di essi una comunanza; o dalla persuasione che in tutti i viventi, uomini, dèi, animali, circola il soffio di una onnipervasiva 'anima del mondo'; o, ancora, da

⁸ «Altari e statue» (a volte insieme con i templi) costituiscono una formula antropologica frequente nella letteratura greca. Cfr. per esempio Pindaro, *Olimpiche* 7.42, 52; Erodoto, I.131.1, 4.59.2; Senofonte, *Economico* 5.3; ecc.

⁹ Ateneo, *Deipnosophistae* 3c (= DK 31A11). Diogene Laerzio ricorda invece come ingredienti miele e farina (8.53 = DK 31A1). Sul divieto alimentare pitagorico rimando a Delatte, 1915, pp. 289-92; Burkert, 1962, pp. 166-69; Detienne, 1972, pp. 50-56, 64-70. Con particolare riferimento all'orfismo cfr. Sabbatucci, 1965, pp. 73-83. Tra le fonti principali: Giamblico, *Vita Pythagorae* 106-9; Porfirio, *Vita Pythagorae* 7; Diogene Laerzio, 8.13, 20, 22; *Orphicorum Fragmenta*, 'Testimonia potiora', nn. 212-15, 218 (Kern, 1922, pp. 61-62), e quelle raccolte in Gatz, 1967, p. 230 (5b).

considerazioni legate alla credenza nella trasmigrazione, che potevano far temere la presenza, nella vittima animale, dell'anima di un proprio congiunto, non interessa qui analizzare¹⁰. Quel che importa è che, per effetto di tale divieto, il confine uomo/animale – fondamentale confine Societario – veniva messo in discussione, o quantomeno offuscato dall'evocazione di una più generale, onnicomprensiva forma di socializzazione.

Perciò tale divieto – qualunque sia stata la sua efficacia in singole coscienze, o in circoli ristretti – non ebbe mai alcuna veste 'pubblica'. Anzi, se si considera la stretta, inestricabile associazione, presente nella società greca, fra politica, religione e sacrificio animale, appare chiaro il profondo significato *anti-Societario* di tale divieto¹¹.

Si è già detto (cap. II, § 7c) come il sacrificio animale (e l'alimentazione rituale carnea ad esso connessa) costituisse un'istituzione della polis, che su di esso si fonda: ogni atto di esercizio di un potere politico era strettamente intrecciato alla pratica sacrificale, e l'occasione stessa del sacrificio animale valeva a rafforzare l'integrazione fra i componenti la Società, – rappresentando la comunità sacrificale una fedele proiezione della polis¹². Si comprende quindi come il divieto pitagorico, di fat-

¹⁰ Alcune fonti di tali giustificazioni sono: comunanza degli elementi costitutivi: Giamblico, *Vita Pyth.* 108; 'spirito del mondo': Sesto Empirico, *Adversus physicos* I.127-29; trasmigrazione delle anime: Empedocle, in DK 31B136, 137, 139; Seneca, *Epistulae* 108.19.

¹¹ Cfr. Sabbatucci, 1965, p. 74: «il divieto di mangiare carne – come rito (ossia, l'interdizione rituale delle carni) – trova in Grecia il termine di confronto nel tipico sacrificio agli dèi, la *thysia*, che comportava l'obbligo di mangiare carne». E ancora: «rinunciare a mangiare la carne significava rinunciare al mondo...» (p. 79); si può quindi considerare «l'atteggiamento vegetariano orfico come antitetico all'ordine greco» (p. 80). «Una proibizione radicale del sacrificio animale in ambito antico è veramente una rivoluzione religiosa, un affronto fatto ad ogni culto ufficiale: anche se qualche isolato poteva proclamare qualcosa del genere, tuttavia la polis doveva attenersi alle sue tradizioni, e offrire al suo dio le sue ecatombi» (Burkert, 1962, pp. 168-69; vedi anche Detienne, 1972, pp. 54-55).

¹² Cfr. Detienne, 1979a, p. 10 e *passim*. E ancora Burkert: «La comunità sacrificale costituisce il modello della società fondata sulla divisione del lavoro, distinta in ranghi» (1972, p. 45). Lo stesso autore coglie assai bene il meccanismo integrativo dell'esperienza sacrificale: «Nel sacrificio gli uomini si incontrano fra loro in amicizia, diventano reciprocamente famigliari, vengono a conoscersi, non vi è per la città bene più grande di quando ci si conosce reciprocamente...» (1977, p. 382). E ancora: «la comunità sacrificale è un modello della società greca [...] in quanto un gruppo di 'simili', fra morte e vita, al cospetto dell'immortale, diviene solidale...» (p. 383). Dopo avere mostrato come i diversi sotto-sistemi interni alla società (famiglia, famiglia in senso allargato, fratrie, associazioni di cul-

to, non potesse essere così radicale, e come tuttavia, anche se sfumato e compromissorio, comportasse un tendenziale rifiuto della Società¹³.

Il richiamo agli «altari» presente nel passo del *Protagora* qui esaminato è dunque assai eloquente: esso ricapitola con efficacia la supremazia violenta sugli animali. Costantemente riaffermata attraverso una pratica quotidiana, tale supremazia rappresenta un aspetto essenziale del culto divino, e della Società che su di esso si fonda.

Evidente negli altari, la contrapposizione antagonistica agli animali è tuttavia presente anche nelle statue, quando abbiano a oggetto l'imitazione della figura umana proposta come modello. Il mito non dice che queste prime statue fossero antropomorfe, ma il motivo dell'antropomorfismo divino era così radicato nella cultura greca¹⁴, che possiamo escluderne la presenza solo di fronte a esplicite indicazioni. Non è un caso che Erodoto, nel descrivere le usanze dei Persiani, osservi (I.131.1):

Non sogliono costruirsi statue, templi e altari, anzi dicono che è pazzia farli: ciò, a mio avviso, perché non pensano, come invece gli Elleni, che gli dèi siano fatti come gli uomini [*anthropophyéas*]¹⁵.

to) vengano non solo qualificati, ma addirittura «coniati» dalla religione, Burkert conclude che «la città, da parte sua, è una comunità sacrificale» (p. 385). Del carattere 'pubblico' del sacrificio, ben al di fuori della polis storica, testimonia Erodoto, I.132.

¹³ Detienne distingue fra una posizione più radicale degli orfici, e una, compromissoria, dei pitagorici, frutto, questa, di un duplice orientamento: da un lato, l'opposizione alla Città, dall'altro, l'aspirazione a una «città riformata» (1972, pp. 55-56, 69-70).

¹⁴ Cfr. Burkert, 1977, pp. 282-92.

¹⁵ A proposito degli Egizi, Erodoto precisa che «per primi hanno offerto agli dèi altari, statue e templi, e hanno scolpito esseri viventi [*zôia*] sulla pietra» (2.4.2). L'indeterminato *zôia* allude forse al non-antropomorfismo degli Egizi, quale si evince da un passo successivo: i sacerdoti egiziani che raccontano a Erodoto la storia dell'Egitto affermano che «in questi 11340 anni non c'era mai stato un dio dall'aspetto umano [*anthropoideáa*], e che nulla di simile era mai neppure esistito sotto gli altri re egiziani né prima né dopo» (2.142.3). Secondo lo storico-etnografo Écateo di Abdera (III secolo), tuttavia, gli Egizi «apprestano statue e templi perché non conoscono la forma della divinità»: così Diogene Laerzio, I.10 (= DK 73B6; vedi anche Diodoro I.12.9 = DK 73B7).

Ancora più polemicamente testimonia, di questa convinzione antropomorfa, un noto frammento del poeta-filosofo Senofane di Colofone (VI secolo):

Ma se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani,
e potessero con le loro mani disegnare e far ciò che gli uomini fanno,
i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili a cavalli,
i buoi ai buoi, e farebbero corpi
tale quale il corpo che ciascuno di essi ha¹⁶.

E Aristotele constata che «gli uomini, come le forme degli dèi le rendono simili alle proprie, così anche la vita» (*Pol.* I 252b26-27).

Se questi passi suggeriscono l'antropomorfismo di tali immagini, è ancora una favola esopica (59 Chambry) a trasmetterci, con straordinaria efficacia, testimonianza di questa remota associazione fra conflitto uomini/animali e raffigurazione di immagini.

Una volta un leone e un uomo camminavano insieme e, discorrendo, ciascuno dei due menava gran vanto di sé. Ed ecco, sulla strada, una stele di pietra, dove era rappresentato un uomo che strozzava un leone. L'uomo, additandola al leone, «Vedi, - disse, - quanto siamo più forti di voi!» Ma l'altro, sorridendo: «Se i leoni fossero capaci di scolpire, molti uomini vedresti sotto [*hypokáto*] un leone».

Un'altra versione della stessa favola (la terza Ch.) è ancora più eloquente:

... l'uomo mostrò al leone le steli scolpite che gli uomini incisero, collocando i leoni in posizione sottomessa, e sotto gli uomini [*hypotassoménous... hypokáto*]...

È, dunque, il «credere negli dèi», è l'erezione di «altari e statue», che innesca e realizza la rottura con gli animali, - non già il blocco delle *technai*. Tant'è vero che solo *dopo* l'erezione di altari e statue ci si preoccupa - «usando la *techné*» - di procurarsi un linguaggio, del cibo, delle vesti, un riparo.

Questa singolare sequenza (prima la religione, poi cibo, riparo ecc.), indicata dal testo mitico con tanta evidenza, ha suscitato reazioni in molti commentatori. Intanto, assegnare il

¹⁶ DK 21B15. Senofane non sta certo proponendo un recupero paritario rispetto agli animali, ma una razionalizzazione della religione, nel senso di una sua maggiore astrattezza (cap. XII).

primo posto alla 'religione' è parsa ad alcuni un'opzione cui certamente un personaggio come Protagora, agnostico in materia di fede (se non ateo), non avrebbe certamente consentito: la manipolazione dei dati originari da parte di Platone sarebbe dunque, su questo punto, particolarmente grossolana¹⁷.

Ma le obiezioni a questa cronologia sono soprattutto d'altro tipo. Non è un 'lusso' quasi inconcepibile occuparsi di religione, e mettersi ad erigere altari e statue, da parte di chi non ha ancora provveduto ai propri bisogni elementari, e non ha neppure un linguaggio? Questo brusco rovesciamento che il mito del *Protagora* compie rispetto a una cronologia consolidata contribuisce a spiegare perché esso sia guardato con sfavore, o del tutto trascurato, da parte di studiosi che operano con modelli ispirati al 'materialismo' e al gradualismo¹⁸.

A me sembra che una risposta a queste obiezioni sia già contenuta nella lettura del passo qui proposta. Certo, se si pensa che la separazione fra 'uomini' e 'animali' fosse un dato ori-

¹⁷ Cfr. per esempio Gigon, che ritiene «altamente improbabile che un uomo che fino ad allora era stato considerato un ateo, abbia parlato di "sorte divina" e di "parentela divina"» (1946, p. 128). Altri commentatori distinguono invece tra le personali credenze di Protagora e la sua constatazione/accettazione del fatto che la credenza negli dèi ha, fra gli uomini, diffusione universale: così Guthrie, 1957, pp. 88-89 e 142, nota 11; Müller, 1967, pp. 143-44, 147. Come osserva opportunamente Müller, Protagora parla del «credere negli dèi», non già del «sapere che gli dèi esistono» (pp. 145-46): A ciò vorrei aggiungere che, nello stesso *Protagora*, si fa più volte (e serenamente) distinzione fra 'credere davvero' e 'professare' (cfr. per esempio 316d-317a; 323ab).

¹⁸ Uxkull-Gyllenband ritiene che «questa parte, in Platone, è alquanto confusa» (1924, p. 18). Vlastos confronta negativamente la sequenza indicata dal mito con quella, assai «ordinata», presente in Diodoro 1.8.1-4 (1946, p. 55 e nota 20), e conclude che nel *Protagora* l'origine delle technai «è attribuita all'intervento allegorico di divinità convenzionali, vale a dire, è lasciata senza spiegazioni» (p. 56, corsivo mio). Gigon è il più negativo: «Ci aspetteremmo un'enumerazione delle arti manuali che aiutano l'uomo a ottenere armi, vesti, riparo, nutrimento. In luogo di tutto ciò, apprendiamo qualcosa di completamente diverso. Con nostra sorpresa, il "sapere tecnico con il fuoco" viene descritto come "sorte divina", che fonda una "parentela divina". Che ci si trovi qui davanti, nuovamente, a una contaminazione a malapena tollerabile, è già stato da molto tempo segnalato» (1946, p. 127). Sull'atteggiamento verso il mito (e verso ogni mito) che si evince da questi commenti tornerò nella *Nota metodologica* finale. Mi sembrano parimenti chiari i collegamenti fra difesa del laicismo di Protagora minacciato da Platone e difesa della concezione gradualistica dello sviluppo. Ignorata la problematica antropologica del 'dono divino', e ridotto il richiamo al 'divino' a semplice veste esterna, o finzione letteraria, si suggerisce che la posizione reale di Protagora sarebbe stata di vedere nelle technai non un dono divino, ma un'acquisizione lenta e graduale da parte dell'uomo (per esempio Nestle, 1942, pp. 286, 287; Joos, 1955, p. 62).

ginario connesso a qualche elemento discriminante intrinseco al blocco delle technai; che le technai siano state la risposta graduale (e razionale) ai bisogni dell'uomo; che la pulsione 'religiosa' sia la stessa cosa delle esigenze religiose che conosciamo oggi, raramente cogenti, per lo più sovra-strutturali, — allora la cronologia indicata dal mito è davvero incomprensibile. Viceversa, se si accetta il fatto che mondo 'umano' e mondo 'animale' (sfera delle technai e sfera delle dynamis) sono, fino a questo momento del mito, interamente sovrappontendosi; che non esiste nelle technai come blocco alcuna molla che le spinga a differenziarsi dalle dynamis; che questa esperienza 'religiosa' ha poco o nulla a che fare con quella odierna, ma si muove su di uno sfondo originario, pre-Societario e pre-tecnologico, allora la sequenza proposta dal mito diventa sensata e suggestiva.

'Credere negli dèi', 'altari e statue', non vengono dopo le altre technai: sono essi stessi comportamenti tecnici, di una techne originaria come le altre. Del contenuto di questa techne, non più ricostruibile, il mito — badando all'essenza — ha fissato soltanto queste radicali iniziative di contrapposizione al mondo animale. Passa attraverso di esse un'istanza di autoaffermazione che coinvolge, in modo profondo, la sfera dell'identità: un'istanza primaria, dunque, non un lusso, — come ho altre volte ricordato per ogni altra pulsione di identità, techne o dynamis che fosse. La differenza è che questa techne 'religiosa' avrebbe poi conosciuto il massimo di riproducibilità ipotizzabile, e sarebbe diventata l'identità 'umana', in quanto contrapposta a quella 'animale' (già il mito anticipa questa riproducibilità, affermando che *l'uomo* credette negli dèi). Profondamente specializzati nel tracciamento di questo confine, coloro che, in quel momento sociologico, 'credevano negli dèi' ed erigevano 'altari e statue' non sapevano nulla (ci dice il mito) di arte delle costruzioni, di agricoltura, di tessitura, di linguaggio: semplicemente esprimevano — coinvolgendo un livello 'superiore' al proprio, e attraverso quello che poi sarebbe diventato 'religione' — fondamentali pulsioni interne di antagonismo contro il mondo animale¹⁹.

¹⁹ Assai suggestive in proposito alcune osservazioni di Burkert: «Non è nella pia condotta di vita, o nella preghiera, o nel canto e nella danza che il dio viene vissuto con la massima intensità, bensì nel colpo d'ascia mortale, nel sangue che

'Costruzioni', 'tessitura', 'linguaggio', senza avere questa forma e questo nome, né generalità d'uso (vale a dire, l'inquadramento sistematico e normalizzante che la Società darà loro), già esistevano, come Specializzazione di altri, e ciascuno la sua. Il fatto che il mito le ponga in un secondo tempo, e che al primo posto in ordine di tempo figurino Altari e statue, deriva da ciò, che Altari e statue, in questo momento, e in questo tratto del discorso mitico, è strategica per l'imminente Società. Decisivo alla sua costituzione, come ho ricordato, è la riformulazione del soggetto partecipante, - per la quale si rivelò essenziale la demarcazione rispetto al mondo animale. Il primato cronologico riconosciuto dal mito ad Altari e statue coglie con precisione il fatto che i *primi*, dal punto di vista della nascente Società, furono questi cruenti tracciatori di confini.

Ho finora utilizzato, per questo segmento del modello, solo il mito del *Protagora*, e, per di più, il passo forse più controverso di tutto il testo. E allora opportuno richiamare anche altre fonti, che confermino la plausibilità dell'interpretazione qui proposta e, in particolare, la stretta associazione fra religione e demarcazione antagonista rispetto al mondo animale. Una delle più significative è una favola esopica (57 Ch., *Gli uomini e Zeus*):

Raccontano che, all'inizio, quando furono creati gli animali, essi ebbero in dono dal dio chi la forza, chi la velocità, chi le ali. L'uomo, rimasto nudo, gli disse allora: «Soltanto me hai disertato dei tuoi favori». E Zeus gli rispose: «Tu sei incosciente del dono che ti è toccato, che pure è il più grande di tutti: infatti hai ricevuto la ragione [*lógon*], la quale è potente tra gli dèi e tra gli uomini, più potente dei potenti, più veloce degli esseri più veloci». L'uomo riconobbe allora il suo dono e prima di andarsene si prostrò e rese grazie.

La favola è brevemente richiamata da alcuni commentatori, a mera conferma che, anche nel mito, il dono ricevuto dagli

scorre, nelle terga che arrostiscono [...] Esperienza fondamentale del 'sacro' è l'uccisione di vittime. L'omo religiosus agisce e diventa conscio di sé in quanto homo necans...» (1972, p. 23; vedi anche a p. 29 la discussione della tesi del «sacrificio come forma più antica dell'azione religiosa», e la bibliografia ivi richiamata). Non va tuttavia dimenticato che tali ricostruzioni riguardano il sentimento e la pratica del sacro in epoca storica: la loro utilizzabilità per un modello sociologico delle Origini è dunque solo indiretta.

uomini consisterebbe nel *lógos*²⁰. Mi sembra invece che essa presenti una complessità assai maggiore, a partire da una significativa analogia col passo mitico appena commentato, e con la sua sequenza interna.

È singolare che, a quanto emerge dalla lettura della favola, il possesso del *lógos* non venga immediatamente avvertito dall'uomo come un dono, né venga utilizzato per un confronto vittorioso con gli animali. Anzi, l'uomo si vive «nudo», privo di favori celesti, - ma, con tutto ciò, animale fra gli animali. Non vi è ancora antagonismo o ostilità, e tanto meno ai danni dell'uomo. Perché la situazione cambi, perché si instauri la persuasione di un primato sugli animali, sembra necessario un elemento in più, che faccia 'scattare' questo dono, - o che lo trasfiguri.

Questo elemento, proprio come nel mito, è qualcosa di *divino* o di 'religioso': il rivolgersi dell'uomo a Zeus, e la risposta che questi gli dà.

L'intervento verbale di Zeus ha un peso assai forte nella situazione, che ne risulta drasticamente trasformata. Se si confronta la domanda dell'uomo, che è una semplice lagnanza di essere il solo senza doni, con la risposta di Zeus, ci si rende conto che questa non si limita a rassicurare l'uomo che anch'egli ha ricevuto un dono, ma va oltre: istituisce, nell'illustrazione del dono, una sorta di *tensione col mondo animale*.

Il fatto che sia il rapportarsi con il 'divino' a innescare il processo di distacco, non è l'unica conferma offerta dalla favola all'interpretazione sopra proposta. Anche la lentezza con cui l'uomo riconosce il dono che lo allontana dagli animali merita riflessione. Vi si può scorgere, in particolare, una *resistenza* a tale distacco (mentre il dono della ragione svolgerebbe una funzione consolatoria nei confronti di un paradosso perduto).

È appunto l'interpretazione che viene in mente leggendo la morale apposta alla favola: «Tutti abbiamo avuto da Zeus la ragione, ma *alcuni invidiano gli animali*, che pure sono privi di consapevolezza e di ragione». Sul piano sociologico, questo ritardo segnala che le pulsioni razional-religiose non solo non

²⁰ Così Gigon, 1946, p. 124; Joos, 1955, p. 69. Il dono del *lógos* compen-
serebbe quindi un'inferiorità naturale.

erano comuni a tutti, ma che non si affermarono senza resistenze²¹.

Di una tensione antagonistica fra il divino e gli animali esistono innumerevoli testimonianze. Si è appena visto, nella favola, il ruolo determinante svolto da Zeus, che suggerisce all'uomo come usare il dono. Non si può non ricordare, seppure in un contesto socio-culturale diversissimo, un analogo intervento:

E disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza; e presieda ai pesci del mare e ai volatili del cielo e alle bestie di tutta la terra, e ad ogni rettile che in terra si muove». [...] E li benedisse Dio dicendo: «Crescete e moltiplicatevi, e popolate la terra, e assoggettatevela, e signoreggiate i pesci del mare e i volatili del cielo, e tutti gli animali che si muovono sulla terra»²².

Un'altra suggestiva testimonianza, piú vicina al contesto della presente indagine, è costituita dal seguente passo di Plutarco:

è possibile concludere dalle loro parole e dalla loro pratica sacrificale che per gli antichi non solo mangiare, ma anche uccidere un animale

²¹ È anche significativo che il dono della ragione non si traduca immediatamente in attività razionali ma, all'inizio, rimanga inattivato: perché si desti, è necessario un richiamo 'dall'alto'. Vi sono in ciò, e nell'assoluta incoscienza che l'uomo ha di tale dono, evidenti analogie con la condizione delle *technai* originarie sopra ipotizzata (cap. VII, § 4): non già una loro razionalità, bensì un agire inconsapevole e quasi 'trasognato'.

²² *Genesis* I. 26-28 (vedi anche 9.2-5, e la letteratura citata in Lämmli, 1962, note 89, 91 e 94). È stato segnalato che il verbo usato nel testo originale per esprimere questa dominanza sugli animali (*rdh*, 'calpestare') è l'applicazione di una voce verbale in uso nel lessico ufficiale delle monarchie egizia e babilonese (Westermann, I, pp. 218-19). Secondo lo stesso commento, tuttavia, tale dominanza non andrebbe letta in senso utilitaristico (sfruttamento degli animali, loro uccisione per nutrirsi), ma come funzione autonomamente esistente nel creato, come attuazione di un necessario ordine gerarchico a livello cosmico: «Il fatto che tra uomini e animali venga fondato un ordine gerarchico significa che l'esistenza degli animali al suo interno deve essere qualcosa di piú di un semplice 'vegetare'; la relazione recisa in cui uomini e animali risultano da ciò collocati, è intesa positivamente anche per gli animali» (p. 220). Accanto a questi tentativi di attenuare la durezza del testo originale, vi è anche quello di vedere nelle parole divine la semplice eco di una presunta originaria 'inimicizia mortale' fra uomo e animale: «È perfettamente possibile che in questo destinare l'uomo alla dominanza sugli animali risuoni la memoria del fatto che, ai primordi del genere umano, l'animale era il nemico mortale dell'uomo, e che quindi la posizione dominante dell'uomo rispetto agli animali testimoni di un qualcosa che è parte essenziale dell'essere uomo' per gli uomini» (p. 219). In questo modo il fenomeno da spiegare (= il conflitto uomini-animali) diventa esso stesso la spiegazione e la giustificazione dell'intervento divino, visto come semplice riconoscimento di tale conflitto.

non nocivo era azione sacrilega ed empia. Ma, quando cominciarono ad essere assediati dal loro numero sempre crescente, e un oracolo di Delfi, dicono, li incitò [*epikeleysaménou*] a prestare aiuto ai frutti della terra che venivano distrutti, presero a fare sacrifici²³.

Al sacrificio, che ricapitola ogni volta la demarcazione violenta dagli animali, è dunque per istigazione di un oracolo che si arriva, non già autonomamente. L'eufemismo, corrente nell'esperienza greca, di chiamare 'fare' il fare un sacrificio, viene spiegato, nel seguito del passo, proprio come meccanismo di difesa dalla tempesta emozionale provocata da una tale richiesta: «... e tuttavia, ancora sconvolti e spaventati, chiamarono quel che facevano 'fare' e 'compiere' [*érdein... rhézein*]».

Questa profonda consapevolezza di un'associazione fra divino e lotta agli animali non era affatto incompatibile con una personale pietà religiosa. Virgilio (I secolo d. C.) ricorderà il ruolo catalizzatore svolto dal 'divino' nel conflitto uomini-animali. Nel libro I delle *Georgiche* viene spiegato come Giove (I. 123-24)

... incitando con le preoccupazioni i cuori degli uomini,
e non sopportando che i suoi domini intorpidissero in un pesante letargo,

renda piú dure le condizioni di vita degli uomini: oltre a occultare il fuoco, e a impedire che gli alberi stillino miele, e il vino scorra a ruscelli, agisce, sul tema che qui ci interessa, come *divino agent provocateur* (vv. 129-30):

egli mise nei neri serpenti un dannoso veleno,
e ingiunse [*iussit*] ai lupi di predare...

Come conferma Servio nel suo commento, «sotto Saturno c'erano sí dei serpenti, ma senza veleno» (*in Verg. Georg. Comm.* I. 129).

Non mi sembra necessario proseguire oltre la rassegna di testimonianze che confermano il vissuto, nell'esperienza antica, di un ruolo determinante svolto dal divino nell'indurre distacco dagli animali. Infatti, come notava il filosofo Porfirio (III secolo d. C.), «la storia è piena di esempi che mostrano come gli dèi ingiunsero [*prosétaxan*] agli uomini di fare loro sacrifici, e di consumare le vittime» (*De abstinentia* I. 25. 1).

²³ *Quaestiones conviviales* 729 EF. Si noti, ancora una volta, la paura-del-numero, altrove verso i portatori di *techné*, ora verso gli animali, seppure non nocivi (cfr. sopra, p. 66, nota 5).

4. La 'religione' come Specializzazione originaria.

Ho già segnalato a inizio capitolo che riprenderò altrove il tema del distacco dagli animali, e, in connessione ad esso, il problema della 'religione'. Mi limito qui alle poche osservazioni necessarie a questo segmento del modello, anzitutto per escludere una lettura in senso moderno di tale termine.

Anzitutto, 'religione' non va qui inteso come *istituzione*, vale a dire come complesso più o meno organizzato e formalizzato di credenze, prescrizioni, rituali ecc., cui nella Società è assegnato il controllo di alcune sfere dell'esperienza individuale e collettiva.

Anche i Greci, naturalmente, conoscevano e praticavano il controllo sociale inerente all'istituzione religiosa: sono stati appena ricordati i collegamenti profondi fra sacrificio, sfera politica e integrazione societaria. Una delle testimonianze più significative (e più note) in proposito è un passo attribuito al poeta e tragediografo Crizia (v secolo)¹. Da questi versi appare una consapevolezza raffinata delle funzioni integrative della religione, sia a livello di meccanismi prescrittivi istituzionalizzati, più palesi (vv. 5-8), sia a livello di interiorizzazione degli stessi meccanismi nelle coscienze individuali (vv. 9 sgg.).

Vi fu un tempo in cui senza ordine era la vita degli uomini,
e bestiale, e ministra di violenza,
e non v'era alcun premio per i buoni
né alcun castigo ai malvagi.

In seguito, io credo, gli uomini sancirono
leggi punitive, così che Giustizia fosse signora
[di tutti egualmente], e avesse ad ancella la forza,
ed era punito chiunque peccasse.

In seguito, poiché le leggi li distoglievano
dal compiere aperte violenze

ma di nascosto le compivano, allora, io credo
[per la prima volta] un uomo acuto e saggio di mente
scoperse per gli uomini il timore degli dèi, sí che
uno spauracchio vi fosse per i malvagi, anche per ciò che di nascosto
facessero o dicessero o pensassero.

¹ L'aristocratico Crizia, zio di Platone, fu uno dei Trenta tiranni, e morì nel 403 combattendo contro i democratici. Il frammento apparterebbe al *Sisifo*. Altre testimonianze inducono invece a riportarlo al *Sisifo* del tragediografo Euripide, rappresentato nel 415 (cfr. DK 88B25). Siamo comunque negli ultimi decenni del v secolo.

Introdusse pertanto l'elemento divino [*to théion*]
sotto forma di divinità, fiorente di vita imperitura,
che con la mente ode e vede, e con somma perspicacia
sorveglia tutte queste cose, mostrando natura divina,
e udirà tutto quanto viene detto fra gli uomini
e potrà vedere tutto quanto da essi si compie².

Ho citato per esteso questo lungo passo, non solo per il suo elevato valore sociologico, ma anche per l'esplicito collegamento che esso istituisce col momento delle origini. Spregiudicato nel segnalare gli aspetti di manipolazione che hanno contribuito al formarsi dell'istituzione religiosa, l'autore di questi versi era evidentemente molto sensibile alle esigenze di controllo sociale cui essa risponde. Tuttavia, facendo iniziare l'esperienza religiosa *dentro* la Società, il poeta veniva a sovrapporre e confondere due momenti: quello dell'origine del fenomeno 'religioso', e quello della sua recezione e riconoscimento societari. Sono due momenti ben diversi (alla luce del modello qui proposto), che quella che chiamo, un po' sbrigativamente, 'ideologia Societaria', tende a far coincidere, e non solo per la religione, ma per le *technai*, il linguaggio, ecc.

L'istituzione religiosa (che ha chiare origini societarie) è dunque cosa diversa dalla 'religione' di cui parla il nostro mito, – che si colloca, al pari delle *technai*, prima della Società. Sta solo ora innescandosi il distacco dagli animali; la Società non esiste ancora.

Esclusa ogni dimensione istituzionale, religione non significa nemmeno, sul versante opposto, un'esperienza originaria personale di *ogni* uomo, – qualcosa cioè che tutti, per il solo fatto di essere uomini, condividono. (Anche Crizia, nel fram-

² Il frammento così prosegue (vv. 22 sgg.): «E se anche tu mediti qualche male in silenzio | ciò non sfuggirà agli dèi, chè la loro perspicacia | è troppa. Facendo questi discorsi | introduceva il più dolce degli insegnamenti | avvolgendo la verità in un menzognero racconto. | E affermava gli dèi abitare colà dove, ponendoli, | sapeva di colpire massimamente gli uomini, | là donde sapeva che vengono gli spaventi ai mortali | e le consolazioni alla loro misera vita: | dalla sfera celeste, dove vedeva | esserci lampi, e terribili rombi | di tuono, e lo stellato corpo del cielo, | opera bella e variegata del Tempo, artefice sapiente, | là, donde si avanza fulgida la massa rovente del sole, | donde l'umida pioggia sopra la terra scende. | Di tali spaventi egli circondò gli uomini, | e servendosi, mirabilmente costruì con la parola | la divinità, ponendola in un luogo a lei adatto, | e spense così l'anomia con le leggi. | [...] | In tale modo, io penso, qualcuno all'inizio persuase | i mortali a credere [*nomizein*] che vi sia la stirpe degli dèi».

mento appena esaminato, appariva convinto che la scoperta della religione fosse stato non un fatto collettivo, ma di «un uomo acuto e saggio di mente»).

È vero che il testo del mito («... l'uomo [...] unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi»), parlando dell'uomo, sembra avvalorare l'ipotesi di una diffusione universale di tale esperienza. Tuttavia, in questo momento si sta innescando il distacco dagli animali, e proprio sulla spinta della 'religione': se la nozione di 'uomo' (in quanto diverso dall'animale) rappresenta il punto di arrivo di tale processo, non può costituire il dato certo di partenza. L'uomo in senso stretto, cioè, non esiste ancora: non può dunque credere negli dèi. Ancor più radicalmente, questo segmento del modello afferma che non si crede negli dèi per il fatto di essere uomini, – ma si verrà riconosciuti 'uomini' per il fatto di 'credere negli dèi', inteso come riepilogativo dell'aver accettato determinate prescrizioni di identità³. L'affermazione che l'uomo (nel senso di: tutti gli uomini) crede negli dèi esprime dunque anticipatoriamente la condizione tendenziale-finale del processo, non quella di partenza.

Che questo credere negli dèi debba essere considerato un'esperienza specializzata è poi confermato da ciò che, fino a questo momento, a quanto risulta dal mito, gli uomini hanno beneficiato soltanto delle distribuzioni prometeica ed epimeteica, – e non vi è nulla, in tali distribuzioni, che sia comune a ogni uomo. Ho insistito nel cap. v sulla non-eguaglianza nei criteri distributivi delle grandi Distribuzioni originarie: bisognerà attendere la distribuzione dell'arte politica da parte di Zeus per avere qualcosa di condiviso da tutti.

Esclusi dunque, per 'religione', sia il significato istituzionale, sia quello di esperienza personale universalmente condivisa, ne risultano più chiari i caratteri di Specializzazione originaria: esperienza innata, disegualmente distribuita, il cui conte-

³ Ciò è ulteriormente confermato dall'analisi del verbo usato (*nomizein*), che comporta non solo la polarizzazione sul 'credere' anziché sul 'sapere' (cfr. Müller in n. 17), ma, aggiungerei, anche quella sul 'professare' in quanto contrapposto a 'credere realmente' (molti passi della rassegna di Fahr, 1969, sono appunto legibili in questo senso). 'Credere' richiama quindi la doverosa adesione a qualcosa di convenzionalmente attestato, che nel 'consenso di tutti' trova la sua legittimazione (ma anche la sua obbligatorietà). Un fenomeno analogo, in una sfera più dichiaratamente politica, si ripresenterà per le due virtù societarie Rispetto e Giustizia.

nuto viene dal mito icasticamente ricondotto a 'Altari e statue'. 'Religione' non è dunque che uno di quegli innumerevoli (e imprecisabili) sentieri di identità cui possono ricondursi le *technai* e le *dynamis*, – diversa da tutte le altre Specializzazioni finora incontrate per questo caratterizzante antagonismo verso gli 'animali'. Nessun'altra Specializzazione, infatti (nemmeno la Caccia, come vedremo), ha interrotto così polemicamente la circolarità fra mondo 'umano' e mondo 'animale'; nessuna *techné*, per così dire, si è finora dimenticata di essere una *dynamis*.

Destinata anch'essa, al pari di altre Specializzazioni, a subire radicali trasformazioni con l'avvento della Società, Altari e statue rappresenta tuttavia il primo momento significativo di tale avvento: non per le sue eventuali preoccupazioni aggregative, ma per avere prodotto uno scatto sostanziale, agevolmente riproducibile, nella sfera dei requisiti del futuro soggetto societario. Nei capitoli successivi, quando entrerà in scena l'arte politica, e ne indagheremo il decisivo contributo alla costruzione dell'identità societaria, sarà possibile cogliere meglio, retrospettivamente, il senso di Altari e statue, e valutare il peso che questi polemici demarcatori ebbero nel preparare la svolta Societaria.

1. «Vivere sparsi».

Il mito raggiunge ora il punto di maggiore tensione. L'emergenza della 'religione' ha comportato una rottura col mondo animale, e il venire meno della Condizione epimeteica: occorre adesso sottolineare gli aspetti conflittuali di questa rottura, farla diventare vera e propria guerra. Una guerra che gli uomini delle *technai* sono incapaci di combattere: la loro salvezza, afferma il mito, si avrà solo con qualcosa che è successivo alle *technai*, e da esse profondamente diverso: la Società.

Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la *techné* demiurgica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente per la guerra contro le fiere: non possedevano ancora la *techné* politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e salvarsi fondando città: ma ogni qual volta si radunavano, si recavano ingiustizia a vicenda, proprio perché mancanti della *techné* politica, onde nuovamente disperdendosi venivano distrutti (*Prot.* 322ab).

Tre i temi nodali di questo passo (e, corrispondentemente, le parti in cui è diviso il capitolo): a) il «vivere sparsi», vale a dire la condizione di isolamento reciproco nella quale gli uomini, pur in possesso di *technai*, si trovano a vivere, e alla quale finiscono tutte le volte per ritornare, dopo ogni tentativo fallito di «fondare città» (§§ 1-3); b) il «farsi ingiustizia a vicenda» da parte di uomini che non riescono a stare insieme per mancanza di arte politica (§ 4); e, finalmente, c) l'incapacità di fare guerra per difendere la propria sopravvivenza (§ 5).

Il passo inizia ricollegando il «vivere sparsi» da parte degli uomini, al fatto che non vi fossero città. È chiaro che qui, par-

lando di *poleis*, il mito non fa riferimento alla polis come formazione storica concreta, succeduta ad altre formazioni precedenti, anch'esse societarie, – e nemmeno fa riferimento a una nozione generica di 'Stato', per aversi il quale non basterebbero i requisiti minimi di Rispetto e Giustizia richiesti da Zeus. Essi sono ovvi requisiti societari, e le *poleis* simboleggiano qui la Società tout court, secondo un'operazione non certo insolita nella riflessione dei Greci¹.

Ma il punto di maggiore interesse è che gli uomini vivono «in modo sparso», *sporáden*. Lo stesso avverbio, sempre riferito alla condizione-delle-origini, si legge anche in altre fonti. Nella più apprezzata ricostruzione del decollo dell'uomo che il pensiero greco ci abbia lasciato, si afferma che gli uomini di allora, «conducendo una vita senza leggi e simile a quella delle fiere, uscivano alla pastura in modo sparso, *sporáden*»². E ancora: Aristotele, agli inizi della *Politica*, ricordando l'«antico modo di vita», afferma che allora gli uomini «vivevano *sporáden* (*Pol.* 1252b23).

Sporáden non esaurisce certo il lessico dell'isolamento, e, attingendo a tale lessico, innumerevoli fonti antiche insistono sull'isolamento originario dell'uomo. Riprodurle per esteso sarebbe poco significativo (una breve rassegna si legge in nota)³;

¹ Sull'uso della polis (e di altre designazioni della città, ad esempio, *ásty*) come simbolo della Società, da parte dei Greci, tornerò nella *Nota metodologica* finale. Interessante, in questa connessione, l'etimologia ricordata da Filocoro per *ásty*: «chiamarono *ásty* la città perché, mentre prima vivevano nomadi e sparsi [*sporáden*], poi convennero insieme, e ristettero [*sténai*] dal vagare, in dimore comuni da cui più non si dipartirono» (*Etymolog. Magnum* 160.5; vedi anche Moschione, fr. 6 Nauck², vv. 8 e 27). Naturalmente, accanto al significato simbolico di polis, gli stessi autori ne conoscevano assai bene il significato storico concreto: si veda ad esempio la trattazione platonica della polis come momento specifico del processo storico di evoluzione della Società (*Leggi* 680a-681c).

² Diodoro 1.8.1. Per tale ricostruzione, più volte ricordata in questo libro, Diodoro avrebbe attinto alla *Piccola cosmologia* di Democrito, ed è appunto nell'intestazione democritea che il passo è riportato in DK 68B5. Sul «vivere sparsi» degli uomini primitivi, Diodoro insiste comunque anche altrove: cfr. per esempio 1.90.1 e 3.56.3.

³ Isocrate: prima dell'avvento di Atene gli uomini vivevano «senza leggi e *sporáden*» (*Panegirico* (4) 39); Euripide contrappone alla Città una vita «insulare e *sporáda*» (*Rhesus* 700-1); Plutarco ricorda l'opera mirabile di Teseo che raccolse gente vissuta fino ad allora *sporádas*, difficile da congregare per le differenze e le ostilità reciproche (*Teseo* 24.1); Lucrezio afferma che gli uomini primitivi «conducevano la vita nel modo vagabondo [*vulgivago*] delle fiere» (*De rerum natura* 5.932, 960-61); Cicerone coglie questo isolamento con numerosi termini: *passim* (*De inventione* 1.2), *fusi ac dispersi* (*Pro Sestio* 91), *dissipatos* (*Tusculanae disputa-*

è invece preferibile analizzare alcune caratteristiche generali che esse presentano, al fine di comprendere meglio il senso di questa condizione isolata.

La caratteristica più vistosa è certamente il disfavore, sostanziale e formale, con cui gli autori antichi illustrano tale condizione: non vi è forse un solo caso in cui essa sia connotata positivamente⁴. Spesso tale disfavore non riguarda il solo isolamento, e si estende a tutti gli elementi di primitività che ca-

tiones 1.62, 5-5); Ovidio ricorda che «allora il genere umano vagava nella solitudine delle campagne [...] e per molto tempo nessuno conosceva l'altro» (*Ars amandi* 2.473, 476); Virgilio afferma che la stirpe dei progenitori della gente laziale viveva agli inizi *dispersum montibus altis* (*Eneide* 8.321-22); Vitruvio: solo dopo il casuale ritrovamento del fuoco si hanno incontri deliberati (*conventus... concilium*) di uomini (*De architectura* 2.1.2); Claudiano: gli uomini primitivi «vagono a modo di bestie per le solitudini [avia]» (*De raptu Proserpinae* 3.42-43). Il lessico dell'isolamento contempla innumerevoli associazioni con 'campagne', 'selve', 'boschi', 'forre', 'antri', 'rupi', e soprattutto 'monti', spesso con l'aggiunta di 'vita ferina'; si veda a titolo di esempio l'Inno omerico *A Efesto* (20, v. 4), secondo cui gli uomini primitivi «vivevano negli antri, sui monti come fiere». Analoghe prospettive in Eschilo, *Prom.* 450-53; Moschione, fr. 6 vv. 5-6; Lucrezio, *Rer. nat.* 5.925, 955. Altri passi in Gatz, 1967, p. 231, sezioni 6c e 6d).

⁴ Oltre ai passi citati nella nota precedente, si veda l'affermazione di Aristotele, secondo cui chi è isolato è anche «bramoso di guerra», essendo privo di qualsiasi legame, «come una pedina al gioco della *pettèia*» (*Politica* 1253a6-7). Naturalmente Aristotele guarda con sfavore non solo all'isolamento 'antropologico', ma anche alla pratica della solitudine, dell'appartarsi, attuata all'interno della Società (cfr. per esempio *Etica nicomachea* 1097b8-11, 1157b19-22, 1169b16-19, 1170a5-6, e le osservazioni di Gauthier-Jolif, II.1, pp. 52-53). La più intensa ostilità verso l'isolamento è forse quella espressa da Cicerone, secondo cui pochi individui hanno «natura così aspra e smisurata da fuggire e odiare gli umani congressi», e anche «la natura non ama affatto il solitario, e sempre lo collega con qualcosa a guisa di sostegno» (*De amicitia* 23). Il fatto che questa negatività riguardasse sia l'isolamento delle origini, sia quello riemergente, trova conferma in una serie di usi linguistici. Tucidee usa *sporades* ecc. per designare situazioni patologiche (tipicamente, una flotta sbandata dalla tempesta): cfr. 1.49.5, 3.69.1, 3.77.2, e la lapidaria associazione *sporades apóllinto*, «sparsi, perirono», di 2.4.4, - così simile a quella usata da Platone nel testo mitico qui esaminato: *skedannymenoi diephthéronto*, «disperdendosi erano distrutti», di *Prot.* 322b8. Nella stessa ottica cfr. Livio, *Storie* 37.13.2; vedi anche 22.7.2, 33.15.15; Lucano, *Farsaglia* 8.203; Sallustio, *Guerra di Giugurta* 55.1, 98.1. Significativa l'associazione verbale di Quintiliano, che esorta il futuro oratore «a abituarsi fin da piccolo a non avere paura degli uomini, e a non ingiallire in una vita solitaria e quasi da ombra» (*Institutio oratoria* 1.2.18). Per concludere con un contesto lontanissimo da quello iniziale, cfr. Ovidio: «giacciono sul collo, sparsi senza legge [sparsi sine lege] i capelli...» (*Heroides* 15.73). Finalmente, l'isolamento può anche venire irrogato - a Società già istituita - come tremendo castigo: è appunto questo, secondo Eschilo, un aspetto della punizione inflitta da Zeus a Prometeo (*Prom.* 21). Anche secondo Cicerone, solo un dio può toglierli dalla frequentazione degli uomini e collocarci in una condizione di solitudine (*De amicitia* 23).

ratterizzerebbero la condizione delle origini (tra cui, assai insistito, il «vitto bestiale»). Ma è significativo che, anche quando tale prospettiva si rovescia, e il quadro delle origini viene dipinto con toni favorevoli, o addirittura come 'Età dell'oro', l'unico elemento che non viene mai recuperato a positività sia proprio l'isolamento (il vitto bestiale, per esempio, si colora apprezzativamente di 'semplicità' e 'frugalità'). Oppure, se il quadro delle origini riceve una connotazione positiva, se ne espunge la condizione isolata: anzi, si afferma, vi sarebbe stata un'originaria socialità, o addirittura una *philallelia*, vale a dire un originario amore reciproco fra gli uomini⁵.

Questo atteggiamento di ostilità da parte degli autori antichi nei confronti dell'isolamento originario, e il fatto che per esso - a differenza che per altri elementi di primitività - non vi siano eccezioni, o rovesciamenti di prospettiva, è assai significativo. Anche il passo mitico che stiamo analizzando, presago dell'imminente Società, vede l'isolamento come un grave problema, e ricorda che non fu né breve né facile superarlo.

Il modello qui proposto recepisce sia l'indicazione, così insistita nelle fonti, di un isolamento originario, sia quella del generale disfavore verso di esso. Il fatto di considerare tale isolamento un tassello fondamentale del modello delle origini non si basa, ovviamente, sul numero di fonti citabili, o sulla loro autorevolezza, ma (oltreché su ragioni interne al modello) proprio sulla costanza di questo atteggiamento negativo. Il fatto che ogni volta l'isolamento appaia, più di ogni altra caratteristica-delle-origini, modalità di vita profondamente anti-Societaria, è indizio eloquente della sua significatività sociologica, in stretta connessione con i temi qui trattati.

Secondo il modello, l'isolamento venne meno non pacificamente, o consensualmente, ma in seguito a una lotta, nel corso della quale i portatori di istanze Societarie riuscirono a porre fine all'isolamento di altri uomini, portatori di istanze diverse.

⁵ L'esempio più pertinente è il quadro delle origini tracciato dal bizantino Johannes Tzetzes (XII secolo d. C.), nel commentario a Esiodo (Gaisford, *Poetae graeci minores*, III 58 = DK 68B5, 3). Gli uomini primitivi, che non conoscono technai e agricoltura, e che nemmeno sanno riconoscere la morte («... non riconoscevano cosa fosse malattia o morte, ma cadendo a terra come su di un giaciglio, spiravano senza sapere cosa capitasse loro...»), tuttavia, «praticando l'amore reciproco [*philallelia*], conducevano vita aggregata (*agelaion*), uscendo a guisa di greggi alla pastura...»

Tuttavia, al pari di altre pulsioni pre-Societarie, anche quella verso l'isolamento non appariva agli antichi definitivamente estinta. Solo così si spiega il fatto che generazioni di scrittori – a Società largamente avviata – continuassero ad ammaestrare gli uomini sulla negatività della condizione isolata. Il tono uniforme di condanna, da parte loro, nei confronti dell'isolamento, rivelerebbe dunque la presenza di queste preoccupazioni didattiche, e mostrerebbe anche come, di tutti gli elementi di primitività, fosse proprio l'isolamento il più societariamente pericoloso, quello verso il quale non erano ammesse deroghe.

Ho parlato di significatività sociologica dell'isolamento: essa va ora qualificata, mostrando che il «vivere sparsi» non si esaurisce in dati fisico-naturalistici, ma comporta implicazioni profonde in termini di identità e di auto-presentazione. Per cominciare a fare luce su questo punto, ripartiamo nuovamente da *sporáden* (e relativa famiglia di termini), la voce più significativa del lessico dell'isolamento.

In un passo di *Historiae animalium*, accanto ad altre classificazioni degli animali, condotte secondo criteri diversi, Aristotele ne introduce consecutivamente due che interessano il presente tema. Ecco la prima (487b33-488a1):

Vi sono ancora le seguenti differenze quanto al modo di vivere e ai comportamenti. Alcuni animali sono gregari [*ageláia*], altri solitari [*monadiká*], [...] altri vivono nell'uno e nell'altro modo...

Introdotta questa prima classificazione, Aristotele così prosegue:

Sia fra coloro che vivono aggregati, come fra coloro che vivono solitari, alcuni sono animali politici [*politiká*], altri sono animali isolati [*sporadiká*]⁶.

Che significato attribuire a questa seconda classificazione, *politiká/sporadiká*? È chiaro dal testo, e dalla struttura del passo, che essa non è una ripetizione della precedente (*ageláia/monadiká*), ma, utilizzando un criterio diverso, taglia in modo di-

⁶ *Hist. anim.* 488a2-3. Alcuni editori espungono l'inciso «come fra coloro che vivono solitari», ritenendo che nessun animale monadico possa essere politico. Ma i due criteri di classificazione, come si vedrà subito dopo, sono così diversi, che tutte e quattro le combinazioni sono possibili. Cfr. anche le osservazioni di Mulgan, 1974, p. 439, nota 3).

verso l'universo degli animali (ivi compreso l'uomo). Il fatto che le categorie evidenziate dalle due classificazioni non si sovrappongono – che, per esempio, gli *ageláia* non coincidano con i *politiká* – è confermato esplicitamente dallo stesso Aristotele, che così precisa: «sono *politiká* gli animali la cui attività è una e comune a tutti, il che non fanno tutti gli *ageláia*»⁷. Si tratta di un'indicazione molto importante: non basta essere un animale aggregato per essere 'politico', – non basta la semplice aggregazione di più individui per aversi Società. L'elemento determinante è costituito dalla presenza di un impegno *comune a tutti*⁸.

In altri termini, mentre la nozione di *ageláios*, 'gregario', è nozione descrittiva che coglie una condizione oggettiva attraverso una semplice osservazione empirica⁹, la nozione di *politikós*, assai più complessa, comporta una valutazione, con immediato richiamo a valori: l'animale potrà essere qualificato 'politico' solo quando l'osservatore accerti che l'attività da esso svolta è «una e comune a tutti». La prima classificazione, insomma, è empirico-osservativa; la seconda, valutativo-normativa.

⁷ *Hist. anim.* 488a8-9. Fra gli animali 'politici' Aristotele ricorda, oltre all'uomo, l'ape, la vespa, la formica, la gru.

⁸ Questa duplice classificazione non è sempre tenuta presente con eguale nettezza da Aristotele. Nella *Politica*, ad esempio, essa risulta in qualche modo semplificata, e gli animali *ageláia* (prima classificazione) vengono contrapposti agli *sporadiká* (seconda classificazione): cfr. *Pol.* 1256a23 (e forse anche *Hist. anim.* 617b21). Anche altre classificazioni di argomento zoologico, tuttavia, vengono riproposte, al di fuori di tale contesto, in modo semplificato; cfr. per esempio la classificazione degli animali in carnivori, erbivori e onnivori di *Pol.* 1256a24-25, assai meno analitica rispetto alla corrispondente classificazione in *Hist. anim.* 595a13-19.

⁹ Per aversi un *agéle* basta la compresenza, magari occasionale, di più individui (anche se a tale aggregato può inerire, naturalmente, un criterio unificante ulteriore: il richiamo sessuale, in *Hist. anim.* 570a27-28, o la generazione, *ibid.* 568b25). Il giudizio se un animale sia o meno *ageláion* si basa dunque su dati osservabili oggettivi. Anche Platone designa con *agéle*, *ageláion* fenomeni di aggregazione a livello non-Societario. Nel lungo mito del *Politico*, che descrive la condizione del mondo e degli esseri viventi nell'età di Crono, tali esseri risultano divisi «per generi e gruppi, *agélas*», ciascuno governato da un dio-pastore, in una condizione che non è certo societaria (271d). L'assoluta in-significanza societaria di un *agéle* è poi confermata dall'uso del verbo corrispondente (*agelázein*) per casi come quello di un affollamento di pesci nemici fra loro intorno a un pascolo abbondante, *áphthonos* (*Hist. anim.* 610b12; *áphthonos* significa, letteralmente, 'non invidiato', e anche nella condizione non-Societaria del mito del *Politico* il prodotto della terra è *áphthonos*: 272a3).

Questa normatività, intrinseca alla nozione di *politikós* già in *Historiae animalium*, viene confermata dal modo in cui tale aggettivo viene usato nella *Politica* aristotelica, a partire dal suo passo piú noto, – quello sull'uomo 'animale politico', *politikón zóion* (*Pol.* 1253a1-4):

Da queste considerazioni è chiaro che la polis fa parte delle cose che sono per natura, e che l'uomo è per natura un animale politico, e che colui che per sua natura vive fuori della polis, e non per qualche caso, o è un abietto, o è superiore all'uomo...

Il passo è correntemente citato nella letteratura socio-politologica a sostegno della 'naturalità', per l'uomo, di un comportamento politico¹⁰. Questa affermazione viene tuttavia indebolita dallo stesso Aristotele: infatti, subito dopo avere affermato che l'uomo è, «per natura, *phýsei*», un animale politico, il passo esprime valutazioni negative nei confronti di chi sempre «per natura, *diá phýsin*», se ne sta fuori della polis. Questa contraddizione fra due «nature» dell'uomo non discende, io credo, da una contrapposizione fra Natura dell'Uomo-in-generale, sostanzialmente autentica, e natura del singolo uomo, aperta a ogni deviazione¹¹, bensí dalla compresenza, nello stesso passo, di due concezioni della natura presenti (qui e altrove) in Aristotele: una, potentemente normativa, che definisce la natura di una cosa come il fine ultimo cui la cosa stessa, secondo l'osservatore, tende; l'altra, piú vicina all'accezione moderna, che descrive l'uomo come realmente è, in quanto contrapposto a qualsiasi 'dover essere'¹².

L'affermazione che l'uomo è «per natura» un essere politico non va allora letta come una proposizione fattuale, risultan-

¹⁰ In una prospettiva quasi opposta a quella qui adottata (ma cfr. cap. x), è stato suggerito che Aristotele vedrebbe nel comportamento politico l'espressione di un dato biologico, geneticamente acquisito, che caratterizza originariamente l'uomo, e viene in seguito esteso agli altri animali; cfr. Kullmann, 1980, *passim* (specialmente pp. 424-26).

¹¹ Così ritiene invece Brandt, per il quale il secondo richiamo alla natura designerebbe «la natura individuale, e quindi eventualmente pervertita» (1974, pp. 195-96).

¹² In verità, Aristotele, distinguendo fra i vari significati di 'natura', parla di natura come causa materiale, formale, efficiente e finale (*Fisica* II). La distinzione da me richiamata, puramente espositiva, è trasversale ai quattro significati anzidetti, e riguarda il gradiente di valutazione soggettiva presente in ciascuno dei quattro usi.

te dalla generalizzazione di osservazioni empiriche sull'effettivo comportamento degli uomini. Essa è invece la proposta, a livello definitorio-classificatorio, di un criterio elaborato *a monte* da parte dell'osservatore, secondo cui l'uomo realizzerebbe la sua 'natura' attraverso la partecipazione alla polis¹³. È evidente l'elevata valutatività di tale criterio, – e anche la chiusa sanzionatoria del passo sopra citato conferma che *politikós* è nozione *normativa*, – che l'uomo, secondo Aristotele, se vuole essere uomo deve essere *politikós*, vale a dire (secondo la definizione sopra esaminata) impegnarsi in attività e iniziative comuni con altri uomini.

Ho insistito sulla normatività di *politikós* (seconda classificazione) rispetto a *ageláios* (prima classificazione), per giustificare la domanda se anche nel passaggio da *monadikós* a *sporadikós* non si osservi un eguale scatto in direzione normativa. Mi sembra infatti plausibile che, se *politikós* ci dice qualcosa di piú, e di diverso, rispetto ad *ageláios* (= un animale è politico non in virtù del semplice aggregarsi, ma per comportamenti attivi verso un obiettivo comune), anche la condizione 'sporadica' significhi qualcosa di piú, e di diverso, rispetto al semplice vivere da soli 'monadico'. Come *politikós* non coglie il semplice vivere aggregati, ma la presenza di una tensione verso un'attività comune, anche *sporadikós* coglierebbe non il semplice vivere da soli, ma il vivere da soli sorretto da una tensione in tal senso¹⁴.

In conclusione, l'isolamento descritto da *sporáden*, *sporadikós*, ecc. non è tanto (né necessariamente) una condizione di tipo fisico, che viene colta benissimo da *monadikós*: nella condizione 'sporadica' – questa la mia ipotesi – c'è il richiamo a un comportamento *attivo nel senso dell'isolamento*, a un isolamento militante. Militanza non comporta necessariamente consapevolezza: l'isolamento, piú che un obiettivo autonomo, va anzitutto considerato un'esigenza strumentale, attuata ma-

¹³ È tuttora discusso se polis significhi, in questo caso, Società, Stato, o polis come modalità storica specifica. Il problema, del resto, si pone anche in altri paesi, e non solo nella *Politica*, – in relazione all'uso spesso imprecisato che Aristotele fa del termine; cfr. Mulgan, 1974, p. 445 e *passim*.

¹⁴ Se si riflette sull'incrocio delle due classificazioni, ci si accorge che non è nemmeno necessario vivere solitari per aversi l'isolamento descritto da *sporáden*. Si è appena visto che non tutti gli animali aggregati sono 'politici': una parte di essi sarà quindi 'sporadica'.

gari incoscientemente. Per 'animali' la cui attività non è né unica per tutti, né condivisa – cioè, per animali non-politici – l'isolamento potrebbe anche essere un requisito dell'azione.

L'analisi della classificazione aristotelica sopra proposta non è naturalmente una prova a favore di questa lettura dell'isolamento originario, ma un semplice spunto, che verrà approfondito, con materiale sostanziale, nei paragrafi successivi. Qui importa solo sottolineare, per concludere, che se davvero l'uso di *sporáden* (e di altre voci verbali della stessa famiglia) evocasse questa tensione attiva verso l'isolamento che ho creduto di riconoscervi, ciò confermerebbe la diffusa persuasione degli antichi – recepita nel modello – che non già la socievolenza sia naturale all'uomo, bensì la tendenza all'isolamento, la pratica di una reciproca elusione; che la Società non è il prodotto naturale di una naturale disposizione dell'uomo, bensì un qualcosa di estraneo, in qualche misura, a tale disposizione¹⁵.

2. La non-Società dei Ciclopi.

Uno dei piú noti episodi dell'*Odissea* (libro 9) – l'avventura di Odisseo e dei suoi compagni nella terra dei Ciclopi – permette di cogliere meglio alcuni risvolti profondi che ebbe, nell'esperienza greca, il «vivere sparsi»¹.

¹⁵ È significativo che nei racconti delle origini che descrivono una vita iniziale condotta *sporáden* (in particolare, il mito del *Protagora* e il capitolo 1.8 di Diodoro sopra citato), la Società non si formi assecondando una disposizione naturale specifica in tal senso, bensì in modo o artificiale, attraverso un intervento esterno di tipo normativo (è il caso del nostro mito), o sulla base di un calcolo di convenienza (così il racconto di Diodoro: ci si associa per ragioni di utilità, o per il timore, non certo per un impulso originario in tal senso: 1.8.2). Alla stessa prospettiva di un iniziale 'calcolo di convenienza' può ricondursi un passo del cosiddetto Anonimo di Giamblico: gli uomini, «per natura incapaci di vivere da soli [*kath'héna*], si riunirono cedendo alla necessità», e questo ha comportato l'istituzione di leggi, posto che vivere insieme in assenza di leggi è peggio che non la vita isolata (DK 89.6(1)).

¹ L'avventura col ciclope Polifemo costituisce uno dei racconti piú popolari dell'antichità, e tema prediletto di raffigurazioni artistiche fin dal periodo piú arcaico (Eitrem, 1922, c. 2336). Diffusissimo nel folklore dei diversi popoli, ne sono state finora segnalate oltre 250 versioni, con numerose variazioni, ma assai piú significative convergenze. Glenn segnala come nella versione omerica risultino eliminati o attenuati elementi magici e soprannaturali (1971, pp. 155-57), – a favore, credo, di una piú esplicita consapevolezza sociologica della narra-

Odisseo e i suoi sono da poco scampati alle insidie dei Mangiatori di loto, che si cibano del fiore della dimenticanza, e la cui vita trascorre in un perpetuo presente. Sono insidie che non comportano una minaccia fisica, ma un pericolo ancor maggiore (9.94-99):

Chi di loro mangiò del loto il dolcissimo frutto,
non voleva portar notizie indietro e tornare,
ma volevano là, tra i mangiatori di loto,
a pascer loto restare, e scordare il ritorno.
E io sulla nave li trascinaì per forza, piangenti,
e nelle concave navi sotto i banchi dovetti cacciarli e legarli.

Nella partenza precipitosa ordinata subito dopo da Odisseo, «perché nessuno, mangiando il loto, scordasse il ritorno» (v. 102), si coglie assai bene la preoccupazione di salvaguardare la traiettoria comune di uomini protesi verso Itaca, quella che, lungo tutta l'*Odissea*, conferisce loro l'identità di protagonisti di un Ritorno.

Ho insistito sull'avventura fra i Lotofagi, e sugli aspetti di minaccia all'identità che essa presenta, perché non è che il preludio ad analoghe minacce che li attendono subito dopo nella terra dei Ciclopi. Qui la minaccia riguarderà un livello ancora piú essenziale dell'identità: quello di uomini civili, inseriti nella Società. Essi dovranno drammaticamente confrontarsi con un'esperienza non-Societaria, di cui sono rappresentanti i Ciclopi, e soprattutto il personaggio principale di questa storia, il ciclope Polifemo.

In aggiunta al valore introduttivo dell'avventura fra i Lotofagi, l'ingresso degli uomini civili nel non-Societario viene curato dal poeta con un'attenta gradualità che ha obiettivi, contemporaneamente, espressivi e di ammaestramento: oltre a preparare emozionalmente l'uditorio a tale incursione, questo lungo avvicinamento si configura come repertorio, didatticamente orientato, di cose-da-fuggire.

Per cominciare, Odisseo e i suoi non sbarcano direttamente sull'isola dei Ciclopi, ma su di un'isola vicina, tanto vicina che da essa si vede assai bene non solo la terra dei Ciclopi, ma anche

zione. Quanto all'elemento che qui propongo come motivo conduttore, l'isolamento, sarebbe interessante verificarne la presenza in via comparativa (cenni in Glenn, pp. 147-49), mobilitando le necessarie competenze sugli aspetti linguistico-formali di tutto il materiale.

il fumo dei loro fuochi, e se ne odono le voci, e quelle dei loro greggi (9. 166-67). L'uso di quest'isola come campo-base è forse anche un espediente letterario per rendere verosimile il fatto che una flotta di dodici navi riuscirà, durante tutto il corso dell'avventura, a passare inosservata; ma non vi è solo questo. Per le sue caratteristiche, l'isola è una sorta di anticipazione del non-Societario: essa serve quindi, come si è detto, a preparare questi uomini e il lettore all'esperienza che vivranno.

La descrizione dell'isola è infatti condotta con evidenti parametri societari: piatta e boscosa per conformazione, essa è abitata soltanto da capre selvatiche, ma affatto «vuota di uomini» (v. 124). Su questa assenza umana Omero insiste lungamente: non vi sono pastori che posseggano tutta quella ricchezza di capre; né aratori, perché l'isola è sempre «inseminata e inarata» (v. 123). Non vi sono naviganti, perché i Ciclopi non hanno carpentieri navali (vv. 126-29)

... che sudino
a far navi solidi banchi, e queste poi tocchino, uno per uno,
i borghi degli uomini, come gli uomini spesso,
gli uni gli altri cercandosi, il mare sulle navi traversano.

Come si vede, la navigazione viene qui presentata nei suoi risvolti societari: strumento integrativo dell'umano consorzio, espediente (toccante: «gli uni gli altri cercandosi...») per vincere l'isolamento². Del resto, sull'isola non vi sono nemmeno cacciatori «che tra le selve | sopportano stenti, correndo le cime dei monti» (vv. 120-21). I cacciatori rappresentano per molti aspetti il genere di uomini ai confini dell'esperienza selvaggia: la loro mancanza suggella definitivamente la solitudine dell'isola³. E tuttavia, essa potrebbe essere «ben abitata | perché

² Vengono in mente alcune espressioni platoniche del mito delle *Leggi*, sulle periodiche catastrofi che spazzano via quasi completamente la vita dalla terra (cfr. sopra p. 131). Dopo tale catastrofe, vi era «uno sconfinato pauroso deserto» (677e), e i pochi superstiti «si vedevano l'un l'altro con piacere, tanto pochi erano in quel tempo in cui i mezzi di trasporto, con cui potessero allora fra loro viaggiare per terra o per mare, si può dire che si fossero quasi tutti perduti insieme a tutte le *technai*...» (678c). Tale navigazione è dunque in completa antitesi alla Navigazione feacia, strettamente associata all'isolamento (cap. IV, § 3).

³ Questa condizione 'liminale' (dal punto di vista societario) della caccia è colta assai finemente nel commento di Eustazio, che vede nei due passi sopraccitati, rispettivamente, un «elogio» della navigazione e un «biasimo» della caccia (1619.21, 18). Su questo aspetto della caccia (già accennato a p. 125) tornerò in Appendice A.

non è sterile, e produrrebbe ogni sorta di frutti» (9. 130-31). La successiva minuziosa descrizione riguarda, più che la natura dell'isola, la sua idoneità a venire sfruttata dall'uomo: il poeta guarda all'isola con gli occhi del civilizzatore⁴. E tuttavia, benché non contenga nessuna minaccia diretta contro gli uomini civili, essa presenta, in questa assoluta solitudine, una muta anticipazione del loro futuro incontro col non-Societario⁵.

Muovendo da quest'isola, con una sola nave, Odisseo raggiunge la terra dei Ciclopi. La descrizione che Omero ne dà anticipatamente, prima ancora dello sbarco di Odisseo e dei suoi nell'isola disabitata, serve da eloquente richiamo agli aspetti non-Societari di questa esperienza. È necessario riportare per esteso questi versi, famosissimi già nell'antichità (9. 106-15):

e dei Ciclopi alla terra, smisurati e senza leggi⁶,
venimmo, i quali, fidando nei numi immortali,
non piantano pianta di loro mano, non arano;
ma inseminato e inarato là tutto nasce,
grano, orzo, viti, che portano
il vino nei grappoli, e a loro li gonfia la pioggia di Zeus.
Non hanno assemblee di consiglio, non leggi,
ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime
in grotte profonde; fa legge ciascuno
ai figli e alle donne, e l'uno dell'altro non cura.

Le caratteristiche dei Ciclopi corrispondono ad altrettanti indicatori di non-Società: smisuratezza; assenza di leggi (ripetuta due volte); assenza di agricoltura; mancanza di assemblee;

⁴ Occhi competenti, tecnicamente compiaciuti quelli di Omero, come appare dai «prati umidi e morbidi», dalla «pinguedine del suolo di sotto», dalla «facile aratura», ecc. Anche Eustazio nota che «il poeta classifica con competenza [*techniéntos*] i siti favorevoli all'agricoltura» (1619.26; vedi anche 1619.56).

⁵ Assai significativo il fatto che lo sbarco in quest'isola sia avvenuto «in una notte scura, non c'era un filo di luce; | c'era una nebbia fonda intorno alle navi, e la luna | non brillava nel cielo, era coperta di nuvole. | Nessuno l'isola poteva vedere con gli occhi, | nemmeno la lunga risacca frangentesi al lido | vedemmo, prima che vi si appoggiassero le navi bei banchi...» (9. 143-48). Con questa assenza di confini precisi Omero contrassegna mirabilmente l'ingresso dei suoi eroi in un'altra dimensione dell'esperienza (lo stesso procedimento è usato, con obiettivi analoghi, anche altrove nel poema).

⁶ *Hyperphialon athemiston* (v. 106). Alcuni interpreti traducono questi aggettivi con «violenti e ingiusti»; la traduzione qui seguita («smisurati e senza leggi») tiene conto delle indicazioni degli antichi commentatori, di cui si dirà fra breve.

l'essere ciascuno legge a se stesso; e, finalmente, quel «non curarsi degli altri» su cui tornerò. Il fatto che la loro vita si svolga «degli eccelsi monti sopra le cime | in grotte profonde» (vv. 113-14), rappresenta il sigillo ambientale coerente con tutto il quadro: selve, monti e antri sono, come sappiamo, tipico paesaggio non-Societario⁷.

Che i Ciclopi rappresentassero un'esperienza non-Societaria, era avvertito fin dall'antichità⁸. Piuttosto, quel che costituiva problema per gli antichi commentatori erano alcune contraddizioni presenti nel racconto omerico, che da un lato suggeriva che i Ciclopi fossero violenti e ingiusti, dall'altro asseriva che essi vivevano «fidando nei numi immortali» (v. 107). Il fatto che questi giganti, fidando negli dèi, non provvedano a opere agricole, ma si limitino a raccogliere i frutti del suolo inviati generosamente da Zeus, appariva agli antichi commentatori espressione di profonda pietà religiosa, e li spingeva a interrogarsi sul vero significato degli aggettivi *hyperphialos* e *athemistos* con cui si aprono i versi anzidetti, finendo per adolcire la 'violenza' in 'smisuratezza', e la 'ingiustizia' in 'mancanza di leggi'. Uno scoliasta, sintetizzando assai bene il problema, mostra la soluzione che sembra prevalere nella tarda antichità: i Ciclopi non sono affatto ingiusti, - è ingiusto il solo Polifemo (il diretto antagonista di Odisseo):

Come è possibile, dopo avere definito i Ciclopi 'violenti' [*hyperphialous*], senza giustizia [*athemistos*] e contro le leggi [*paranomous*], raccontare che ricevevano beni inesauribili dagli dèi? va allora detto

⁷ Che i Ciclopi rappresentino una non-Società, mi sembra confermato anche dal modo in cui i Feaci, che un tempo erano loro vicini, si allontanarono da essi. Stanchi di subire rapine e prepotenze, i Feaci emigrano nella Scheria, ed ivi costruiscono una città circondata da mura, con case e templi, e si spartiscono le terre (*Od.* 6.4-10). Sono altrettanti indicatori Societari che, ancor più dell'allontanamento geografico, sottolineano il distacco dai Ciclopi, e il passaggio a un'altra condizione. Eustazio, richiamando tale episodio, conferma che la differenza tra Feaci e Ciclopi non era di regime politico, ma sull'asse societario/non-societario: i Feaci «vivevano comunitariamente fra loro vuoi secondo una legge aristocratica, vuoi anche democraticamente, mentre i Ciclopi non erano così...» (1617.58).

⁸ Più precisamente, la negazione 'ciclopica' della polis si esprimeva a diversi livelli, in corrispondenza del significato attribuito a 'polis'; veniva avvertita come ciclopica, quindi, tanto la condizione non-Societaria (di cui soltanto qui mi occupo), quanto la vita in una polis in cui, non essendosi il legislatore preoccupato dell'educazione e delle occupazioni dei cittadini, «ciascuno vive come vuole, esercitando la sua autorità sui figli e sulla moglie alla maniera dei Ciclopi» (Aristotele, *Etica nicomachea* 1180a27-29). Sul Ciclope come negazione della Città cfr. analiticamente Turato, 1979, pp. 12-16 e *passim*.

che *hyperphialous* è dovuto alla smisuratezza del corpo, *athemistos*, al fatto che non si servono di leggi [...] Antistene dice che il solo Polifemo è ingiusto (infatti disprezza Zeus); gli altri dunque sono giusti. Ed è per questo che la terra produce loro spontaneamente tutto...?

E tuttavia, in altri passi dell'*Odissea*, l'immagine dei Ciclopi appare indiscutibilmente negativa. Polifemo, schernendo la supplica di Odisseo che invoca su di sé, ospite, la protezione di Zeus, afferma che «non si curano di Zeus i Ciclopi, | né dei numi beati, perché siamo più forti» (9.275-76). Forse con questa affermazione Polifemo vuole soprattutto rassicurare se stesso: esibendo un'identificazione 'di gruppo' con i suoi simili, elude il costo psicologico di un'empietà praticata, di fatto, a livello individuale. Si deve comunque ricordare che furono la tracotanza, le rapine e le violenze dei Ciclopi a costringere i Feaci a migrare (*Od.* 6.5-6)¹⁰.

Queste contraddizioni sui Ciclopi, già colte dagli antichi commentatori, sono spesso addotte dai moderni come prova di fusioni, imperfettamente riuscite, di più racconti, e di contaminazione di elementi mitici con elementi 'fiabeschi'¹¹. Mi chiedo invece se le contraddizioni presenti nel testo omerico non potrebbero essere il sintomo, prima che di contaminazioni imperfette, di una disponibilità omerica a rispecchiare analoghe contraddizioni esistenti nella mentalità greca, in cui alla tendenza 'ufficiale' a considerare crudele, intemperante, violento l'uomo fuori della Società, si accompagna spesso l'idealizzazione del Buon Selvaggio¹². Il modello qui proposto spiega assai bene questo duplice atteggiamento: l'adesione alla Cit-

⁹ *Sch. in Od.* 106 (T); vedi anche *sch.* (H); nello stesso senso Eustazio 1617.35. Mi limito qui a segnalare sia l'ennesima riemersione dell'associazione 'illimitatezza di risorse - assenza di Società', sia la persuasione che un'economia di raccolta sia indistinguibile da un «fidare negli dèi» (persuasione forse non solo post-classica, che potrebbe essere sociologicamente utile tenere presente nelle indagini su tale modo di produzione). Un raddolcimento verso i Ciclopi nella letteratura più tarda, soprattutto alessandrina, è segnalato da Eitrem (1922, c. 2346).

¹⁰ Eustazio nota tuttavia l'implausibilità di offese ai Feaci, abitanti in altra isola, da parte dei Ciclopi sprovvisti di navi (1549.17).

¹¹ L'intero episodio è oggetto di numerose indagini di questo tipo, in stretta connessione col problema della composizione dell'*Odissea*. Come ho più volte notato, tali problemi non interessano il tipo di analisi qui condotta.

¹² Turato mostra assai bene questa duplice polarizzazione, positiva e negativa, su di uno stesso soggetto: popoli selvaggi (1979, pp. 90-91), i Centauri (pp. 97-98), i Titani o i Giganti (pp. 116-21), ecc.

tà, che ha vinto e superato le Esperienze originarie, non è mai completamente disgiunta (come si è visto più volte nei capitoli precedenti) da una sensibilità tuttora viva al richiamo che tali Esperienze presentano.

Il più duro, il più forte e tracotante dei Ciclopi è certo Polifemo¹³, e in lui l'esperienza non-Societaria appare particolarmente vistosa. Il poeta ci dice che egli «conosce cose ingiuste», che è «selvaggio, ignaro di giustizia e di leggi»¹⁴. Le contraddizioni notate per la rappresentazione omerica degli altri Ciclopi, non sussistono invece per Polifemo, univocamente rappresentato in termini societariamente negativi.

È singolare come, di tutte le caratteristiche non societarie di Polifemo, Omero insista maggiormente proprio su quella che qui ci interessa, l'isolamento. Già abbiamo visto che i Ciclopi «l'uno dell'altro non curano» (v. 115), ma Polifemo accentua ulteriormente questa caratteristica. Ecco come inizia la sua descrizione (vv. 187-89):

qui un uomo gigantesco abitava, che greggi
pasceva, solo, in disparte, né mai fra altri
si aggirava, ma stando da parte sapeva cose ingiuste.

Ben quattro sono le notazioni successive di questo isolamento: 'solo', 'in disparte', 'mai fra altri si aggirava', 'stando

¹³ Non certo il loro capo (come ritiene Page, 1955, p. 6; *contra* Bona, 1966, pp. 72-74); benché uno scoliasta gratifichi Polifemo di questo termine (*hegemon*, *sch. in Od.* 106 (H)), la presenza di un capo implicherebbe un grado di strutturazione assente invece nella condizione ciclopica. Già Eustazio spiegava l'eminenza di Polifemo rispetto agli altri Ciclopi con la sua più accentuata smisuratezza (1623.18). Uno scolio (Q) al v. 115 (= «l'uno dell'altro non cura...») ricollega finemente tale incuranza reciproca all'assenza di una gerarchia.

¹⁴ «Conosce cose ingiuste», *athemístia éide* (v. 189): è l'aggettivo affine *athemístios*, che il contesto 'attivo' in cui si colloca consiglia qui di tradurre «ingiusto» (nello stesso senso *sch. in Od.* 189 (H); Eustazio, 1622.22). «Ignaro di giustizia», *dikas* (v. 215). Giustizia, *dike*, è un requisito indispensabile per aversi Società, e la sua assenza è indicatore sicuro di non-Società. Nel nostro mito, la Società potrà costituirsi solo dopo il conferimento, da parte di Zeus, di Rispetto e Giustizia. Ma già Esiodo aveva fatto del possesso della Giustizia lo spartiacque fra uomini e animali: «... porgi orecchio a *Dike*, e dimentica completamente la violenza. | Questa infatti è la legge che per gli uomini dispose il Cronide: | ai pesci e alle fiere e agli uccelli alati | di mangiarsi a vicenda, dacché fra loro non esiste *dike*; | agli uomini invece ha dato *dike*, che è di gran lunga migliore» (*Opere e giorni* 275-79). Vedi anche Erodoto 4.106; ecc.

da parte»¹⁵. Al termine quasi a conclusione, l'affermazione che il gigante «sapeva cose ingiuste». Ed ecco il tocco finale del ritratto (vv. 190-92):

Era un mostro gigante, e non somigliava
a un uomo mangiatore di pane, ma a picco selvoso
di eccelsi monti, che appare isolato [*óion*] dagli altri

in cui l'insistenza sull'isolamento si mantiene anche all'interno della similitudine.

Del fatto che il quadro omerico sottolinei anzitutto l'isolamento del Ciclope, si è naturalmente accorto Eustazio, che nota anche altri particolari; per esempio, il fatto che Polifemo non avesse cani¹⁶; che non avesse moglie e figli; che se ne stesse solo in unantro nella parte estrema della regione. Il suo isolamento era dunque ancora più accentuato di quello degli altri Ciclopi, - e ciò lo rende particolarmente vulnerabile; il che viene segnalato, dall'antico commentatore, non senza una punta di commiserazione¹⁷.

Quando Polifemo, accecato da Odisseo, chiamerà gridando gli altri Ciclopi (9.399-401),

... che in giro
vivevano nelle spelonche e sulle cime ventose.
Quelli, udendo il grido, venivano chi di qua chi di là

ritroviamo nei siti (spelonche, cime), e nella dispersione territoriale ('in giro, *amphís*'; 'chi di qua chi di là, *állothen állos*), un ennesimo riferimento all'isolamento dei Ciclopi¹⁸.

Questo isolamento, questa solitudine, che impressionano

¹⁵ *Óios, apóprothen, oudé met'állous poléito, apáneythēn eón*.

¹⁶ Forse perché - congettura Eustazio - nella zona non vi erano belve; o per risparmiare il cibo; o per accrescere la verosimiglianza della storia: la presenza di cani, Odisseo e i suoi non sarebbero riusciti a fuggire dalla caverna (1622.26).

¹⁷ Eustazio osserva che tutti questi dettagli sono anche in funzione delle successive vicende. «Si noterà anche come le cose qui dette sui Ciclopi siano predisposte e utili per rendere verosimile il successivo accecamento di Polifemo. Se infatti non hanno leggi, né città, né case, né dieta basata sull'agricoltura, e abitano sparsi in caverne, e non si curano gli uni degli altri, sarà più facilmente sopraffatto Polifemo che se ne sta solo in unantro nella parte estrema della regione, e ancora di più per il fatto che non ha né figli né mogli cui dare leggi, ma nella solitudine più totale è esposto alle insidie e senza soccorso da nessuna parte» (1618.65; vedi anche 1622.20, con ulteriori insistenze su questa solitudine).

¹⁸ Nel riproporre brevemente le figure dei Ciclopi, Virgilio non trascurerà questo aspetto: «... vivono sparsi [*volgo*] per le coste ondulate | maledetti Ciclopi, e vagano sugli alti monti...» (*Eneide* 3.643-44).

così negativamente Odisseo e i suoi compagni, erano destinati, per la funzione pedagogica svolta dai poemi omerici, a suscitare lo stesso atteggiamento in decine di generazioni di ascoltatori.

Alla sensibilità del lettore moderno, fortemente connotata da una componente romantica di rivalutazione degli aspetti 'selvaggi' della natura, la scena su cui si muove Polifemo può apparire, al massimo, triste: difficile richiamare la suggestione intensamente negativa, e di rifiuto, che essa era diretta a produrre sugli antichi destinatari di questo messaggio. Che di un messaggio si trattasse, che l'orrore ispirato dalla condizione ciclopica dovesse rafforzare, nei singoli, l'attaccamento societario, la persuasione che non vi è vita vivibile fuori della Società, mi sembra confermato dalla cura con cui Omero, avvalendosi di tutti gli strumenti espressivi a sua disposizione, accumula elementi diretti a produrre ripugnanza verso la condizione 'ciclopica', e, prima di tutto, verso l'isolamento che la caratterizza¹⁹.

¹⁹ Ad esempio, Eustazio, segnalando acutamente la stringatezza con cui viene descritto il recinto di Polifemo («fatto di pietre a blocchi, grandi pini e querce alta chioma», vv. 185-86), così commenta: «Si noterà che [il poeta] ad arte sembra avere operato, con questa descrizione, non già un dispiegamento, ma un rattrappimento, per non abbellire col sorriso della discorsività [logographikói meidiámatí] cose di pertinenza del selvaggio Ciclope» (1621. 35). Ho già detto come Eustazio appaia a volte compassionevole nei confronti di Polifemo. Se l'episodio omerico voleva ispirare ai membri della società greca l'orrore verso la solitudine e verso l'isolamento dagli altri uomini, il vescovo Eustazio, a due millenni di distanza, non poteva non tenere conto di esperienze religiose che esibivano un isolamento simile a quello dei Ciclopi. Significativo il commento ai vv. 107-8 («fidando nei numi immortali | non piantano pianta di lor mano, non arano...»): «Il passo che va da "fidando in Dio immortale non piantano" [si noti la monoteizzazione del verso] fino a "vivono in grotte profonde" si confà ai nostri anacoreti. Anch'essi infatti, fuggendo le città, abitano le cime dei monti, dentro caverne, e non piantano, e non fanno nulla di simile, ma anch'essi ricevono dall'alto cose belle senza avere né seminato né arato, ed essendo padroni di se stessi, e vivendo non già in modo privo di legge, ma praticando un altro tipo di legge...» (1618. 31). Eustazio sta tuttavia accondiscendendo solo all'isolamento finalizzato a un più diretto contatto con la divinità; verso altre modalità, il suo atteggiamento è chiaramente negativo. Sul versante pagano, l'esperienza del 'sant'uomo' (*théios anér*) non presenta nulla di simile. Il suo ritiro dalla Società, e la teorizzazione della pace (*hesychía*) legata alla solitudine (*eremía*), appare intermittente, - spesso dettato, comunque, dal timore di persecuzioni da parte cristiana. Assente ogni recupero di esperienze originarie, il Sant'uomo si muove nella bi-polarizzazione città/campagna (letterariamente già ben consolidata), i cui due poli sono, in effetti, coevi. «Di fatto, i Greci della tarda antichità rimasero altrettanto ostili al Selvaggio autentico quanto lo erano stati i loro predecessori classici» (Fowden, 1982, p. 85). Per usare le parole, esecranti, del pagano imperatore Giuliano, «vi

Ma che significa, veramente, questo isolamento? Esso appare, anzitutto, una condizione *spontanea*: non nel senso di intenzionale (come se vi fosse stata una deliberazione specifica in tal senso), ma nel senso di 'naturale', - vale a dire, congruente con la vita dei Ciclopi, che si realizza attraverso un contatto intenso e continuo con selve, monti, anfratti, e con gli animali; congruente con la loro specificità di 'pastori'; con il territorialismo che vi è connesso.

In questa pratica 'pastorale' si esprime e si esaurisce la loro identità: altri comportamenti attraverso i quali si articola l'identità dell'uomo Societario (comportamenti 'politici', di 'tempo libero', ecc.) sono per essi impensabili. I Ciclopi non conoscono nulla di tutto questo: né assemblee deliberative; né adesione a rituali istituzionali; né alcuno di quegli atti dovuti cui ogni componente la Società è invece tenuto, e attraverso il quale ciascuno, capillarmente, esercita un controllo societariamente apprezzabile sull'altro. I Ciclopi, viceversa, «l'uno dell'altro non curano»; espressione che va letta sul versante dell'assenza di controllo sociale, non su quello dell'assenza di solidarietà.

Nonostante si tratti di una condizione spontanea, questa esperienza di isolamento agisce tuttavia in modo ferreo su coloro che la praticano. È significativo che, quando i Ciclopi, de-stati dal grido terribile di Polifemo, giungono alla sua caverna, essi non cerchino in alcun modo di entrare, ma «*stando intorno alla caverna chiedevano cosa volesse*» (v. 402). Certo, il fatto che i Ciclopi non entrino nella caverna risponde in parte a esigenze narrative²⁰; ma è anche possibile leggere in questo «*stare intorno alla caverna*» qualcosa di più: un'ulteriore connotazione, da parte di Omero, circa l'isolamento praticato dai Ciclopi; che non sarebbe un bestiale «*vivere sparsi*», ma un attento, quasi raffinato *mantenimento dei confini*²¹.

sono alcuni che, pur essendo l'uomo un animale politico e domestico, cercano le solitudini invece delle città, essendosi consegnati a spiriti malvagi dai quali vengono spinti a cotale *misanthropía*» (Ep. 89b, 288B); sul punto vedi anche, più estensivamente, Brown, 1971, p. 82 e *passim*, di grande interesse.

²⁰ «Non entrarono nella caverna. L'entrare significherebbe la fine per quelli che vi si trovano, e priverrebbe di materia l'intero discorso» (*sch. in Od.* 399 (BQ)).

²¹ 'Mantenimento dei confini' è la funzione che media e controlla le relazioni di un sistema con l'ambiente circostante, in difesa dell'equilibrio (formale e so-

Così inteso, l'isolamento acquista valenze e significati insospettati. Anzitutto, si libera di ogni notazione ostile, di conflitto con gli altri: la scena omerica dei Ciclopi accorsi al grido di Polifemo non rivela la presenza di alcun antagonismo. È anche significativo che Polifemo nel rispondere, li chiami «o cari», *philoí* (v. 408), termine non privo di momentanea affettività²².

Se il pronto accorrere intorno alla caverna vale a escludere risvolti antagonistici e conflittuali nell'isolamento ciclopico, non può tuttavia implicare, sul versante opposto, una rete di 'solidarietà', seppure rozza o informale²³. Non è un caso che i Ciclopi non approfondiscano la loro domanda, e alla sciocca risposta di Polifemo se ne tornino subito via; questa 'superficialità' da parte loro, necessaria alla narrazione per la buona riuscita dell'astuzia di Odisseo²⁴, potrebbe anche venire intesa come (auto-)riservatezza, – perfettamente in linea quindi con la lettura dell'isolamento come mantenimento-dei-confini qui proposta.

L'isolamento che caratterizza il mondo dei Ciclopi richiama l'analogo isolamento in cui vivono, secondo il mito del *Protagora*, gli uomini primitivi: gli uomini che, ancora privi di Società, si caratterizzano attraverso l'esperienza delle *technai* di cui sono portatori. Come gli uomini delle *technai*, anche i Ciclopi vivono sparsi, e, al pari di essi, sono portatori di una *techné*. Su questa associazione fra pratica dell'isolamento e pratica di una *techné* (che non è forse mai stata considerata, e che è invece un elemento essenziale del presente modello) tornerò fra

stanziale) di tale sistema di fronte a variazioni dell'ambiente stesso e, in ultima analisi, in difesa della sua identità.

²² Nella sua analisi di *phílos*, Benveniste (1969, I, pp. 338-53) ne ha ampiamente sottolineato le implicazioni 'contrattuali'. Ma *phílos* esprime egualmente affettività non strutturate o momentanee, in funzione di una situazione.

²³ Anche Bona tende a ridimensionare l'intensità di questo legame (1966, pp. 75-76). Più in generale, ci si può chiedere se basterebbero episodi di solidarietà, seppure ripetuti, a creare Società. Osserva Aristotele che non è sufficiente, per aversi polis, il fatto di prestarsi aiuto reciproco contro gli aggressori (*Pol.* 1280b25-29); qui *pólis* è nettamente 'Stato', non privo però di evocazioni societarie.

²⁴ Il previdente Odisseo aveva detto a Polifemo di chiamarsi Nessuno, sicché la risposta del gigante alla domanda dei suoi simili (= qualcuno ti rapina o ti ammazza? – «Nessuno, o cari, mi uccide con l'inganno e non con la forza», v. 408) viene completamente fraintesa.

breve: qui voglio ancora soffermarmi sulla tecnicità dei Ciclopi omerici.

Che essi siano, in tutte le altre fonti, figure 'tecniche', è confermato da una serie ininterrotta di testimonianze. Primi costruttori di armi; fabbricatori, per Zeus, del tuono, del fulmine e del lampo; costruttori delle mura di Micene e di altre città; compagni di officina di Efesto nelle viscere dell'Etna (se tradizionalmente loro attribuita), – i Ciclopi restano fissati nella memoria greca come 'tecnici' per eccellenza. Uno scolio all'*Oreste* di Euripide, dopo aver ricordato che essi vivevano «chi in un luogo, chi in un altro», così prosegue: «erano ottimi *technitai*». E già Esiodo aveva affermato, sempre in riferimento ai Ciclopi, che «vigore e forza e abilità [*mechanái*] erano nelle opere loro»: molti secoli dopo, il neoplatonico Proclo, accogliendo un altro filone della tradizione, li porrà a monte perfino di Efesto e Atena: «Primi carpentieri, insegnarono a Efesto e Atena ogni genere di opere [*dáidala pánta*]»²⁵.

Nel racconto omerico, i Ciclopi non presentano alcun risvolto metallurgico²⁶, e accentuano forse la loro rozzezza: ma non appaiono certo privi di *techné*. Essa si esprime, come ho detto, sul versante della 'pastorizia', attraverso numerosi riscontri, generici per gli altri Ciclopi, specifici per Polifemo. Vale la pena di approfondirli, anche perché ci consentono di proseguire quell'allargamento della nozione di *techné* iniziato nel cap. I.

Per cominciare, Polifemo (proprio come Eumeo per i suoi porci) ha costruito intorno alle stalle un «recinto alto», fatto di blocchi di pietra e di tronchi giganteschi di pino e quercia (9.184-86): un recinto che nelle sue dimensioni, nella sua non-razionalità (per eccesso) rispetto allo scopo, segnala la presenza di un elemento di smisurata affettività.

Altri elementi, di più stretta tecnicità, vengono alla luce nella caverna. Nonostante le dimensioni dell'ambiente stiano

²⁵ Cfr. rispettivamente *sch. in Eurip. Or.* 965; Esiodo, *Teogonia* 146; Proclo, *in Platonis Timaeum*, I, p. 327 Diehl. Per la documentazione dell'attività tecnica dei Ciclopi rimando a Eitrem, 1922, cc. 2329-33, 2342; Rautenbach, 1984, pp. 46 sgg.

²⁶ Di «primitività tecnologica» di Polifemo parla ad esempio Schein (1970, pp. 76-77), segnalando l'assenza di spiedi metallici (per accecare il ciclope, Odisseo è costretto a servirsi di un tronco d'olivo aguzzato), e il fatto di divorare crude, anziché cotte, le sue vittime. Il fuoco serve al ciclope solo come illuminazione. (Ma è la consueta interpretazione 'tecnica' delle *technai*).

già eccitando la paura e l'angoscia di tutti, Odisseo/Omero non sa trattenersi da un esplicito riconoscimento 'tecnico' (vv. 218-23):

Entrati nell'antro, osservammo ogni cosa;
dal peso dei caci i graticci piegavano; steccati c'erano,
per gli agnelli e i capretti, e separata ogni età
vi stava chiusa, a parte i primi nati, a parte i secondi,
a parte ancora i lattonzoli; tutti i boccali traboccavan di siero,
e i secchi e i vasi nei quali mungeva²⁷.

Recinti differenziati per età, graticci, recipienti specializzati per usi diversi, – ma non è questa strumentazione (peraltro elementare) il contrassegno della tecnicità del Ciclope. Secondo la nozione di *techné* proposta in questo modello, essa si esprime attraverso il contatto esclusivo con gli animali: un contatto ininterrotto, che prosegue anche di notte; pecore e capre, infatti, dormono nella caverna, e quando Polifemo alla sera vi si chiude dentro, bloccando l'ingresso con un macigno che ne esprime simbolicamente l'isolamento, è con i suoi animali che avviene tale segregazione. Anche Eumeo, come abbiamo visto, dorme abitualmente con i porci, esprimendo in tale consuetudine valenze che ci sfuggirebbero se cercassimo di collocare queste esperienze 'pastorali' originarie nel quadro della moderna pastorizia, e dell'allevamento di animali condotto secondo logiche economiche.

Il mattino dopo l'accecamento, quando Polifemo fa uscire lentamente le bestie dalla caverna, tastandone la schiena per assicurarsi che i suoi prigionieri non fuggano su di esse (gli uomini sono invece legati al di sotto), egli nota che il suo montone prediletto (sotto il quale si è appeso Odisseo) esce per ultimo. Questa constatazione gli ispira parole assai significative (9.447-53):

Caro montone, perché così m'esci dall'antro
per ultimo? di solito tu non vai dietro alle pecore,
ma primissimo pasci i teneri fiori dell'erba,
a gran balzi, per primo raggiungi le correnti dei fiumi,

²⁷ Questa descrizione non è certo 'rattrappita': ho già detto che Omero non è mai insensibile a manifestazioni di competenza tecnica. Eustazio nota indirettamente l'accuratezza compiaciuta di questo *a parte* (*choris*), ripetuto tre volte: «*choris*, presente tre volte in due versi, a causa dell'epanafora produce bellezza» (1625.53). L'epanafora è una figura retorica che prevede l'uso della stessa parola per iniziare più frasi dello stesso periodo.

per primo alla stalla vuoi tornare impaziente
a sera; e adesso sei l'ultimo. Forse del tuo padrone
piangi l'occhio, che un malvagio accedò...

Il passo, per alcuni suoi aspetti toccanti, è stato spesso indicato dai commentatori come un elemento di 'umanità' nella figura 'crucele' del gigante: uno spiraglio di simpatia in un ritratto per il resto ostile. Tale passo, tuttavia, acquista forse più preciso significato sul versante della tecnicità di Polifemo: esso testimonia una partecipazione totale e profonda alla vita degli animali, al loro ambiente naturale, alle cadenze del loro ciclo giornaliero²⁸. Se si confronta la lunghezza e l'articolata effusione del discorso rivolto al montone, con la maldestra, inefficace stringatezza della risposta data ai Ciclopi accorsi alla sua caverna («Nessuno, o amici, mi uccide d'inganno e non con la forza», v. 408), non si può non concludere che è con gli animali, non già con gli altri Ciclopi, che Polifemo esprime più compiutamente se stesso²⁹.

²⁸ Si noti l'affettività di «caro, *pépon*», del dativo etico «mi esci», e della supposizione che il montone compiangia la sventura del suo padrone; si noti anche l'accuratezza con cui vengono presentate le abitudini del montone, e il disteso lirismo dell'intero discorso. Gli aspetti 'bucolici' di questa scena, e le evidenti preoccupazioni estetiche rivelate dall'epanafora («primo» ripetuto tre volte in tre versi) erano già state segnalate, del resto, dagli antichi commentatori: cfr. *sch. in Od.* 456 (Q); Eustazio, 1638.59.

²⁹ In altri termini, l'effusione verso il montone va vista come normalità per Polifemo, non già come eccezionale irruzione di 'umanità'. È invece in questo secondo senso che viene solitamente intesa; Eisenberger, ad esempio, considera questa effusione «un artistico pezzo da collezione [...] scoppio irresistibile dal profondo dell'anima» (1973, p. 141). Questa asserita eccezionalità è d'altronde in linea col ritratto moralistico dato di Polifemo: «La sua esistenza non serve ad alcun altro scopo più elevato che la preoccupazione per un cibo abbondante e per provviste del tipo più ordinario, e la sua frequentazione si limita agli animali, che tutto gli forniscono in abbondanza. Egli è insomma un essere completamente asociale, primitivo, egocentrico, e il contenuto della sua vita consiste nella pratica competente, ma ottusa [*sachverständigen, aber stumpfsinnigen*] della sua attività di pastore per la soddisfazione dei suoi bisogni personali» (p. 135). Nello stesso senso il ritratto tracciato da Scherling: «... Il suo unico lavoro [*Arbeit*] consiste nella cura delle sue pecore e capre, e nella preparazione del formaggio. Tutto il resto ai Ciclopi viene fornito spontaneamente dalla terra [...] Nel mangiare e nel bere non conosce misura. Si nutre di preferenza di carne umana ed è, oltre a ciò, di una crudeltà diabolica. Solo verso i suoi animali mostra sentimenti umani...» (1952, c. 1811). Non meno implausibili delle letture etiche dell'agire di Polifemo sono del resto quelle economico-lavoristiche. Poiché Zeus aveva ricompensato i Ciclopi, suoi fedeli alleati, «con un cotale ritiro in un ozio libero da cure» – osserva Mondì – [...] sfida ogni logica l'immaginare i Ciclopi tradiziona-

Potrebbe forse trovarsi qui, in questo rapporto esclusivo con i suoi animali, la spiegazione del perché Polifemo non si serva di cani. Eustazio, si è visto, adduceva tre possibili motivi: l'assenza di belve nella regione; la tirchieria di Polifemo; ragioni narrative. Interpretando in senso piú profondo la *techne* di Polifemo, la spiegazione potrebbe anche essere questa: che la presenza di un cane, innescando una stabile e cospicua divisione del lavoro con il pastore, polarizza sui membri di questa coppia non solo la strumentalità degli atti di guida, di custodia ecc., ma anche i risvolti affettivi ed emozionali dell'interazione. Un cane interromperebbe insomma il circuito affettivo che lega il ciclope ai suoi animali; la diversità indiscutibile del suo ruolo rispetto a quello degli animali da esso custoditi, cristallizzandosi, rappresenterebbe una sorta di remora e di ostacolo, per il pastore, a trapassare liberamente da un livello all'altro della complessa identità in cui si esprime la sua *techne* pastorale³⁰.

3. *L'isolamento come requisito dell'Azione technica.*

Se questa ricostruzione è plausibile, la figura del ciclope omerico viene anch'essa a inserirsi in quel complesso di esperienze originarie che attestano il possesso di Specializzazioni caratterizzanti, impegnanti in modo esclusivo o prevalente la sfera dell'identità e dell'auto-presentazione. È l'esperienza delle *technai*, di cui questo capitolo sta individuando un altro tratto fondamentale: l'isolamento.

Di tale isolamento, che caratterizza così spesso la condizione 'selvaggia', si sono qui cominciate a esplorare certe condizioni di fondo, – a partire dalla presenza di una base motivazionale orientata in tal senso. La condizione isolata non andrebbe allora considerata come qualcosa da cui si desidera incessantemente sfuggire, o cui ci si rassegna in attesa di meglio, – bensì come uno stato che ('gradevole' o meno sul piano del

li che, in possesso di una tale abbondanza di grano, tuttavia l'ignorano, e impiegano tutto il loro tempo lavorando in mansioni [*chores*] pastorali, come fa Polifemo» (1983, p. 31).

³⁰ Nemmeno Eumeo, come ho già segnalato, è in buoni rapporti con i cani (cfr. anche *Od.* 14.35-36). Nel mito di Atteone, sono proprio i cani a interrompere tragicamente l'esperienza di 'cervo' del loro padrone.

vissuto individuale) è congruente con tutto il resto della condizione originaria.

Vengo ora al fatto, sopra segnalato, che questo isolamento si associ con la pratica di una *techne*. Tale associazione non è presente solo negli uomini delle *technai* illustrati nel mito del *Protagora*, o nei Ciclopi, ma in moltissime esperienze analoghe. Ricordo, del tutto esemplificativamente, i Calibi richiamati da Eschilo nel *Prometeo* (vv. 714-16): da essi conviene guardarsi perché «selvaggi e inavvicinabili agli stranieri» (proprio come i Ciclopi omerici), – nel contempo sono *siderotéktones*, 'artefici del ferro'. Ricordo (limitandomi ad un unico spunto erodoteo) i leggendari Argippe, popolo di gente calva e camusa, con un gran mento, priva di armi, che si ciba del frutto dell'albero pontico: essi vivono «ciascuno sotto un albero», e sono portatori di una *techne* singolare: «compongono le vertenze dei loro vicini, e chi scappa a rifugiarsi da loro non viene perseguito da alcuno»¹. Si ripropone in queste testimonianze l'eco del legame fra esercizio di *technai* e isolamento, enucleata così lucidamente dal mito del *Protagora*.

È questo legame che occorre considerare: al di fuori di esso, l'isolamento originario (di cui ho cominciato a mostrare la soggiacente tensione) resterebbe incomprensibile. Già si è visto come esso possa colorarsi di 'mantenimento dei confini', – che è un aspetto dell'Azione, e, nello stesso tempo, un suo requisito. Occorre approfondire questo punto, chiedendosi se l'esperienza dell'isolamento non sia una *condizione necessaria per la pratica delle technai*, e in che modo ciò avvenga.

Ho piú volte insistito, nei capitoli precedenti, sulla non-relazionalità delle *dynameis* e delle *technai* originarie. Anch'essa è naturalmente un corollario della concezione a-tecnica di *techne* qui proposta, – secondo cui *techne* non è, originariamente, la fonte di prestazioni (tecniche) socialmente ap-

¹ Erodoto, 4.23. Tra le diverse fonti antropologiche e etnografiche offerte dall'antichità, Erodoto è una delle piú importanti per individuare, a livello di singoli e di aggregati, fattispecie di *technai* originarie. Di queste intense caratterizzazioni, significative a livello di identità, mi limito a ricordare ancora quella degli Ataranti, 'insultatori del sole', che non posseggono nomi individuali, ma solo il nome collettivo (4.184.1); e quella dei Neuri, popolo di stregoni: «una volta all'anno ogni Neuro diventa un lupo per alcuni giorni, per poi ritrasformarsi in uomo» (4.105).

prezzabili, bensì un sentiero di identità per il suo portatore. Mostrerò in altra sede quanto sia stata faticosa e complessa la formazione di un Pubblico di destinatari, e quali tracce abbia lasciato nelle *technai* storiche: al termine di essa il portatore di *technè* sarà un *demiourgos*, operatore al servizio di un'entità politica. Ma, nel momento delle origini, tale Pubblico non esiste ancora.

Questa assenza (o meglio, irrilevanza) di destinatari non è che un altro aspetto dell'isolamento. Quella e questo sono, nel modello, anziché dati occasionali o accessori, elementi costitutivi delle *technai* originarie. Un'esperienza così potentemente auto-centrata come la *technè*, in cui si realizza l'espressione della propria identità 'biologicamente' determinata, necessita di una scena il più possibile libera da vincoli. Il che non esclude che particolari *technai* abbisognino invece, per esprimersi, di destinatari, o di controparti, – ed anzi, alcune *technai* di questo tipo verranno ipoteticamente individuate in seguito (cap. x, § 7). Queste eventuali controparti non sono tuttavia presenti in quanto portatrici di altre *technai*: la compresenza di due esperienze, diverse e entrambe autocentrate, comporterebbe per entrambe limitazioni e disturbo. Il fatto che persino nelle *technai* storiche portatori di *technai* diverse trovino difficoltà a reciprocamente coordinarsi, potrebbe trovare le sue radici proprio in questa caratteristica originaria, – vale a dire, a livello, intransigibile, di identità. Non a caso Platone, che per primo esplorò la mirabile anfibia della divisione del lavoro Societaria – di essere meccanismo di produttività e, insieme, di controllo sociale –, senza illudersi in una possibile interdisciplinarietà spontanea dei produttori, assegnava risolutamente tale coordinamento al cittadino consumatore.

È in questi termini che isolamento e solitudine, anziché dati psicologici accessori, emergono – per i Ciclopi, per gli uomini delle *technai* – come carattere sociologico primario, costitutivo dell'esperienza. Se la *technè* è espressione di identità, l'isolamento è condizione indispensabile a tale espressione: un vero e proprio requisito dell'Azione *technica*. Come tale, esso viene praticato spontaneamente, ove non sia minacciato; e viene difeso con ostinazione, di fronte a modifiche della situazione che lo minaccino.

Questi due segmenti del modello – 'technè' come espressione di identità, e 'isolamento' come mantenimento dei con-

fini – si giustificano, dunque, e si rafforzano a vicenda. Nessun'altra ricostruzione mi sembra in grado di spiegare la situazione enucleata dal mito (e da molte altre fonti), – di compresenza di *technai* e isolamento; ed anzi, nemmeno di vedere il problema che si nasconde dietro questa compresenza.

Se questo isolamento non fosse richiesto dalla pratica delle *technai*, non si comprenderebbe, se non perché sia esistito, quantomeno perché sia stato così difficile da vincere; non si comprenderebbero le drammatiche resistenze al costituirsi della Società: «ogniqualevolta si radunavano, si facevano reciprocamente ingiustizia [...] onde nuovamente disperdendosi venivano distrutti» (*Prot.* 322b).

Queste difficoltà e queste resistenze risultano invece comprensibili se si considera che, da un lato, la Società può costituirsi solo vincendo l'isolamento; dall'altro, che il venire meno dell'isolamento è una minaccia per ogni Specialista. Se la pratica di una Specializzazione è legata, in un nesso inestricabile di determinante-determinato, all'isolamento del rispettivo portatore, il venire meno di tale isolamento altera le condizioni di esercizio della *technè*, con ovvie conseguenze sul piano dell'identità.

Per questi motivi ogni raduno, ogni sforzo di aggregazione si traduce in altrettante reazioni, in un «farsi reciprocamente ingiustizia [*adikéin*]». Termine, questo, che il testo mitico usa con grande sapienza, e a ragione (*a-dikein*): questi uomini che non vogliono saperne di *dike*, di fronte ad altrui pulsioni Societarie, «fanno ingiustizia».

Ma che significa, più propriamente, questo 'fare ingiustizia', *adikéin* di cui parla il mito? Il punto merita un'attenzione particolare, perché, conformemente allo stereotipo di violenza, bellicosità ecc. istituito a carico degli uomini delle origini (i nostri uomini-delle-*technai*) verrebbe da tradurre tali 'ingiustizie' in atti di appropriazione di beni altrui, di violenza, di lesione, ecc. In una lunga serie di tali atti si sostanzierebbe quella guerra di tutti contro tutti postulata da Hobbes, rispetto alla quale l'avvento della Società suonerebbe pacificazione².

² Questa lettura della condizione originaria non è naturalmente solo moderna, ma è già nota all'antichità. Si vedano ad esempio i versi attribuiti da Sesto Empirico a Orfeo: «Era il tempo in cui gli uomini traevano l'un dall'altro la vita

Questa interpretazione del 'fare ingiustizia', eventualmente utile sul piano giuridico-legale, è affatto insufficiente sul piano socio-antropologico, su cui il presente modello si colloca. Occorre leggere tale 'ingiustizia' non semplicemente in termini materiali, ma nel quadro delle relazioni (o meglio, dell'assenza di relazioni) fra gli attori della situazione.

È una lettura, aggiungo subito, non meramente congetturale, ma con significativi agganci nelle fonti. Tale lettura, cui è dedicato il paragrafo che segue, farà apparire dei risvolti ben diversi, decisamente non-hobbesiani, del 'fare ingiustizia'; risvolti che appaiono invece in linea con la nozione di isolamento qui sviluppata, e con la centralità che a tale nozione il presente modello attribuisce. Vediamoli brevemente.

4. «Fare ingiustizia».

Nella cosiddetta *Ode a Afrodite* di Saffo, la poetessa di Lesbo (VII-VI secolo) invoca la dea per averne l'aiuto nella vicenda di amore non ricambiato che sta vivendo. La risposta rassicurante di Afrodite è assai significativa ai fini del nostro problema, e della comprensione del significato di *adikéin* (Diehl I, 19-24):

chi ancora [...] al tuo amore?
chi, o Saffo, ti fa ingiustizia? [*adikéei*]
Perché, se fugge, presto cercherà;
se doni non vuole, ne offrirà;
se non ama, presto amerà,
anche se non volesse...

Qual è l'ingiustizia di cui parla Afrodite? Evidentemente non si riferisce ad altrui comportamenti attivi subiti da Saffo, la quale lamenta, caso mai, proprio l'assenza di qualsiasi comportamento da parte della persona amata. L'ingiustizia consiste appunto nella *non-reciprocazione*, nel fatto di non corrispondere a colui/colei da cui si è amati.

L'ode di Saffo era destinata a un gruppo specifico (le fanciulle del tiaso), e voleva «rinsaldare il principio – fondamentale per l'ordinato funzionamento della vita del tiaso – che l'amato deve riamare». Chi non si attiene a tale principio,

mangiando carne, e il più forte uccideva il più debole» (*Adversus mathematicos* 2.31 = Kern, 1922, fr. 292).

commette ingiustizia: lo afferma la stessa Afrodite, con espressioni perentorie «che nella struttura e nella sintassi sembrano assumere la formularità ellittica del linguaggio giuridico-sacrale»¹.

Ci troviamo dunque di fronte a un 'fare ingiustizia' lontano da comportamenti di violenza, sopraffazione, ecc.: è piuttosto il rifiuto di un dato comportamento (di consenso e accettazione) che viene segnalato come 'fare ingiustizia'.

È importante osservare che tale ingiustizia non discende affatto dalla violazione di impegni precedentemente assunti: niente nell'ode induce a credere che la fanciulla di cui Saffo è innamorata sia una transfuga del tiaso, vale a dire, che esistesse fra lei e Saffo un precedente rapporto².

L'importanza del passo di Saffo ai fini della presente analisi è allora duplice: anzitutto conferma che la nozione di 'fare ingiustizia' può essere de-criminalizzata (vi contribuisce anche il fatto che essa non debba venire necessariamente riferita al sistema Societario globale, ma sia calata all'interno di singoli, più privati contesti). Ma soprattutto il passo mostra che 'fare ingiustizia' può significare *rifutarsi di entrare in un rapporto desiderato da altri*.

¹ La prima citazione è di Privitera, 1967, p. 46, la seconda di Gentili, 1972, p. 66, nota 20. I tiasi erano comunità femminili in cui fanciulle dell'aristocrazia, attraverso la pratica della danza, della musica, della poesia, perseguivano un'idea di bellezza e raffinatezza personale e civile.

² Così invece Rivier, secondo cui «l'uso del verbo *adikéin* rivela l'esistenza di un impegno precedente sanzionato dall'autorità divina, il quale istituisce un gioco di obbligazioni reciproche distinte dalle disposizioni interne che hanno spinto i due membri della coppia a tale contratto» (1967, p. 88). Tale 'contratto' corrisponderebbe appunto a un impegno assunto dalle fanciulle al loro ingresso nel tiaso. Contro tale posizione cfr. le osservazioni di Gentili, 1972, p. 65, nota 16; Bonanno, 1973, p. 111, nota 5. Che *adikéin* si riferisca a un rapporto non già esistente, ma da istituire, mi sembra si ricavi indirettamente anche da un'altra osservazione, secondo cui nel testo poetico non viene affatto detto che la fanciulla ritrosa seguirà Saffo, la amerà, ecc., ma solo che porrà in opera tali comportamenti, – senza precisare verso chi (Giacomelli, 1980). In tale prospettiva, il superamento dell'ingiustizia promessa da Afrodite non consisterebbe dunque nella costituzione di un micro-sistema concluso in cui amante e amato finalmente si corrispondono, bensì nell'istituirsi di un'infinità di micro-sistemi aperti in cui l'amato diventerà, col passare degli anni (siamo sempre in contesti di amore omosessuale), un amante, a sua volta, beninteso, non reciprocato, che risarcisce, con la 'ingiustizia' ora subita, quella a suo tempo commessa... Si tratta, anche qui, di uno schema di riferimento chiaramente non-contrattuale. (La lettura della Giacomelli, convincente per l'ambito omosessuale maschile, mi sembra tuttavia bisognosa di documentazione per quello femminile).

È ingiustizia, in altri termini, non solo il mancato rispetto di un 'contratto' già esistente, ma anche il rifiuto di stipulare un contratto al quale si sia sollecitati da altri; - e non sfuggirà al lettore che siamo singolarmente vicini al problema che il nostro mito sta in questo momento trattando: la stipulazione del contratto Societario.

Sempre in tema di 'giustizia amorosa', vediamo un altro esempio particolarmente significativo: un passo tratto dalla raccolta di elegie attribuita al poeta Teognide di Megara (VI secolo). È un'esortazione indirizzata a un ragazzo che non corrisponde al desiderio d'amore del poeta, e anch'essa ripropone il significativo 'Non farmi ingiustizia', *me m'adikei* (vv. 1283-88):

O fanciullo, non farmi ingiustizia. Ancora voglio inclinare verso di te - intendi con buona grazia quanto ti dico, ché non mi fuggirai con l'inganno, né mi ingannerai. Hai vinto, hai ormai la meglio ma io ti colpirò se mi fuggi, come fuggiva un tempo, dicono, la figlia di Iasio, la vergine Iasia...

Segue poi, come ammaestramento ed esempio da non seguire, la storia mitica di Atalanta che, giunta in età di matrimonio, rifiutò lungamente di sposarsi, fino al punto di ritirarsi «sulle alte cime dei monti | per fuggire le amabili nozze, dono dell'aurea Afrodite» (vv. 1292-94)³.

Anche in questo passo 'fare ingiustizia' significa, chiaramente, 'non reciprocare'⁴; egualmente importante, anche in questo passo nessun elemento testuale fa pensare all'esistenza di un precedente rapporto, ora interrotto, fra il poeta e il ragazzo. Persino il riconoscimento che il ragazzo «ha vinto» (v. 1286) non comporta necessariamente un qualunque precedente impegno da parte sua, - nemmeno l'impegno in quel rapporto minimo che è la schermaglia amorosa. Il ragazzo potrebbe non avere affatto partecipato al processo dell'altrui innamo-

³ Abbiamo già incontrato Atalanta fra le figure illustrate nel mito di Er (cap. VII, § 3) come anima che antepose la fedeltà alla propria natura tecnica, rispetto a quella sessuale: essa sceglierà di reincarnarsi nella natura di un atleta vittorioso. Non sorprende che una così irriducibile portatrice di techne si ritiri «sulle alte cime dei monti», diventi cioè autrice di una 'ingiustizia'.

⁴ Cfr. Gentili, 1972, pp. 63-64 («*adikia* come ripulsa o non accettazione dell'offerta di amore»). Dell'amato giovinetto Trasibulo, Pindaro ricorda (*Pitiche* 6.48) che la sua giovinezza è «non ingiusta», il che significa non estranea agli scambi d'amore. Così, conclusivamente, Vetta, 1979, p. 90.

ramento, e il poeta starebbe qui registrando l'esito di una battaglia che ha innescato e combattuto da solo. Anche in questo caso, insomma, come in quello di Atalanta, non ci troviamo di fronte a una ingiustizia contrattuale: si compie ingiustizia, in entrambi i casi, per il mero rifiuto di acconsentire ad un rapporto richiesto: il rapporto di amore omosessuale, nel caso reale; il rapporto matrimoniale, nell'esempio mitico⁵.

La tematica dell'*adikia* amorosa, per la quale mi sono limitato a pochi passi⁶, esemplifica dunque assai bene la direzione di analisi che sto qui sviluppando: che 'fare ingiustizia' attiene, più che a contenuti direttamente lesivi, al rifiuto di entrare in un rapporto; che la dichiarazione di 'ingiustizia' proviene sempre da chi, esplicitamente intenzionato a un rapporto, si vede eluso dalla desiderata controparte⁷.

⁵ Vetta ritiene invece trattarsi non già di mancata corresponsione, bensì di «colpa nella corresponsione», «infedeltà» (1980, pp. 77-78). Egli appoggia tale interpretazione sull'ancora, *éti* del v. 1283, e su di una lettura molto 'contrattuale' di *katathýmios* («voglio ancora partecipare alla tua *philia*», p. 78). Ma *katathýmios* (che ho tradotto: inclinare verso) comporta un gradimento non necessariamente accompagnato da corresponsione (cfr. van Groningen, 1966, p. 245), e 'ancora' non segnalerebbe altro che un nuovo, forse ultimo tentativo da parte del poeta, non ancora disamorato dalle precedenti ripulse. Ma è soprattutto decisiva un'altra considerazione: intendere che un rapporto col ragazzo esista già, priverebbe di senso il richiamo all'esempio mitico di Atalanta, che commette ingiustizia rifiutando di *entrare* in un rapporto (così anche Vetta, 1980, pp. 77-78, 82). Sempre in Teognide, vi è un'altra, analoga occorrenza di *adikéin*: «nessuno, finora, dei bei ragazzi è stato senza ingiustizia» (v. 1282). Anche questa non comporta necessariamente ingiustizia contrattuale; il fatto che il poeta abbia appena assicurato il giovinetto che non gli farà alcun male «neppure se gli dèi immortali mi concedessero sorte migliore» (vv. 1279-80), lascia capire non solo che egli non ha attualmente 'a tiro' la persona amata, ma anche che non l'ha mai avuta, - altrimenti non avrebbe bisogno di assicurarle che non è vendicativo. Quanto ai «piccoli peccati» di cui il poeta assicura non si porrà come giudice (v. 1281), possono leggersi non solo come tradimenti, ma anche come episodi interlocutori del rifiuto di aderire, che il poeta non interpreta ancora come definitivi.

⁶ Anche la donna derivata dal mare, nel famoso giambo di Semonide di Amorgo (VI secolo), può essere sia capace di *dike* amorosa, sia inaccessibile e sorda a ogni rapporto (fr. 7 Diehl, vv. 27-42; sul punto cfr. Pellizer, 1979, specialmente pp. 34-35). Per l'analisi di altro materiale, rimando il lettore al già citato Gentili, 1972 (soprattutto per l'ambito dell'amore coniugale); Privitera, 1967, p. 31 (per un interessante recupero omerico) e 1972, pp. 133-36 (per la discussione del fr. 57b Page di Anacreonte, «per Eros, il giusto è bello»). Bonanno, 1973, e Falivene, 1981, indagano alcuni sviluppi successivi del tema, operante fino in età ellenistica.

⁷ Non mi sembra quindi accettabile la riconduzione della tematica della 'giustizia amorosa' all'ambito della 'legge del taglione', suggerita da Privitera, 1967, p. 52. Tale legge, infatti, autorizzando/imponendo la *restituzione* di bene per bene, male per male, prevede un rapporto già istituito, di cui regola e definisce le

Ho iniziato le riflessioni sull'*adikia* introducendo una sfera – quella dell'*adikia* amorosa – assai bene esplorata dagli studiosi; utilizzo invece, per altre sfere, ricerche personali, sempre con l'obiettivo di spiegare, attraverso queste esplorazioni di *ingiustizia*, l'ingiustizia delle origini.

Un ambito di possibile *adikia* è quello della supplica. La supplica è la richiesta di un rapporto non-paritario, asimmetrico, a contenuto sostentativo-oblativo, rivolta da un soggetto in bisogno a uno più potente: anche qui possono scorgersi dimensioni *pre-contrattuali* del 'fare ingiustizia'. Vediamo brevemente questa problematica nelle *Eumenidi* di Eschilo⁸.

Oreste, uccisa la madre (Clitemestra) per vendicare l'uccisione del padre (Agamennone), cerca invano scampo alla persecuzione delle Erinni, dee della vendetta, che si sono subito poste alle calcagna del matricida. Egli è ora approdato al tempio di Apollo a Delfi, a presentare una supplica che ha per oggetto la purificazione dal matricidio, e come ogni altra supplica comporta una serie di atti e comportamenti, in buona parte non-verbali, che troviamo riassunti nelle parole della profetessa del tempio. Essa riferisce di avere visto, nello spazio centrale del tempio, un uomo

... invisibile agli dèi,
nella posizione di un supplicante, le mani
stillanti sangue, con una spada ancora insanguinata,
e un ramo strappato dalla cima di un olivo,
piamente avvolto in lunghe bende,
come da un candido vello...

(vv. 40-45).

Sono qui ricapitolati alcuni elementi essenziali della richiesta di supplica, e precisamente 1) il fatto di venire ad un luogo de-

prestazioni (cfr. Dihle, 1962, pp. 11-12 e *passim*). Si può invece avere ingiustizia amorosa, come si è visto, anche in assenza di precedente rapporto. Bonanno, pur accettando tale riconduzione, osserva però (1973, p. 111, nota 5) che «tale regola opera in una dimensione ovviamente non individuale, bensì sociale» (societaria?)

⁸ Rappresentata nel 458. Il materiale antico sul rapporto di supplica è ricchissimo: ho scelto le *Eumenidi* come fonte da cui risulta più evidente l'impossibilità di parlare di Giustizia-in-generale, e la necessità di articolare tale nozione a livello di innumerevoli micro-sistemi di socializzazione. Per un'anticipazione di quanto si dirà sulla normatività della supplica, significativo questo passo platonico: «Di tutte le colpe contro gli stranieri e i compatrioti, la più grande per ciascun uomo è quella che si commette contro i supplici. Infatti, dopo che il supplice, supplicando, ha chiamato un dio a testimone, questo dio diviene custode grande di colui che subisce, cosicché chi subisca non subirà mai invendicato» (*Leggi* 730a).

terminato⁹, adducendo uno stato di bisogno, spesso implicito nella narrazione delle vicende precedenti (questo il senso, riepilogativo-narrativo, del sangue che la profetessa asserisce di avere visto addosso ad Oreste, anche se il matricidio è stato commesso da tempo); 2) un'opportuna auto-presentazione, cui concorrono, tra l'altro, l'atteggiamento fisico umile di chi supplica, la presenza di alcuni oggetti (ramo di olivo, candide bende), e il collocarsi in uno spazio significativo (il centro del tempio, un altare, il focolare)¹⁰. Manca ancora 3) la richiesta verbale, ed essa segue poco dopo. Sono le prime parole che Oreste pronuncia nella tragedia, e sono altamente significative (vv. 85-87):

Apollo signore, tu conosci il non fare ingiustizia [*to me adikéin*]:
e poiché lo sai, sappi anche non trascurarmi [*ameléin*].
La tua forza è garanzia di un buon agire.

È opportuno ricordare, come antefatto, che Oreste ha compiuto il matricidio proprio in esecuzione di un oracolo di Apollo, e che sia Oreste, sia Apollo, in altri passi, riconoscono esplicitamente la dipendenza dell'azione delittuosa dell'uomo dall'oracolo del dio. È allora significativo che, nella supplica, tale precedente rapporto non venga affatto invocato. È di un nuovo rapporto che Oreste chiede l'istituzione, il rapporto-di-supplica, ed è a questo nuovo rapporto che Apollo consente. Esso verrà ad aggiungersi ai numerosi micro-sistemi che popolano il paesaggio di questo dramma, – ciascuno governato da una sua 'giustizia', *dike*, contraddittoria o mal integrata con le altre *dikai*, in un intollerabile cumulo di angoscia.

La *dike* che attiene alla supplica, si noti, non governa solo il rapporto di supplica una volta istituito: essa governa *anche la fase di semplice richiesta di tale rapporto*, quando tale richiesta avvenga nelle debite forme sopra descritte. E *dike* vuole che il destinatario di tale richiesta acconsenta ad essa: egli è cioè te-

⁹ L'idea di uno spostamento nello spazio è presente anche etimologicamente nella parola con cui si designa il supplice, *bikétes* (*biko* significa 'arrivo, vengo, raggiungo'; sul tema cfr. Benveniste, 1969, II, pp. 252-54).

¹⁰ Altri elementi sono il toccare (l'altare, o parti del corpo della persona supplicata, solitamente le ginocchia), e il baciare. Identico il repertorio presente nelle *Supplici*. (Non sto naturalmente sviluppando un'analisi esauriente e generalizzabile del rapporto di supplica, ma solo di alcuni aspetti di obbligazione extra-contrattuale ad esso inerenti).

nuto a reciprocare, se non vuole «commettere ingiustizia, *adikéin*», – così come fa ingiustizia, come si è visto, colui che, sollecitato a entrare in un rapporto di amore, non accetta tale invito. «Tu conosci il non fare ingiustizia – dice significativamente Oreste – e poiché lo sai, sappi anche non trascurarmi». Neanche un cenno al fatto di non essere stato altro che un esecutore delle indicazioni del dio; la pressione psicologica che Oreste, con le sue parole, indubbiamente esercita nei confronti di Apollo¹¹, non evoca dunque nessuna complicità, nessun rapporto precedente: è solo l'asserita sicurezza che Apollo sa cosa significa – di fronte a un supplice – commettere ingiustizia, e che si regolerà di conseguenza.

Eguale significativa la posizione di Apollo. Ripetutamente egli dichiara di accogliere tale supplica, ogni volta tacendo, o quasi, dei precedenti rapporti con Oreste. Una prima volta assicura Oreste appena rifugiatosi nel tempio: «Non ti tradirò, sino alla fine sarò tuo protettore» (v. 64; Oreste, nello svolgimento scenico, non ha ancora parlato, ma 'parlante', si è visto, è la sua auto-presentazione). Gli dà poi altre rassicurazioni, e indicazioni sul futuro, confortandolo circa il buon esito finale; solo al termine (v. 84) l'osservazione che «fui io a persuaderti di uccidere tua madre», che appare dunque, anziché un richiamo 'contrattuale', un recupero puramente 'interno' (vale a dire, in funzione di sostegno psicologico-motivazionale) della precedente familiarità.

Dopo che Oreste gli ha rammentato il «non fare ingiustizia», Apollo rinnova i suoi incoraggiamenti, poi si rivolge al fratello Ermes (vv. 89-93):

e tu, fratello a pieno titolo, e di padre comune,
Ermes, proprio secondo il tuo nome,
sii suo accompagnatore, e abbi cura di questo
mio supplice; Zeus rispetta il rispetto verso i fuorilegge
che vanno tra i mortali con protettrice compagna.

Anche qui, nessun accenno al precedente rapporto con Oreste, e alla *dike* che lo ha regolato, ma un solenne richiamo a un'altra *dike*: quella che regola il rapporto fra supplice e destinatario della supplica¹².

¹¹ Verrall (1908, p. 19) vi segnala l'eco di una massima scolastica (singolare l'uso di *máthe*, 'sappi, impara'), o di un proverbio morale.

¹² L'essere *pompaíos*, 'accompagnatore' dei viandanti, è prerogativa tradizio-

Finalmente, nel durissimo scontro verbale fra Apollo e le Erinni, che contrappone ordini di giustizia collidenti fra loro (quello che regola il rapporto genitore/figlio, e quello che regola il rapporto fra coniugi), Apollo riafferma che salverà Oreste: non già, si noti, perché Oreste è stato uno strumento di quella *dike* dalla cui parte si colloca Apollo, ma per una *dike* ulteriore e affatto nuova, cui il dio si trova sottoposto per essere stato destinatario di un rapporto di supplica (vv. 232-34):

Io invece soccorrerò il mio supplice e lo salverò:
perché terribile fra i mortali, e pure fra gli dèi
l'ira del supplice, se di mia volontà lo tradisco [*prodó*]¹³.

L'esperienza della supplica esprime dunque assai bene quella anfibieta (contrattuale/extra-contrattuale) del 'fare ingiustizia' che sto qui cercando di cogliere: non solo la violazione di impegni precedenti, ma anche il rifiuto di adire alla richiesta di rapporto. Come l'amato fa ingiustizia anche solo rifiutando le profferte dell'amante, così il destinatario di una supplica, per evitare analoga 'ingiustizia', deve entrare col supplicante nel rapporto richiesto. L'unica possibilità, per colui che sta per ricevere una supplica, di eludere senza ingiustizia tale richiesta, è che essa non venga completata nelle debite forme, che il supplicante venga cioè interrotto prima di averne esaurito i termini¹⁴.

nale di Ermes. L'esortazione rivoltagli dal fratello Apollo, di essere *kárta epónymos*, 'in sommo grado aderente al proprio nome' (v. 90), richiama – nell'invito a 'fare onore al nome che si porta' – un ideale di legalità squisitamente non-contrattuale.

¹³ Nello scontro anzidetto si fa parola del fatto che Oreste ha agito su istigazione di Apollo, ma questo fatto, più che riconosciuto da Apollo, gli viene addebitato – e senza collegamento con la supplica – dalle sue antagoniste, nel quadro dell'attacco complessivo che le due parti si muovono (cfr. vv. 198-206).

¹⁴ Non a caso, nel più dispiegato dei rapporti di supplica dei poemi omerici, quello cui Odisseo sollecita la regina dei Feaci (*Od.* 7.146-52), Omero si sofferma sull'esitazione di Odisseo prima di entrare nel palazzo (7.82-83), poi sul suo entrare «rapidamente», una volta presa la decisione (7.135; sulla fretta di Odisseo, vedi anche, con preoccupazioni diverse, Newton, 1984, pp. 6-7). Data la normatività, per il destinatario, della richiesta di supplica, il rischio che corre il supplice è soprattutto quello di non avere la possibilità di formularla nel debito modo. È per questo che Atena avvolge Odisseo di nebbia fino a che egli non giunge ad abbracciare le ginocchia della regina; quando più nessuno può impedire a Odisseo di presentare la supplica, «solo allora la prodigiosa nebbia si scioglie» (7.139-43). Gould, che ha individuato 35 episodi di supplica nei poemi omerici, conclude che vi è forse un solo caso in cui tale supplica – pur presentata secondo il debito rituale – viene respinta; nella rimanente decina di casi di reiezione,

Vengo ora a esempi platonici, per mostrare che la nozione di 'fare ingiustizia' che è andata fin qui delineandosi è presente anche all'autore del *Protagora*. Un'analisi sistematica dell'uso di *adikéin* (e relativa famiglia) nei dialoghi giovanili, cui il *Protagora* appartiene, conferma che, se l'uso più frequente di tale nozione è quello 'contrattuale' (con riferimento soprattutto al sistema sopra-ordinato, quello Societario), – sono tuttavia presenti numerosi esempi che testimoniano, vuoi analiticamente, vuoi come semplice spunto, una prosecuzione, nel lessico concettuale platonico, della nozione di *adikéin* come rifiuto di entrare in un rapporto¹⁵.

Un primo esempio si trova proprio nel *Protagora*. Un giorno, assai prima dell'alba, Socrate viene destato da un amico, Ippocrate, che gli annuncia concitatamente la presenza, in Atene, del famoso sofista Protagora. Nonostante l'ora impertuna, Ippocrate non appare affatto imbarazzato, – anzi, sarebbe già venuto la notte precedente, non fosse stato per l'ora troppo inoltrata.

Io, rendendomi conto del suo ardore e della sua agitazione, «E che ti importa, – chiesi, – forse che Protagora ti fa ingiustizia [se *adikéi*]?» E lui ridendo: «Sì, per gli dèi, Socrate, perché egli solo è sapiente e non rende tale anche me». «Ma sí, per Zeus, – ho detto io, – se gli dà denaro e lo persuadi, farà sapiente anche te». «Per Zeus e per gli dèi, – dice lui, – magari tutto stesse in questo! non risparmierei certo né le mie sostanze, né quelle dei miei amici; ma è proprio per questo che sono venuto da te, perché tu gli parli in mio favore» (310d).

Il passo mostra chiaramente i termini di questa 'ingiustizia': il rifiuto, da parte di Protagora, di entrare con Ippocrate nel rapporto maestro-allievo, rendendo il giovane sapiente come è sapiente il maestro. In questi termini, sottraendosi a un rap-

il rituale stesso non era stato attivato o completato nei suoi elementi essenziali, anzitutto il contatto fisico (1973, pp. 80-81; vedi anche il § 4, specialmente p. 87, sulla costante associazione fra supplica e *aidós*, 'rispetto', che è fondamentale, normativa virtù societaria).

¹⁵ Ho condotto tale analisi utilizzando l'*Index* del Brandwood, 1976, sulle occorrenze di *adikéin*, *adikéa*, *adikema* e *adikos* nei dialoghi giovanili. Gli esempi analizzati qui di seguito sono quelli che meglio si prestano a venire enucleati in termini brevi e auto-conclusi. Come ci si poteva aspettare, il materiale platonico risulta particolarmente prezioso per approfondire il versante tecnico-professionale della 'ingiustizia'.

porto che è anche di condivisione/spartizione, Protagora compirebbe un atto societariamente critico. Si tratta, tuttavia, di mera anticipazione: Ippocrate, come ammette egli stesso subito dopo (310e), non ha mai fatto a Protagora richiesta di insegnamento, ed anzi, non l'ha mai visto; è appunto per appoggiare la sua prima richiesta che vuole l'intercessione di Socrate. È per questo, io credo, che il giovane parla «ridendo» dell'ingiustizia fattagli da Protagora: non perché un rifiuto a entrare in un rapporto sia cosa troppo lieve per essere chiamato 'ingiustizia' (ché proprio in questo essa risiede), ma perché la richiesta di rapporto, in realtà, non è ancora stata formulata. Il fatto di parlare «ridendo» non vuole attenuare l'entità dell'ingiustizia, ma segnalarci che essa è puramente ipotizzata, e che lo stesso Ippocrate ne è consapevole.

Anche in Platone, dunque, 'ingiustizia' non è solo l'indempienza contrattuale di una delle parti di un sistema già istituito, ma anche il rifiuto di una delle parti potenziali a stipulare il contratto costitutivo di tale sistema, – in questo caso, il micro-sistema maestro-allievo.

Il secondo esempio platonico che intendo portare riguarda un'esperienza di quasi-innamoramento; tuttavia, accanto alla sfera dell'ingiustizia amorosa solo sfiorata, ne viene evocata un'altra, assai più significativa nel presente discorso.

All'inizio del *Carmide* incontriamo, in una palestra ateniese, Socrate, reduce dalla battaglia di Potidea. Mentre il filosofo si intrattiene piacevolmente con gli amici ritrovati, entra nella palestra il bellissimo Carmide, che i suoi estimatori assicurano essere, oltre che bello, saggio, e poeta. All'ingresso del giovanetto, la piccola folla dei frequentatori, adulti e ragazzi, è percorsa da sguardi e ondeggiamenti, che esprimono emozione e ammirazione di fronte a un così perfetto portatore di Bellezza. Anche Socrate ne è coinvolto: riesce con un pretesto a far venire Carmide nel suo gruppo, e a farlo sedere accanto a sé, traendone ancor maggiore turbamento. Intellettualmente svuotato, impacciato e esitante nel parlare, tutto il suo comportamento appare un'intensa, seppure resistita e inespressa, richiesta di un rapporto.

Anche in questa situazione che, emozionalmente forte, è socialmente effimera, si cela la possibilità di una 'ingiustizia'.

Socrate (che non era stato presentato), sentendo Carmide rivolgergli chiamandolo per nome, gli chiede emozionato: «È il mio nome, lo conosci bene [*akribóis*]?» (156a). È una domanda logicamente insulsa, da parte di chi è stato appena chiamato per nome, rivelatrice tuttavia (e non solo per un esperto di altrui innamoramenti, quale doveva essere Carmide) di una tacita richiesta, rispetto alla quale il fatto che il giovinetto conosca il suo nome appare a Socrate un vantaggio insperato.

La risposta di Carmide, agrodolce per Socrate, è assai significativa per il nostro tema: «Se non lo sapessi, *farei ingiustizia [ei me adikó]*: infatti si parla non poco di te fra noi compagni, ma poi ricordo che, da bambino, ti ho visto con Critia» (156a). In che consiste dunque, in questo caso, il 'fare ingiustizia'? Nel non sapere esattamente (*akribóo*) il nome di qualcuno che, pur in assenza di rapporti diretti, si conosce indirettamente, o si dovrebbe conoscere, attraverso echi di voci e di frequentazioni raccolte in contesti co-generazionali e famigliari. Tocchiamo qui il livello minimale del 'fare ingiustizia', che rivela l'exasperata sensibilità della cultura antica verso la normatività del rapporto: e non solo del rapporto instaurato, fondato su 'contratto', – ma anche delle sue modalità (pre)liminari: preparazione di un rapporto; richiesta di un rapporto; semplice speranza di esso.

Di questa eventuale ingiustizia, Socrate, ignorando di essere conosciuto da Carmide, non si sarebbe nemmeno accorto. Ma Carmide, oltre a essere bello, è davvero saggio, come dicono i suoi estimatori: ha colto assai bene che Socrate aspira a un rapporto con lui, e che tale rapporto non coincide probabilmente, né per confini, né per il contenuto del possibile scambio, con i correnti rapporti di amore omosessuale. Con finezza Carmide accetta tale scambio: la reciprocazione consiste nel chiamare Socrate per nome, gratificandolo della sicurezza di una piccola familiarità con la desiderata controparte. Ed è significativo il fatto che il non farlo – pensa Carmide – corrisponderebbe a 'ingiustizia'.

Come ho detto, essa non rientra che inizialmente nella sfera dell'*adikía* amorosa: intanto, i contenuti erotici del richiesto rapporto appaiono, da parte di Socrate, dislocabili in altre direzioni; ma soprattutto Carmide, con la sua piccola accettazione, contribuisce a de-erotizzare il rapporto, indirizzandolo verso un'altra sfera, decisamente contrattuale. È la sfera del-

l'identità, o meglio, di quella parte di essa che è governata dal nome. Conoscere esattamente il nome di qualcuno, e chiamarlo per nome, significa tributare riconoscimento a un elemento fondamentale della sua identità; significa rispettare gli aspetti formali dell'auto-presentazione complessiva dell'individuo¹⁶, essenziale all'individuo stesso per muoversi nella società. Più che un'ingiustizia amorosa, Carmide evita quindi, impercettibilmente, un'altra ingiustizia, che consiste nell'ignorare precedenti auto-presentazioni di un individuo nella Società (Socrate 'amico di famiglia'; Socrate ben noto ai rampolli delle famiglie ateniesi): il che significherebbe non assecondare la continuità di una traiettoria di identità, che è invece valore societariamente apprezzato e difeso.

L'esame di un altro dialogo giovanile, *Ione*, ci riporta infine direttamente al tema del presente paragrafo, – l'ingiustizia degli uomini delle *technai*; è opportuno dedicargli maggiore spazio. Nonostante la sua brevità, *Ione* è infatti di eccezionale importanza per ricostruire il modello platonico di *techné*, e per cogliere, in tutta la sua normatività, la razionalizzazione cui tale modello sottoponeva schemi professionali anche fra i più istituzionalizzati nella società greca.

Ione è un rapsodo, vale a dire (nell'epoca in cui il dialogo si svolge) un declamatore professionista di poemi altrui, con forti contenuti 'recitativi'. Socrate, dialogando con lui, cerca di fargli indicare in cosa consista esattamente la sua attività, ma con scarso successo: le esigenze analitiche dei due personaggi sono troppo diverse fra di loro. *Ione*, che in una sola esibizione interpreta successivamente passi di Omero relativi a corse di carri, cure di eroi feriti, scelte strategiche di guerra, si vive di vol-

¹⁶ Alcinoò, re dei Feaci, così chiede il nome al supplice Odisseo: «L'ospite, il supplice, è come un fratello | per l'uomo che abbia anche solo un poco di senso. | È anche tu, ora, non mi celare con abili giri | quello che chiedo: è piú bello se parli sincero. | Di il nome, come laggiú ti chiamavano il padre e la madre, | e gli altri in città, e quanti vivono intorno; | certo nessuno tra gli uomini è senza nome, | né il vile né il nobile, appena sia nato: | a tutti i genitori lo danno, come li mettono al mondo» (*Od.* 8.546-54). La richiesta di Alcinoò, letterariamente prolissa, rivela invece assai bene il diritto/dovere del 'nome' come ripiegolo dell'identità. Si è già vista l'eccezione degli Ataranti, segnalati da Erodoto (4.184.1; cfr. sopra, p. 325, nota 1), che hanno solo il nome collettivo; Eustazio, ricordando tale esempio (proprio nel commento alla richiesta di Alcinoò), nota però (1610.1) l'implausibilità di una totale mancanza di nome individuale.

ta in volta, per la forza irresistibile della sua identificazione, come auriga, guaritore, stratega¹⁷. La sua professione consiste in una serie di successive immersioni in esperienze totali in cui corpo, anima, emozioni, sentimenti, pensieri vengono congiuntamente impegnati in un'auto-presentazione vincolante – finché dura la declamazione – per lui e per l'uditorio. Ma Ione non sa giustificare al suo interlocutore tale globalità, – non sa pensare a piú di un'identificazione alla volta: né si fa un problema del proprio trascorrere da un'identificazione all'altra. Pur rispondendo docilmente alle domande di Socrate, non è in fondo interessato a precisare i contorni della propria arte, né comprenderà la valutazione finale di Socrate.

Ben diversa l'esigenza analitica del Socrate platonico. Essa risponde al piú generale tentativo di assegnare ad ogni *techne* un solo oggetto, che da un lato dovrà essere interamente sotto controllo (= interamente conosciuto), dall'altro non dovrà sovrapporsi neppure in parte a oggetti di *technai* altrui. È solo dal soddisfacimento di tali requisiti, infatti, che si legittima l'edificio platonico della divisione del lavoro. Se i 'lavori' affidati ai singoli non coprissero tutto il campo necessario, e, viceversa, si sovrapponevano fra di loro, che ne sarebbe della complessiva divisione del lavoro su cui, come si è visto, Platone fa cosí tanto affidamento, non solo per la sua razionalità, ma anche per il controllo sociale che ne discende? Tutto questo sfugge a Ione: il suo obiettivo è una esibizione (= auto-presentazione) riuscita, che produca una reazione favorevole da parte degli spettatori, e si traduca anche in un successo economico¹⁸.

¹⁷ «SOCRATE: un momento, Ione, dimmi questo e non nasconderti nulla di quello che ti chiedo. Quando reciti a perfezione dei versi e dal profondo convinci gli ascoltatori, declamando o di Ulisse, che di un balzo oltrepassa la soglia, e, svelandosi ai Proci, scaglia ai propri piedi le frecce, o di Achille che inesorabile avanza contro Ettore, o declami i lamenti di Andromaca, d'Ecuba, di Priamo, in quei momenti sei in senno, o sei fuori di te e l'anima tua crede d'essere presente a quegli avvenimenti che narri essere accaduti in Itaca, o a Troia, o dove mai dicano i versi? IONE: Oh! Socrate, quale convincente prova hai saputo presentarmi! Nulla voglio nasconderti. Quando declamo qualche episodio degno di compassione, di lacrime mi si empiono gli occhi; e quando un fatto pauroso o terribile, per lo spavento mi si rizzano i capelli e forte il cuore mi batte» (*Ione* 535bc).

¹⁸ «SOCRATE: Ma sai che voi producete i medesimi effetti sulla maggioranza degli spettatori? IONE: Lo so benissimo! Tutte le volte, dall'alto del palco, li vedo piangere e tutti insieme minacciosamente guardare e insieme spaventarsi alle mie parole. E debbo seguirli con la massima attenzione, perché se li faccio piangere, sarò io a ridere per il denaro che prenderò, e se li faccio ridere, sarò io a piangere per i quattrini che ci rimetterò» (*Ione* 535de). La remunerazione per la

La conclusione di Socrate è che quella di Ione non è una *techne*, ma una *théia móira*, una 'sorte divina'¹⁹; per essere *techne*, il rapsodo dovrebbe a) conoscere tutto l'oggetto nella sua interezza (tutti i poeti, e non solo Omero), e b) operare secondo razionalità, – mentre rapsodo e poeta operano sotto l'influsso di un'ispirazione, e partecipando con gli spettatori a modelli di interscambio psicologico non certo ispirati a razionalità.

Della generale importanza di *Ione* per la definizione del modello platonico di *techne*, un aspetto qui ci interessa: la possibilità di *identificare* i portatori di *techne*, vale a dire, determinare con precisione l'area della loro competenza tecnica; perché solo sulla base di una precisa, e permanente, assunzione di identità da parte di ciascun portatore, l'edificio complessivo della divisione del lavoro potrà restare in equilibrio. È proprio a queste domande, dirette a cogliere e fissare la sua identità, che Ione non sa rispondere. Ecco allora le conclusioni di Socrate, e l'insistita qualificazione del rifiuto di esprimere un'identità tecnica precisa come 'ingiustizia'.

SOCRATE ... Ma tu, Ione, se è vero, come sostieni, che sei capace d'intessere le lodi di Omero per *techne* e per scienza, commetti ingiustizia [*adikéis*], poiché dopo aver dichiarato di sapere dire su Omero molte e belle cose ed avermi promesso di darmene una prova, manchi di parola e sei ben lungi dall'avermi dato un saggio del tuo sapere, tu che neppure vuoi dirmi quali siano questi argomenti sui quali sei divinamente bravo, nonostante tutte le mie insistenze; anzi, sí come Proteo, assumi infiniti differenti aspetti, andando in sú e in giú, finché mi sfuggi riapparendomi alla fine in veste di stratega, pur di non mostrarmi la tua mirabile bravura nella conoscenza di Omero. Se, dunque, come or ora dicevo, puoi parlare di Omero in quanto sei un tecnico di tali questioni, e dopo avermi promesso di darmene un saggio, m'inganni, sei ingiusto [*adikos*]; se, invece, non sei un tecnico, ma per divina sor-

prestazione del portatore di *techne*, si è già visto per Pindaro (cap. VI, § 6), va letta anche in chiave di riconoscimento societario.

¹⁹ È significativo che in *Ione*, dialogo piú di ogni altro diretto a definire colativamente la nozione di *techne*, la formula *théia móira* compaia per circa un terzo di tutte le occorrenze platoniche (quattro volte, e due, con totale sinonimia, *théia dýnamis*). In queste occorrenze, «*théia móira* viene insistentemente, e svalutativamente, contrapposto a *techne*, o a scienza, – il che conferma come, lungi dall'essere una formula religiosa, essa venga usata come termine di riferimento del tutto strumentale rispetto alla costruzione di un modello normativo di *techne*» (cito le conclusioni, su questo punto, della ricerca inedita ricordata sopra a p. 284, nota 1).

te, ispirato da Omero, pur senza nulla sapere, puoi dire tante belle cose su di lui, come io parlando di te, allora non commetti ingiustizia [*oudén adikéís*]. Scegli, dunque, se vuoi essere ritenuto da noi ingiusto [*ádikos*] o divino.

IONE C'è una bella differenza, Socrate! È meglio sí, e molto, essere ritenuto divino!

SOCRATE Tale qualità, che a te sembra migliore, te la concediamo, Ione, d'essere sí un divino lodatore di Omero, ma non un tecnico. (541e-542b).

Certamente, nell'escludere dal novero delle *technai* quella del rapsodo, Platone usava criteri assai piú rigidi di quelli della Città, che riconosceva invece tale attività come *techné*. E tuttavia, nel sanzionare negativamente il portatore di *techné* che (come Ione) non si attiene all'identità dichiarata, Platone non fa che echeggiare fedelmente un risalente motivo societario: l'incomprensione, la diffidenza, l'ostilità verso l'inafferabilità del portatore di *techné*. L'accenno a Proteo, mitico portatore di una *techné* che consiste nella manipolazione della propria forma, del proprio modo di apparire (cfr. cap. I, § 5), è eloquente.

Anche Ione, infatti, al pari di Proteo, presenta molteplici identità; o forse la sua identità sta proprio nella sua mutevolezza, nella capacità di attraversare senza riserva una serie di successive identificazioni totali, trascinando con sé, nella traversata, migliaia di spettatori. Quanto meglio gli riescono queste successive identificazioni, e cioè, quanto meglio è mutevole, tanto piú egli è fedele alla propria natura 'professionale', alla propria identità. Tuttavia, non curandosi di dare una giustificazione societaria di tale intima fedeltà, essa appare come ingiustizia.

Emerge qui un problema che affronteremo piú direttamente nel capitolo successivo: il confronto fra l'identità societaria e quella fornita da una *techné*. Si tratta di esperienze assai diverse, costruite secondo parametri diversi. In particolare, come abbiamo appena visto, i parametri di identità di una *techné* originaria sono puramente interni al suo portatore.

L'ingiustizia che Ione commette, al pari di quella da cui Carmide si astiene, è tale perché concorre a diminuire la certezza che dovrebbe esistere nella sfera dell'identità, di primaria importanza societaria. Nel *Carmide*, si parlava di identità personale; nello *Ione*, di identità professionale, - un'identità

che gli uomini delle *technai* vivono diversamente da quanto sarebbe societariamente richiesto. Nasce da qui l'ingiustizia del portatore di *techné*; essa assomiglia molto, io credo, al 'fare ingiustizia' del passo del mito da cui siamo partiti.

Questa lunga divagazione in alcuni ambiti del 'fare ingiustizia' (l'amore, la supplica, il rapporto maestro/allievo, le sfere dell'identità personale e professionale) ha mostrato che una lettura sociologica del 'fare ingiustizia' porta a risultati assai diversi da una lettura giuridico-legale. Escluso (anche perché non necessario) qualsiasi richiamo a comportamenti lesivi della persona e dei beni altrui (al limite, la pretesa guerra di tutti contro tutti), l'ingiustizia si configura come fenomeno meno appariscente, ma assai piú significativo (negativamente) per l'ordine societario: la mancata adesione a rapporti cui si è richiesti; il rifiuto di impegnarsi in sotto-sistemi cui si viene da altri sollecitati.

È questa nozione che va tenuta presente nell'interpretare il 'farsi ingiustizia a vicenda' degli uomini delle *technai*, di cui parla il passo del *Protagora* qui analizzato. Tale nozione, ricordo, è strettamente congruente con la nozione di isolamento come 'mantenimento dei confini' e 'requisito dell'azione tecnica', che ho sopra proposto. Solo questa lettura, aggiungo, è in grado di spiegare sociologicamente il collegamento tra questi due fenomeni ('ingiustizia' e 'isolamento') che il passo mitico ci presenta inequivocabilmente associati. Certamente non può riuscirvi una lettura legale di ingiustizia, quale quelle utilizzate in numerose versioni, antiche e moderne, di contratto sociale (e adottate, di fatto, da tutti i commentatori del mito): il contesto di riferimento del mito è sociologico-relazionale, non già (non ancora) giuridico-legale²⁰.

Che significa, allora, per questi uomini delle *technai*, farsi ingiustizia? È ingiustizia rifiutarsi di esibire la propria identità

²⁰ I tentativi di interpretare in termini strettamente giuridici questo 'farsi ingiustizia', oltre a tutto, postulano come preesistente quella che invece è la condizione *finale* del processo (= il fatto che esista un *tutti* e che *tutti* si preoccupino della giustizia). Cfr., ad esempio, Döring (1981, p. 111): «Finché per ogni singolo era giusto solo ciò che tale a lui appariva, e di conseguenza si sentiva autorizzato a comportarsi in conformità, - vi erano continue interferenze del diritto dell'uno con quello dell'altro, e, conseguenza necessaria, continue sopraffazioni e violenze».

su richiesta altrui, attivandola invece solo per pulsioni interne al suo portatore; è ingiustizia esprimere segmenti diversi, esternamente discreti, della propria identità, senza preoccuparsi di ricondurre ad una forma sistemica, anche esternamente apprezzabile, tale sequenza; è ingiustizia lasciar fluttuare la propria specializzazione sovrapponendosi, per il forzato avvicinamento, alla specializzazione di altri adunati, offuscandola, urtandola; è ingiustizia, in conclusione, ogni resistenza (attiva o passiva) al confronto e all'integrazione forzati delle rispettive diversità.

È ancora alla diversità originaria, infatti, che occorre richiamarsi, a quella diversità che, non problematica nella condizione epimeteica, diventa ora, di fronte a sollecitazioni a generali adunate, un problema grave. I tentativi di aggregazione falliscono proprio perché i soggetti sollecitati ad adunarsi sono diversi fra di loro. Questa diversità – come ho spesso insistito – si ricapitola e si fissa nelle rispettive *technai*: proprio come un 'animale', socialmente, si riassume nelle sue *dynameis*, così un soggetto 'umano' è, socialmente, *tutto technè*.

Questa diversità, cui è fisiologico l'isolamento, rappresenta un impedimento primario al costituirsi della Società e, quando sia minacciata da pulsioni Societarie, si traduce in 'ingiustizia'; il suo superamento potrà avvenire solo attraverso un conferimento di 'giustizia' dall'esterno. Già sappiamo che sarà decisiva, in proposito, la distribuzione, fatta a tutti, di Rispetto e Giustizia; prima di giungere a tale conclusivo momento resta da considerare un ultimo punto, parimenti connesso all'isolamento: l'incapacità di far guerra da parte degli uomini delle *technai*.

5. *Le technai e l'incapacità di far guerra.*

Questa, secondo il mito, la situazione degli uomini di fronte agli animali:

erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la *technè* demiurgica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente per la guerra contro le fiere: non possedevano ancora la *technè* politica, di cui quella bellica è parte (*Prot.* 322b).

Si sono già viste alcune testimonianze di inidoneità alla guerra da parte dei portatori di *technè* (cap. II, §§ 2 e 3). Se apparivano poco persuasive le spiegazioni fisiche di tale inidoneità (la pratica delle *technai* indurrebbe deformazioni, e comunque un generale infiacchimento nel corpo dei suoi addetti), più profonde e convincenti erano quelle motivazionali: i portatori di *technè* non difendono la Città perché non sentono verso di essa alcun attaccamento (in termini socio-antropologici, le sono originariamente estranei).

Il testo mitico, tuttavia, sta qui suggerendo ragioni ancora più profonde, che collocano l'incompatibilità fra *technai* e guerra alle radici stesse dell'esperienza tecnica. Gli uomini delle *technai*, infatti, oltreché inidonei a una guerra combattuta a favore di una Città cui sono estranei, parrebbero incapaci di combattere persino in difesa della propria incolumità, minacciata dagli animali. Aggrediti dalle fiere, dice il mito, non sanno difendersi, e l'intero genere umano corre il rischio di estinzione.

Ho già segnalato la possibile pretestuosità di questa minaccia animale, che, nel disegno del racconto, serve di fatto a legittimare, attraverso il ricorso all'arte bellica, l'affermazione della politica¹. Tuttavia, sia stata o meno drammatizzata tale minaccia, l'incapacità di guerra degli uomini delle *technai*, affermata dal mito, mi sembra un elemento plausibile della loro condizione complessiva: su di essa vale la pena di soffermarsi.

Afferma il mito che, contro gli animali, gli uomini delle *technai* abbisognarono di guerrieri, o di farsi essi stessi guerrieri. Lo stesso gruppo di personaggi – animali, uomini delle *technai*, guerrieri – si ritrova in un suggestivo episodio raccontato da Erodoto. Il re egizio Seto, sacerdote di Efesto, ostile al *génos* dei militari fino al punto di ritirare privilegi loro concessi dai re precedenti, deve un giorno affrontare l'aggressione di Arabi e Assiri. I militari rifiutano di accorrere in difesa (2.141.3-6):

il sacerdote allora, trovandosi in difficoltà, andò nel tempio davanti alla statua a lamentarsi dei mali che lo sovrastavano. S'addormentò pieno di tristezza, e gli sembrò di vedere il dio che dall'alto lo inco-

¹ La guerra agli animali, che accompagnerà questo processo, viene generalmente identificata nella caccia. Sul problema (non essenziale al modello) rimando all'Appendice A.

raggiava ad affrontare l'esercito arabo, ch  non avrebbe subito alcuna disgrazia, poich  gli avrebbe mandato dei soccorritori. Fiducioso, quegli raccolse gli Egiziani che vollero seguirlo, e si accamp  a Pelusio, dove si trova l'accesso al paese; non lo segu  alcuno dei guerrieri, ma venditori, artigiani e gente del mercato. Qui, quando giunsero gli avversari, di notte si sparsero dei topi campagnuoli che divorarono loro le faretre, gli archi, e anche le cinghie degli scudi; cos  il giorno dopo quelli fuggirono disarmati, e molti caddero. Ora una statua in pietra di questo re si trova nel tempio di Efesto; ha in mano un topo e dice, mediante un'iscrizione: CHI MI GUARDA SIA PIO.

Questo strano esercito di «venditori, artigiani e gente del mercato», nel suo modo di agire, e nel suo stesso costituirsi,   assai significativo per le presenti riflessioni². Perch , anzitutto, nonostante la loro inettitudine alla guerra, questi uomini seguono il re Seto? Non   facile vedere, nella loro adesione alla posizione antimilitaristica di Seto, una difesa dei propri interessi di classe: da un punto di vista strettamente economico, gioverebbe a costoro la presenza di un esercito forte e regolare, al cui seguito svolgere quelle attivit  (vendita di generi di necessit , opere di carpenteria, intrattenimenti, ecc.) che hanno accompagnato, fino a tempi molto recenti, gli insediamenti e gli spostamenti di un esercito. Non solo: perch  Seto attua una politica cos  insicura e auto-lesiva? Basteranno, a spiegarlo, le istanze di una classe sacerdotale? Queste e altre considerazioni inducono a leggere l'episodio, non solo come vicenda ispirata a dinamiche di classe, e situantesi in una societ  storicamente gi  avviata, ma come riflesso di una vicenda-delle-origini.

L'episodio suggerisce, simbolicamente, la non compatibilit  fra le due esperienze: la presenza degli uomini delle technai   strettamente associata all'assenza degli uomini della guerra.

Tale simbolizzazione appare confermata dal seguito degli eventi: gli uomini delle technai nemmeno pensano a come sostenere l'urto degli invasori; la loro presenza sembra rispondere ad un'economia dimostrativa che li oltrepassa. Vengono in loro soccorso, inaspettatamente, legioni di topi campagnoli che in modo incruento neutralizzano l'esercito avversario. Distrutte o rese inutili le loro armi, i nemici sono costretti a fuggire.

² Per un esercito di analoga composizione cfr. Aristofane, *Pace* 296-98, ma in un contesto sociologico assai diverso: alla guerra che ha logorato la polis, viene contrapposto il benessere pacifico assicurato dal lavoro (nello stesso senso *Sch. graeca in Aristophanem, Pax* 296).

L'episodio conferma dunque, per pi  vie, l'incompatibilit  fra technai e guerra. Presenti gli uomini delle technai, manca quella della guerra, e non si ha battaglia. Si aggiunga il tono dimesso, spoglio di ogni retorica, di questo miracoloso successo ottenuto dalle technai. La raffigurazione del re (un topo nella mano), e il tenore dell'iscrizione («Chi mi guarda sia pio»), lontani da trionfalismi o illusorie rivalse verso il *g nos* militare, escludono ogni idea di subentro, ogni sollecitazione in senso bellico dell'identit  degli uomini delle technai.

Singolare, infine, il ruolo degli animali – terzo personaggio di questo risalente intreccio. Nel mito del *Protagora* essi rappresentavano una minaccia mortale per gli uomini delle technai, salvati in extremis dall'emergenza dei militari/politici; qui gli stessi personaggi sono disposti in modo assai diverso: agli uomini delle technai, minacciati dai militari (i propri, e gli altrui), il soccorso giunge proprio da parte di animali. Questa alleanza di fatto, silenziosa, fra topi e uomini delle technai, da un lato parrebbe confermare una certa pretestuosit  delle minacce animali affermate dal mito; dall'altro esprime assai bene quella solidariet  e con-fusione fra i due mondi, umano e animale, su cui ho spesso insistito³.

³ Questo e altri episodi potrebbero venire analizzati come resistenze, da parte di esponenti dell'esperienza originaria, all'affermarsi della Societ  civile, discriminante fra uomo e animale. Un altro episodio   forse rintracciabile nella storia del mitico costruttore e architetto Dedalo, che fabbrica per Pasifae, sposa del re cretese Minosse, il simulacro cavo di una vacca, per consentirle di unirsi al toro sacro di cui Pasifae si   invaghita.   cio  il caso di un portatore di techn  che, attraverso la sua techn , consente il sempre pi  difficile contatto fra livello 'umano' e livello 'animale' dell'esperienza. Sul tema non posso qui soffermarmi. Ne segnalo tuttavia l'importanza non per confermare questo aspetto del modello, che ritengo sufficientemente attestato, ma anzi per indicare la necessit  di meglio qualificarlo. Nel modello viene infatti inizialmente suggerita una contrapposizione netta e senza eccezioni fra sfera della politica e sfera delle technai; tuttavia, in entrambi gli episodi ora illustrati, le cose non sono cos  lineari: nel primo episodio Seto, che   indubbiamente un personaggio 'politico', pure parteggia per le technai; nel secondo, Minosse, sposo di Pasifae, e anch'esso figura politica, mostra una certa accettazione di questa con-fusione uomo/animale (fra l'altro, per ospitare il frutto di questa unione, il Minotauro, egli far  costruire, sempre da Dedalo, il Labirinto). In entrambi gli episodi, insomma, vi sono da un lato contraddizioni tra le figure anzidette e altre figure politiche (Seto rispetto ai predecessori, Minosse rispetto alla civilissima Atene), e, viceversa, singolari vicinanze al mondo delle technai. Per questa ulteriore qualificazione del modello, cfr. cap. x, § 7).

Sullo sfondo dell'episodio erodoteo compare Efesto, divinità associata con la pratica delle *technai* del fuoco⁴. Primaria figura *technica* dell'antichità, ne ho finora illustrato solo poche occorrenze, soprattutto come autore di quelle mirabili catene che interrompono gli amori di Ares e Afrodite (cap. I, § 5). Pure, nessun altro personaggio mitico ricapitola con più evidenza di Efesto le caratteristiche dei portatori di *technè*, e, fra di esse, di quell'inettitudine alla guerra che sto segnalando come carattere originario⁵.

⁴ Il corrispondente di Efesto, nel pantheon egiziano, è individuato nel dio Ptah. Sull'assimilazione erodotea di Efesto a Ptah cfr. Delcourt, 1957, pp. 112-13. Anche Ptah, come avviene per Efesto in molte raffigurazioni, viene rappresentato come un nano (Montet, 1952, p. 9 e *passim*).

⁵ *Origini di Efesto*: il suo culto appare soprattutto diffuso in Asia Minore e nelle isole Egee; in Grecia, solo ad Atene (Malten, 1912, cc. 311, 313-17, 324). Sulla base di queste attestazioni, è generalmente accettata dagli studiosi l'ipotesi che Efesto sia divinità non-greca, introdotta solo in un secondo momento nel mondo greco, senza perdere ogni traccia della sua estraneità. Anche la ricezione di Efesto in Olimpo è successiva al costituirsi dell'ordine olimpico; cfr. Wilamowitz, 1895, pp. 238-39 («Questa figura aveva in sé assai poco di elevatezza celeste...»). *Precipitazione dall'Olimpo*: cfr. *Il. 1.590-93*: ivi tale precipitazione è attribuita a Zeus; in *Il. 18.396-97*, è invece attribuita alla madre Era. *Svalutazione di Efesto*: Wilamowitz, 1895, p. 226; Malten, 1912, c. 331; Schrade, 1950, pp. 38-39. All'episodio citato nel testo si aggiunga il già ricordato incatenamento degli amanti (*Od. 8.267-366*, specialmente vv. 308-12, 325-27, 343). *Dipendenza della svalutazione dal suo aspetto fisico*: uno scolio ricorda che Efesto, nel suo servizievole mescolare a tutti gli dèi, «è degno di riso per l'imitazione dei bellissimi mescitori di vino, Ebe e Ganimede, e ricordando nel contempo come Zeus, prendendolo per un piede, lo scaraventasse giù dall'Olimpo» (*sch. in Il. 1.584 (T)*). *Aspetto fisico di Efesto*: cfr. *Il. 18.371, 410-11* (Efesto è chiamato *pélor*, 'mostro'), 417; 20.270; *Od. 8.310-11*, ecc. Altro epiteto tradizionale è *amphigyééis*, 'dai piedi ritorti', che convoglia l'idea di una direzione doppia e divergente. Cfr. Delcourt, 1957, pp. 111, 130-33; Detienne-Vernant, 1974, cap. 9. Per questo, Efesto si è fabbricato per proprio uso due ancelle semoventi, che lo sorreggono nei suoi spostamenti (*Il. 18.417-21*). *Rapporti minorazione/technè*: generalmente accettato tale collegamento, ne sono invece controversi significato e direzione. Immancabili, anche qui, interpretazioni razionalizzanti: per chi sia impedito nei movimenti, nulla di meglio della sedentaria metallurgia (ad esempio Malten, 1912, c. 337). Altri vede nella minorazione di Efesto una tipica deformazione professionale: «È un fatto ben noto che il fabbro, che lavora sempre stando all'incudine, ne deriva gambe deboli ma braccia forti e un torace fortemente sviluppatto; al dio è stato dato l'aspetto esterno del fabbro» (Nilsson, I, p. 527; vedi anche p. 29). Su di un piano assai diverso altre interpretazioni, come quella della Delcourt, di cui mi limito a riassumere alcune conclusioni. La figura di Efesto sarebbe quella di un mago-metallurgo: le sue minorazioni fisiche sarebbero il risultato di mutilazioni e torture subite nel processo di iniziazione al ruolo. La Delcourt ricorda inoltre il carattere protettivo (apotropaico) delle stilizzazioni del

Sia o meno la *technè* di Efesto collegata col possesso e l'esercizio di poteri magici, è indubbio che le operazioni di controllo del fuoco e di trasformazione dei metalli comportano, al di là del loro contenuto strettamente tecnico, implicazioni più profonde: lontanissima ogni nozione di 'procedimento tecnico' in senso moderno, la *technè* di Efesto porta in primo piano poteri, capacità e altre caratteristiche personali del suo detentore, - massimizza cioè, ancora una volta, l'aspetto dell'auto-presentazione. Ed Efesto ripropone, a livello particolarmente intenso, le difficoltà, e le resistenze, ad un'esatta determinazione di identità, comuni a ogni portatore di *technè*.

La totale assimilazione di Efesto all'esperienza dei portatori di *technè* è confermata da tre caratteristiche: è straniero, ha praticato un originario isolamento, ed è oggetto di svalutazione da parte delle altre divinità.

Innumerevoli fonti antiche (a partire da Omero) collocano la sede di Efesto in località marginali o esterne al mondo greco: Lemno, Troia, la Caria, la Licia, la Tracia. Tuttavia, come per Eumeo, per Dedalo, per i mal tollerati *demiourgói* della città platonica delle *Leggi*, anche per Efesto la condizione di straniero è determinazione, prima ancora che anagrafica, sociologica, indicando l'estraneità originaria dei portatori di *technè* al contesto che li utilizza. Se pure Efesto ha un posto in Olimpo, la sua permanenza in tale sede, non difesa, come per le altre divinità, da prerogative originarie, appare a lui stesso precaria: teme di venirne precipitato, come già successe una volta.

Sarebbe questo violento distacco iniziale la base del successivo isolamento (si ricordi la storia di Eumeo): precipitato in mare, Efesto fu accolto da divinità marine, che gli assegnarono una spelunca profonda, celata dall'Oceano, dove, in completa solitudine («... nessuno | sapeva questo fra i numi e neppure fra gli uomini»; *Il. 18.403-4*) rimase nove anni foggiando braccialetti, monili, collane, per l'ornamento di nessuno. È in questo speco profondo e isolato che è avvenuta la gestazione di

fallo, e delle sue raffigurazioni antropomorfe attraverso statue di nani; molti artigiani del fuoco appendevano nelle loro botteghe statuette di Efesto raffigurato come un nano. La deformità di Efesto rappresenterebbe una ricomposizione fra i due momenti, quello creativo-operativo e quello protettivo-apotropaico. Il metallurgo che produce, col potere magico del fuoco, oggetti attinenti la magia, si difende dalle potenze da lui stesso evocate 'indossando' un'auto-presentazione che da esse lo protegga (1957, pp. 125-26 e *passim*).

Efesto come portatore di *techne*: la destinazione, a un Pubblico, dei suoi manufatti, è cosa successiva.

Infine, al pari degli altri portatori di *techne*, anche Efesto è oggetto di svalutazione, e di derisioni divine. Quand'egli, compiuta la rappacificazione fra Era e Zeus (su cui tornerò fra breve), fa il giro della sala olimpica mescendo agli dèi (*Il.* 1.599-600),

Inestinguibile riso nacque allora fra i numi beati,
quando videro Efesto per la sala affannarsi.

Fin dall'antichità, si è soliti motivare tale derisione con la figura fisica di Efesto, rappresentato a volte zoppo, a volte deforme. Unica divinità greca affetta da infermità, egli viene caratterizzato nei poemi omerici da gambe contorte, gracili e sottili, decisamente sproporzionate rispetto al busto enorme.

Se Efesto ripropone il problema affascinante del rapporto fra i due doni di ciascuno (un bene e un male), occorre tuttavia chiedersi se il disfavore nei suoi confronti sia davvero collegato ad una minorazione, o se il problema non sia più complesso. *Techne* non è il solo dono positivo, rispetto al quale quello negativo si pone come limitazione o ostacolo: *techne* è, fin da subito, l'insieme dei due doni. Sicché la *techne* di Efesto non è disgiungibile da quei dati complessivi di auto-presentazione contro i quali (come contro quelli di altri portatori) la Società manifestava una generale critica 'formale'. Realtà e percezione della realtà sono qui inestricabilmente confusi: l'addebito di deformità non è forse che il segmento finale di un processo in cui confluiscono incomprensione e ostilità verso il modo in cui il tecnico esprime la propria identità, e un sentimento certo della sua *diversità*⁶.

Ho insistito sui caratteri di portatore di *techne* propri di Efesto perché anch'egli presenta, come i suoi umani corrispondenti, tratti significativi di incompatibilità con la guerra.

È stato notato che questo sommo metallurgo, accanto a og-

⁶ La percezione della diversità dell'altro, basata sulla sua auto-presentazione, è naturalmente reciproca, e conosce stigmatizzazioni in senso inverso (seppure assai raramente attestate). Così il 'deforme' Efesto, nell'episodio dell'incatenamento di Prometeo, di fronte alle continue sollecitazioni, violente e offensive, dello sgheppo di Zeus, Kratos, sbotta: «La tua lingua risuona simile al tuo aspetto [*morphéi*]» (*Prom.* 78; «come se il suo aspetto fosse reso mostruoso», precisa uno scolio a questo verso: 78a Herington).

getti di ogni tipo, fabbrica anche delle armi, ma solo armi *defensive*: scudi, corazze, elmi, schinieri.

Efesto non fabbrica mai armi offensive; né nella leggenda, né nell'immaginazione popolare, né nelle raffigurazioni. [...] Numerose sono le monete che lo rappresentano all'opera, con un martello in mano. È sempre a uno scudo che lavora, e una corazza è posata accanto a lui. Non fabbrica che armi protettive⁷.

Leggo in questa 'selettività' di Efesto una prima espressione di quella incompatibilità fra *technai* e guerra che costituisce il tema del presente paragrafo. Essa è d'altronde perfettamente in linea con l'intervento dell'Efesto-Ptah sopra ricordato: tale intervento, che rende inefficaci armi ed equipaggiamento bellico, è, prima ancora che difensivo, di elusione della stessa possibilità di fare battaglia.

Confortano questa lettura di Efesto vari episodi omerici. Nel libro I dell'*Iliade* (vv. 536-67) viene descritta un'aspra disputa verbale fra Era e Zeus, che minaccia di coinvolgere tutti gli dèi (vv. 571-72):

ma Efesto, famoso per la sua *techne*, prese a parlare
dolcezza portando alla madre sua, Era bianco braccio.

Efesto consiglia la madre di mitigare il suo atteggiamento verso Zeus (vv. 582-83):

ma tu con dolci parole rivolgiti a lui:
e subito allora sereno e buono sarà l'Olimpio con noi;

e accompagna tale consiglio con l'offerta di una coppa di nettare. Era, rasserenata, sorride, e il servizievole Efesto prosegue la sua opera di pacificazione mescendo in giro per la sala a tutti gli dèi (e suscitando, come si è visto, il loro riso).

Efficace pacificatore, la sua azione appare ispirata, più che dal possesso di una qualità attiva in tal senso, dall'incapacità di reggere situazioni di conflitto. Né fisicamente né psicologicamente Efesto è attrezzato per la lotta⁸.

⁷ Così Delcourt, 1957, pp. 50-53; *contra* Vian, 1959, p. 76, che ricorda alcune eccezioni, già persuasivamente trattate come avventizie dalla Delcourt. Ad esse si potrebbero forse aggiungere le frecce confezionate da Efesto per Apollo e Artemide, di cui parla Igino (*Fabula* 140). Va detto che l'elenco di opere attribuite a Efesto è andato col tempo generalizzandosi, la riconduzione ad esso di un manufatto apparendo spesso generica, o convenzionale (Malten, 1912, c. 331).

⁸ In antiche interpretazioni allegoriche il ruolo pacificatore di Efesto veniva letto come espressione della sua natura calda: Efesto essendo il fuoco, Era l'aria

Due apparenti eccezioni a questa incapacità di guerra da parte di Efesto finiscono invece per confermarla. Una prima volta lo troviamo incolonnato fra i numi che si avviano ad appoggiare, secondo le loro preferenze, Troiani e Achei (*Il.* 20.36-37); una seconda volta (ma si tratta della prosecuzione dell'episodio precedente: *Il.* 21.342 sgg.) egli si impegna in uno scontro col fiume Scamandro. In entrambi i casi, tuttavia, il comportamento di Efesto non è libero, ma costretto da un ordine. In questo secondo caso, Efesto entra nella pugna dietro pressante richiesta della madre Era; il suo intervento, inoltre, è di tipo contenitivo, vale a dire, immediatamente finalizzato alla salvezza di Achille, che sta per venire travolto dalla violenza maligna del fiume. Alla forza dell'acqua si oppone efficacemente la forza del fuoco, che Efesto simboleggia; e le implicazioni allegoriche di questo conflitto acqua-fuoco sono così evidenti, e la descrizione omerica così naturalistica, da offuscare ogni risvolto strettamente guerresco.

Quanto al primo episodio (*Il.* 20.36-37), Efesto è sì presente fra gli altri numi che si avviano a fiancheggiare gli opposti combattenti, ma è Zeus che ha appena imposto loro di prendere parte alla battaglia⁹. Su questo episodio è utile soffermarsi brevemente, perché ne emerge assai vivo il contrasto, sul tema della polemicità (connesso a quello della normatività), fra una figura come Efesto, interamente assimilabile alle *technai*, e Zeus, interamente assimilabile, viceversa, all'ordine societario.

Antagonista di Prometeo, vale a dire dell'esperienza sociologica più arcaica ricostruibile, Zeus è colui che, contro la diversità originaria, fa prevalere l'eguaglianza. Nel mito del *Protagora* (ma innumerevoli altre fonti confortano questa lettura)

e Zeus l'etere, - in un conflitto fra aria e etere, il fuoco svolge una funzione di pace: «Così né di Atena né di Ares né di Artemide né di alcun altro di essi, per il significato fisico che hanno, si potrebbe dire che scioglano la contesa fra Era e Zeus, e dal dissidio conducano all'unione in modo più proprio di quanto fa Efesto, calda essendo la sua natura» (Eustazio 151.12; meno di tutti sarebbe stato idoneo Poseidone, che rappresenta l'umido). Si tratta dunque di pace e guerra a livello meteorologico: il sorriso di Era pacificata da Efesto «vuole significare la calma e la gioia che viene dal rasserenarsi» (159.22).

⁹ Non vuol dire molto, dunque, la presenza di Efesto nella «Gigantomachia» (VI secolo), tra le forze schierate contro i Giganti in appoggio a Zeus, segnalata da Vian (1959, p. 76). Efesto vi compare armato di lancia, arma implausibile per chi debba scagliarla facendo perno su gambe minorate; unica arma, viceversa, su cui è possibile appoggiarsi camminando.

è colui che assicura l'emergenza della Società, distribuendo a tutti l'arte politica. Il ruolo che egli gioca nel presente episodio conferma puntualmente che, se le *technai* non sanno fare guerra, ne è ben capace l'arte politica, «di cui l'arte bellica è parte».

In un momento assai cruento della battaglia (Achille ha appena ripreso le armi contro i Troiani), Zeus, come si è detto, convoca tutti gli dèi e comunica loro il suo ordine: *ciascuno* si unisca a quello, dei due eserciti, che gli è caro, e combatta in suo appoggio (*Il.* 20.22-23):

... io me ne resto in una valle d'Olimpo,
seduto, e guardando di là rallegrerò la mia mente...¹⁰

Alle parole di Zeus («destò guerra accanita», v. 31) i numi si avviano verso la battaglia, e fra di essi, come si è visto, Efesto (vv. 36-37):

Efesto andava con loro, gonfio di forza,
ma zoppicando, s'affaticavano sotto le gambe sottili.

Dopo questo primo movimento, tuttavia, la spinta impartita da Zeus si attenua, e gli dèi si arrestano, anche per le parole riflessive che Poseidone rivolge a Era (*Il.*, 20.134-37):

Io non vorrei che noi spingessimo a lotta
gli altri numi, noi, che siamo certo i più forti.
Ma andiamo a sederci, piuttosto, in disparte,
alla vedetta; la guerra starà a cuore agli uomini¹¹.

Poseidone riesce così ad allontanare i numi dalla battaglia: seppure divisi in due gruppi, a seconda dell'esercito per cui parteggiano, gli dèi, protetti da una «nuvola impenetrabile» (v. 150), si mettono al riparo dalla guerra. Ma invano: Zeus rinnoverà il suo comando (vv. 153-55):

Così sedettero quelli in disparte a meditare
piani; giacché a cominciare la guerra crudele
i due gruppi esitavano, ma Zeus, assiso in alto, incitava¹².

¹⁰ Nei vv. 26-30 Zeus giustifica il proprio ordine con la necessità di portare aiuto ai Troiani oppressi da Achille: non si capisce allora perché gli dèi siano lasciati liberi di distribuirsi su entrambi i fronti. Anche gli antichi commentatori esprimono tale perplessità: *sch. in Il.* 20.26-27; Eustazio 1193.52.

¹¹ Poseidone è divinità arcaica; partecipa a una spartizione originaria del mondo con Zeus e Ade (*Il.* 15.187-96), ma in una posizione 'difensiva', che testimonia il suo riferimento a un ordine precedente quello olimpico.

¹² Esitavano, *ókeonon*; incitava, *kéleye* (il verbo si addice ad un 'uomo che signoreggia', *anér dynástes*, nota Eustazio, 1201.39).

L'ordine di Zeus, come si vede, è di partecipare alla battaglia, non già di schierarsi in un dato modo: è indifferente, a questa somma divinità, per chi si parteggia, – purché si partecipi. Vi è in ciò una singolare analogia con un fondamentale schema Societario (su cui tornerò nel capitolo successivo), che pone come valore in sé il prendere parte, indipendentemente dalla parte per la quale ci si schiera, e come disvalore il non partecipare, l'ap-partarsi.

Torniamo così all'opposizione isolamento-partecipazione, motivo conduttore del presente capitolo. Non è casuale trovare, come centro propulsore di partecipazione alla guerra, un campione societario quale Zeus. La guerra, infatti, non è che una modalità di rapporto, continuativa e vincolante: riconducibile quindi alla stessa generale imposizione normativa che costringe a entrare-in-rapporto, a partecipare.

Viceversa, il fatto che le *technai* non sappiano, non possano o non vogliano far guerra è del tutto in linea con la loro condizione originaria di isolamento, col fatto che esso sia, per le *technai*, un requisito dell'azione. La guerra, come qualunque altro rapporto, *interrompe l'isolamento*. È la minaccia a questo fondamentale requisito dell'azione tecnica che spiega l'incompatibilità delle *technai* con la guerra, – non certo la presenza, negli uomini delle *technai*, di caratteristiche etico-psicologiche di 'umanità', compassionevolezza ecc., del tutto estranee al modello e comunque inverificabili¹³.

Di questa associazione fra incapacità di far guerra e isolamento troviamo nelle fonti numerose testimonianze, e vi tornerò in altra sede. Una delle più dirette, e suggestive, è costituita da un ricordo etnografico di Erodoto. Fra i popoli libici da lui descritti, i Garamanti

vivono in un ambiente selvaggio [*en téi theriódei*], fuggono ogni uomo e ogni frequentazione [*homilíen*] e non hanno armi da guerra né sanno difendersi (4.174).

¹³ Vi sono tuttavia in Efesto tratti precisi di 'compassionevolezza': salva il figlio di Darete, per evitare un dolore al padre (*Il.* 5.23-24; uno scolio (24a) segnala che Darete, essendo vecchio, non aveva speranza d'altri figli); esprime rammarico a Teti di non poterle salvare il figlio Achille dalla morte (*Il.* 18.464-66). Nel *Prometeo*, pur costretto a incatenare l'amico, Efesto esprime a più riprese la sua compassione (cfr., ad esempio, vv. 14 sgg., 42, 45, 48, 66, 69), ogni volta negativamente sanzionata da Kratos.

Erodoto non dice che fuggono gli uomini perché non hanno armi, ma segnala queste due caratteristiche in modo congiunto, come riconducibili alla stessa base. Anche i Garamanti, dunque, praticavano l'isolamento degli originari uomini delle *technai*, e, in connessione, non sapevano o volevano far guerra¹⁴. La lotta societaria all'isolamento passa, come si vede, per strade molteplici, e la polemicità appare carattere non secondario di quell'arte politica «di cui l'arte bellica è parte».

¹⁴ La stessa associazione fra condizione isolata e incapacità di guerra (e, viceversa, fra bellicosità e polis) si ripresenta, più debolmente, nella plutarchea *Vita di Numa* (5.7-8). Alla delegazione romana che lo invita ad assumere la carica di re, Numa obietta fra l'altro: «Le qualità che si lodano in me sono ben lontane da quelle che si richiedono a una persona per regnare: una grande tranquillità, l'interesse per studi inutili alla pratica della vita, e questo mio immenso, innato amore per la pace, per attività non belliche e per uomini che si riuniscono solo per onorare gli dèi ed esprimersi benevolenza, ma per il resto vivono ciascuno per proprio conto, fra agricoltura e pastorizia». Numa in quel tempo, abbandonata la città, viveva fra i campi, «ove passava le giornate in boschi abitati dagli dèi, in prati sacri e località solitarie» (4.1).

1. *Technai e arte politica.*

Siamo ora alla conclusione del mito, e al momento centrale del modello. Sugli uomini delle *technai*, incapaci di superare l'isolamento, incombe la minaccia della distruzione. Preoccupato di ciò, Zeus fa distribuire agli uomini – ad ogni singolo uomo – le componenti essenziali dell'arte politica, – Rispetto e Giustizia. È attraverso tale distribuzione che riesce a costituirsi la Società, – la quale poggia dunque su Rispetto e Giustizia, o meglio, sulla loro distribuzione egualitaria.

Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini Rispetto e Giustizia, affinché servissero da ordinamenti della città e da vincoli inducenti amicizia. Chiede Hermes a Zeus in qual modo debba dare agli uomini Giustizia e Rispetto: «Devo distribuirli come sono state distribuite le *technai*? Le *technai* furono distribuite così: uno solo che posseda la *technè medica* basta per molti profani, e lo stesso vale per gli altri *demiourgói*. Anche Giustizia e Rispetto debbo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debbo distribuirli a tutti?» «A tutti – rispose Zeus – e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi li possedessero, come avviene per le altre *technai*. Istituisce dunque a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé Rispetto e Giustizia» (*Prot.* 322cd).

Assume ora completo rilievo la contrapposizione che sono andato fin qui lumeggiando. *Technai* e arte politica si fronteggiano con assoluta evidenza, ogni livello del discorso mitico insistendo sulla loro diversità. Va in questo senso, anzitutto, la contrapposizione esplicita fra la diseguale distribuzione prometeica delle *technai*, e quella di Rispetto e Giustizia, che devono essere dati a tutti. Che la diversità, e l'indifferenza verso l'eguaglianza, fosse una caratteristica delle Distribuzioni originarie, e, viceversa, che Zeus (e divinità della sua cerchia) ap-

paiano strenui sostenitori dell'Eguaglianza, configurantesi come valore imposto dall'alto, è stato lungamente sottolineato (cap. v); così come la significatività del fatto che, nella sua prima apparizione, l'Eguaglianza abbia per oggetto proprio la distribuzione di Rispetto e Giustizia, in opposizione alla distribuzione delle *technai*.

Ma, soprattutto, mentre le *technai* rappresentano il dono originario, con cui gli uomini sono venuti alla luce, l'arte politica è un 'dono' sopraggiunto, tratto da una sede diversa, elargito da una diversa divinità¹, a seguito di eventi più tardi, vale a dire, i tentativi infruttuosi di costituire la Società.

Preciserò in seguito come può essere intesa, secondo il modello, la maggiore risalenza delle *technai* rispetto all'arte politica che il mito suggerisce. Essa concorre, in ogni caso, a consolidare l'opposizione fra queste due sfere. Proprio su questo punto, ricordo, il modello qui proposto si discosta maggiormente dalle letture tradizionali del mito. *Technai* e arte politica, si afferma comunemente, sono i due ingredienti della Società, e se il mito indica come ultima arrivata l'arte politica, è solo per sottolineare che le *technai*, di per sé, non sono sufficienti, e che, senza l'arte politica, la Società non avrebbe potuto costituirsi². Dietro queste affermazioni vi è la convinzione che l'arte politica abbia funzione integrativa di qualcosa che manca alle *technai*: che l'arte politica, insomma, si sia semplicemente 'sommata' alle *technai*, e che esse armoniosamente si completino.

Mutando radicalmente prospettiva, l'analisi fin qui condotta dà ragione del conflitto e della tensione che, anche all'interno delle moderne Società, continuano a sussistere fra esperienza tecnica (pur profondamente modificata) ed esperienza po-

¹ Importante la notazione che il sapere tecnico risiede nella dimora di Efesto e Atena, mentre sede del sapere politico è la dimora di Zeus. La diversità di dimora era uno degli espedienti più efficaci a disposizione del narratore per segnalare a un pubblico greco l'alterità fra *technai* o politica, – così come la comunanza di dimora fra Efesto e Atena (fra il fuoco e le *technai*) è l'indicatore più eloquente di convergenza e comunione profonda. Sul motivo sociologico della comunanza-di-dimora mi limito a richiamare Esiodo, *Teogonia* 386; Sofocle, *Antigone* 373-75; Esopo, favole 3, 9, 56, 125 Ch. Sulla diversità fra le due divinità donatrici, Prometeo e Hermes, cfr. sopra, p. 179, nota 9.

² Attraverso la successione cronologica il mito non farebbe che esprimere la diversa importanza, in ordine crescente, dei diversi fattori; cfr., ad esempio, Vlastos, 1946, pp. 54-55; Cambiano, 1971, p. 14; Döring, 1981, p. 110.

litica. Ho già suggerito che la Società si costituì non *con* le *technai*, ma *malgrado* le *technai*, e, per importanti aspetti, *contro* di esse. L'esperienza delle *technai*, come esperienza articolata e complessa, e soprattutto auto-sufficiente, precede l'avvento della Società; né tale avvento può considerarsi una maturazione di istanze già presenti nelle *technai*, visto che la loro recezione nella Società fu traumatica, e comportò radicali trasformazioni.

Tre mi sembrano, dal punto di vista sociologico, gli elementi fondamentali di contrasto fra *technai* e arte politica, perspicuamente suggeriti dal discorso mitico. Il primo riguarda la diversità fra i protagonisti di queste esperienze: attraverso la formazione del soggetto politico si impone un ordine drasticamente nuovo alle popolazioni epimeteico-prometeiche (§ 2); il secondo riguarda la normatività, che distintivamente contrassegna il regime politico (§ 3); il terzo, strettamente associato ai precedenti, riguarda la struttura dell'identità, così diversa nelle due sfere (§ 4). La seconda parte del capitolo è invece diretta a qualificare questa opposizione, interrogandosi sull'effettiva risalenza di Rispetto e Giustizia, e se non siano anch'esse riconducibili all'universo delle Specializzazioni originarie (§§ 5-7).

2. La formazione del soggetto politico.

«Anche Rispetto e Giustizia debbo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debbo distribuirli a tutti?» «A tutti, – rispose Zeus, – e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi li possedessero, come avviene per le altre *technai*...» (322cd).

Le antiche distribuzioni ignoravano l'estensione del proprio campo di riferimento: numerose testimonianze, provenienti da fonti che avevano ormai interiorizzato i parametri societari dell'eguaglianza, segnaleranno lapsus e disequaglianze a carico dei destinatari di tali distribuzioni (cap. v).

È appunto nel campo dei destinatari che il passaggio a una prospettiva egualitaria comporta i mutamenti più radicali. A chi deve essere data l'arte politica? «A tutti, – rispose Zeus, – e tutti ne abbiano parte...» Vero e proprio manifesto Societario, il *tutti* rappresenta l'obiettivo forse più vistoso del nascent-

te ordine: anche a Società largamente affermata, la parola *tutti* seguita a conferire al contesto ospitante una singolare tensione, un richiamo a fini e impegni ultimi (la guerra con gli animali, tipicamente, coinvolgerà «*tutti* gli uomini»: cfr. Appendice A). L'importanza sociologica di questa nozione (e, naturalmente, del fenomeno) risiede nei suoi ovvi collegamenti con la riproducibilità, di cui il raggiungimento del *tutti* è il primo aspetto: passa attraverso il Tutti l'auto-riproduzione Societaria. Con ciò, la novità rispetto agli ordini pre-Societari è massima, e riguarda i processi, non i contenuti. Detto altrimenti, è in questa operazione, in questa sempre più riuscita totalizzazione che la Società esprime la propria specificità: non per le sue acquisizioni tecniche, che essa si limita a ricapitolare da ordini precedenti (spesso, anzi, in senso restrittivo), – ma per l'opera, sociologicamente impressionante, di ridefinizione, nel senso di Tutti, della propria popolazione.

I soggetti originari vivevano dispersi, in schivo isolamento, incuranti gli uni degli altri. Come fare a coinvolgerli tutti, ad arrivare al Tutti? Per distribuire Rispetto e Giustizia, e affermare l'eguaglianza, era evidentemente necessaria una ricognizione del campo dei destinatari, con una serie di problemi 'tecnici' che gli uomini della nascente Società dovevano affrontare ex novo, e rispetto ai quali le esperienze pre-Societarie, ignare di censimenti, nulla suggerivano.

Il momento straordinario in cui questo censimento fu compiuto, in cui gli uomini furono definitivamente radunati, è stato ricordato innumerevoli volte nelle fonti antiche: in esse, il segmento dell'aggregazione è dominante rispetto a ogni altro. Anche in ciò il mito del *Protagora* si differenzia da altre ricostruzioni delle origini: esso coglie non lo stadio finale del processo, ma il meccanismo che consentì di realizzarlo, – vale a dire, la *ri-definizione del soggetto partecipante*.

Negli ordini pre-Societari, i soggetti delle *technai* e delle *dynamis*, oltre a essere irriducibilmente diversi, erano entità non necessariamente disposte su di un solo livello di esperienza: il gioco reciproco dei doni positivo e negativo, e il trascorrere di tante figure tecniche fra i livelli umano e animale, sono le spie più evidenti di questa indeterminatezza del soggetto delle origini. In tali condizioni, qualsiasi censimento si sarebbe ridotto a una serie di incontri, ciascuno ad alto risarcimento

per il singolo coinvolto, ma globalmente improcessabili: un esercizio epimeteico disinteressato alla cumulatività.

Finendo per rinunciare a pulsioni immediate di censimento, gli uomini della Società affrontarono pregiudizialmente il problema di una definizione dei soggetti della distribuzione, – e definire significò anzitutto omogeneizzare, ‘normalizzare’ alla luce di una comune identità. Solo allora un censimento riesce possibile e agevole, quando maggiore è il grado di riproducibilità dell’unità di misura impiegata. Ragioni come queste (prevalentemente, ragioni ‘tecniche’, di processo) hanno portato la Società a enucleare l’*individuo* come unità di misura (e non è un caso che la nozione di individuo emerga, nel racconto mitico, proprio in questo punto)¹.

Anche secondo i modelli tradizionali delle origini, l’individuo è essenziale al costituirsi della Società, ma in un senso diverso da quello richiamato nel modello qui proposto: considerando l’individuo come un’entità a monte della Società, essi ne danno solitamente per scontata l’esistenza. Viceversa, la formazione dell’individuo è per la Società problema *originario*. Esso non va confuso con il periodico riemergere, nel corso dell’evoluzione societaria, di istanze individualistiche: la ‘liberazione dell’individuo’ da responsabilità/solidarietà di gruppo, quale si ricava dalla storia del diritto; o le innumerevoli riscoperte dell’individualità, praticate in molti campi dell’esperienza, sono fenomeni diversi da questo, – riconducibili a una dialettica individuale-sociale la cui emergenza, e le cui ragioni, sono post-Originarie. Nel momento delle origini, infatti, si osserva fra questi due poli, anziché una dialettica oppositiva, una specie di cooperazione: l’affermazione iniziale dell’individuo da parte della Società è strettamente collegata con l’affermazione del Tutti, ed anzi si pone, rispetto ad essa, come espediente strumentale.

Necessaria per portare a buon fine il censimento del Tutti, la nozione di individuo non era tuttavia sufficiente. In altri

¹ Essa viene introdotta nel mito con le parole di Ermes: «... uno solo [...] basta per molti». Fino a questo momento, è sempre l’indeterminato *ánthropos*, *ánthropoi* (uomo, uomini) che riceve (321d,e) e che utilizza (322a,b) le *technai*. Si noti che Ermes non dice che le *technai* furono distribuite una per ogni uomo, ma che, in seguito alla distribuzione di Prometeo, «uno solo basta per molti»: egli non guarda cioè alla distribuzione, bensì all’utilizzazione societaria delle *technai* (che è appunto basata, come dirò meglio in altra sede, sull’individuo).

termini, la scoperta fatta – e generalizzata – dalla Società non fu solo quella di *individuo*, ma di *ogni singolo individuo*. L’individuo è l’unità di misura, cui la presenza di *ogni* assicura la riproducibilità, conducendolo al Tutti.

È in questa luce che ho letto il brano citato a inizio paragrafo, sulla distribuzione di Rispetto e Giustizia; ma l’associazione ciascuno/tutti ritorna insistente in altri passi di commento al mito:

[nelle assemblee che riguardano la virtù politica], è naturale che *ogni uomo* venga ammesso, perché si ritiene necessario che *ognuno* partecipi di questa virtù, o non vi siano città...

... tutti ritengono che *ogni uomo* partecipi della giustizia e di ogni altro aspetto della virtù politica...².

È questo ‘ogni uomo’, ‘ogni singolo individuo’, l’entità – qui chiamata *soggetto politico* – che emerge come risultato dell’azione efficace dei Portatori dell’arte politica sui loro destinatari. La novità sociologica di questo soggetto, la sua diversità rispetto a quelli che si muovono nell’esperienza delle *technai*, è dunque l’elevata riproducibilità: esso è costituito in modo tale da consentire, in forza dell’omogeneità con gli altri soggetti, il soddisfacimento di quella pulsione-verso-Tutti che caratterizza l’arte politica e la nascente Società. Si attivano contemporaneamente, in tale soggetto, i due livelli, Societariamente essenziali, del ‘singolo’ e del ‘Tutti’.

² Prot. 323a2-3, a5-7 (vedi anche 323b7-c2, c3-4). In traduzione, queste proposizioni suonano molto più generali che nell’originale, nel quale per *uomo* non si usa l’indifferenziato *ánthropos*, ma il molto più ristretto (a cominciare dall’esclusione del genere femminile) *anér* (cfr. 323a2, 6, c3). Su alcuni limiti della riproducibilità antica rimando a quanto detto nel cap. v.

³ Esistono significative analogie fra questo schema socio-politologico, che il dialogo riferisce a Protagora e che si riallaccia indubbiamente alle sue riflessioni sulle Origini (su cui cfr. Diogene Laerzio, 9.55), e la sua concezione gnoseologica. Protagora infatti «ammette solo ciò che appare a *ciascuno* [*hekástoi*]», sicché «la materia, considerata in se stessa, ha la proprietà di essere *tutto* ciò che appare a *tutti*» (Sesto Empirico, *Pyrrhonianae hypotyposesis* 1.216, 218; ma anche *Adversus mathematicos* 7.60). La sua famosissima affermazione: «l’uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono» (DK 80B1), viene così riassunta da Platone: «ciascuno di noi è misura delle cose che sono e che non sono»; e ancora: «quali *ciascuno* sente le cose, tali anche è probabile che esse siano per *ciascuno*» (*Teeteto* 166d, 152c; il tutto riprodotto in DK 80A14, A21a, B1). Delle innumerevoli discussioni sollecitate da queste testimonianze (in particolare, la proposizione dell’uomo-misura), interessano qui soprattutto quelle sul valore di ‘uomo’: è l’uomo inteso in senso individualistico, o generale? (Untersteiner, 1967, I, pp. 138-39; Versenyi, 1962,

3. *La normatività dell'arte politica.*

Se, per il singolo portatore, l'esercizio della propria *techne* è un fatto di necessità, nei confronti di altri soggetti la pratica dell'isolamento inibiva/annullava qualsiasi pulsione normativa diretta alla riproduzione della *techne* stessa.

Con l'avvento di Rispetto e Giustizia entra invece, nel mondo illustrato dal mito, la normatività. Se le *technai* erano «scienza della vita», o «risorse della vita», Rispetto e Giustizia devono essere invece «ordinamenti della città», e, soprattutto, «vincoli inducenti amicizie». Le parole con cui Zeus congeda Ermes: «Istituisci dunque a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé Rispetto e Giustizia» (322d), sono parole di minaccia, tali da chiedersi se Rispetto e Giustizia siano davvero un dono, o solo un vincolo obbligatorio; se Zeus vada considerato, al pari di Prometeo, una divinità donatrice, o se non prevalgano gli elementi impositivi¹. Come vedremo, anche l'arte politica è un dono al pari delle altre *technai*: la sua differenza sta nella normatività, connessa alla pulsione riproduttiva verso il Tutti.

Che tutti debbano avere l'arte politica significa: alla Società tutti devono partecipare, degli affari pubblici tutti devono oc-

pp. 178-81). L'interpretazione qui adottata (limitatamente alla sfera sociologica) suggerisce piuttosto l'attivazione di entrambi i poli. Al pari dello schema politico-sociologico illustrato nel testo, lo schema gnoseologico protagoreo assicura una connessione fra il corpus complessivo della conoscenza umana (il *Tutti*) e le attività conoscitive dell'individuo (di *ogni singolo individuo*). Anche in Protagora, come già in Eraclito, dati socio-antropologici risalenti, scoperti nel corso di riflessioni sui fondamenti della Città, vengono egualmente fruiti per una ridefinizione del soggetto conoscente. Tuttavia la soluzione eraclitea del rapporto singolo/tutti era assai diversa. Là il momento del 'tutti' (rappresentato dal *koinós*, 'comune'), profondamente 'sostanziale', costituiva un'entità normativa, e quindi selettiva in termini di valori, verso la quale la convergenza di 'ciascuno' era caldeggiata, o tendenziale; nello schema protagoreo squisitamente formale, 'tutti' è nozione puramente descrittiva, risultante dalla semplice associazione delle esperienze conoscitive e sensoriali di ogni singolo uomo, in assenza di qualsiasi valutazione discriminante.

¹ Per un altro 'dono' imposto violentemente da Zeus, quello del pudore, si è già vista la favola esopica 119 (cfr. sopra, p. 176) apparentata con questo episodio del mito anche per la natura del dono (l'*aíschýne*, pudore, è affine, in una sfera privata e specializzata, alla più generalizzata *aidós*, 'rispetto').

cuparsi. Anche Democrito, associandosi a una notazione scontata nel mondo antico, aveva osservato che

non è vantaggioso per i buoni cittadini trascurare gli affari propri per occuparsi di quelli altrui: perché altrimenti andranno male le cose loro. Ma se uno trascura un poco gli affari pubblici, subito acquista cattiva fama, anche senza che abbia rubato, o commesso ingiustizia alcuna...².

Quella che in Democrito e in altre fonti è osservazione generica, acquista nel mito una profondità assai maggiore, permettendo di comprendere a fondo i rapporti fra normatività e Società.

Perché tutti partecipassero, l'originaria diversità doveva essere superata attraverso l'acquisizione, da parte di ciascuno, di qualità eguali per tutti. Tale acquisizione è il fine della politica:

Abbiamo definito come massimamente elevato il fine della politica: essa infatti ha come sua massima cura rendere i cittadini dotati di qualità, buoni, e praticanti ciò che è bello³.

A chi spettava concretamente il compito di assicurare la tensione di Tutti verso la virtù? Anzitutto, al legislatore. La lettura delle fonti conferma, con singolare insistenza, che la funzione pedagogica della legislazione veniva avvertita come di gran lunga prevalente rispetto alla sua funzione strettamente 'tecnica', di regolare, attraverso norme, un corpo sociale organizzato. Le plutarchiane *Vite* di Licurgo e Numa, due dei più celebri legislatori dell'antichità, mostrano assai bene, e in completa sintonia con altre fonti, quanto dovesse stare a cuore al legislatore la virtù dei cittadini.

La preoccupazione dell'altrui virtù (e la normatività connessa a tale cura) non erano tuttavia circoscritte al legislatore: una specializzazione siffatta avrebbe costituito, per più ragioni, una remora alla riproducibilità. Al contrario dei Ciclopi, che «l'uno dell'altro non curano», ad ogni componente la comuni-

² DK 68B253. Cfr. anche Anonimo di Giamblico, DK 89.7(4).

³ Aristotele, *Et. Nic.* 1099b29-32 (vedi anche 1102a7-12; 1103b2-6; ecc.). Nella *Politica* si mostra come questa virtù del cittadino vada distinta dalla virtù dell'uomo: questa è specifica a ciascuno, a seconda della sua condizione; quella deve essere comune a tutti. Cfr., per esempio, il seguente passo: «Non potrà essere una sola la virtù del cittadino e dell'uomo buono. Infatti la virtù del bravo cittadino deve trovarsi in tutti (perché in questo modo la polis sarà di necessità la migliore), ma quella dell'uomo buono non lo può, a meno che i cittadini di una polis buona non siano tutti necessariamente buoni» (*Pol.* 1276b40-1277a5).

tà politica era richiesto di curarsi dell'altro: non solo quindi un impegno personale alla virtù, ma anche un controllo sulla presenza dello stesso impegno presso gli altri consociati.

Questo fenomeno, prevalentemente sommerso nelle complesse società moderne, in cui riemerge solo in momenti riaffermativo-celebrativi, era invece vistoso e quotidiano nella Società antica. I consociati si ammaestravano reciprocamente alla virtù, integrando con questa scambievolmente formata il già cospicuo (seppure implicito) apparato pedagogico della città. Testimonianza Plutarco per Sparta:

L'educazione continuava a Sparta anche negli anni provetti. Nessuno infatti era lasciato vivere come voleva [*hos eboúleto*], ma la città era come un accampamento, dove tutti seguivano un orario definito e badavano agli interessi della collettività. Insomma, si consideravano sempre al servizio non di se stessi, ma della patria. Se non erano incaricati di qualche altra mansione, sorvegliavano i fanciulli e insegnavano loro nozioni utili, quando non l'imparavano essi stessi dai più anziani⁴.

E, per Atene, il Protagora del dialogo osserva:

La giustizia reciproca e la virtù ci sono utili, credo, e per questo ciascuno di buon animo comunica e insegna a ciascun altro la giustizia e la legalità (*Prot.* 327b)⁵.

Sarebbe limitante ridurre questo atteggiamento pedagogico-ispettivo a dati culturali: esso era invece requisito costitutivo della comunità politica. Per aversi polis, afferma Aristotele in un passo significativo della *Politica*, non basta essersi associati per ragioni materiali, di semplice sopravvivenza, o per alleanze militari, o per scambi di prodotti,

... ché allora Tirreni e Cartaginesi e quanti altri popoli hanno tra loro dei contratti sarebbero come cittadini di un'unica polis. In realtà,

⁴ *Licurgo* 24.1; l'ammaestramento reciproco è qui naturalmente facilitato dalla scansione per coorti di età. Si vedano ancora i seguenti passi: «... Danze, feste, banchetti, cacce, ginnastica, riunioni occupavano tutto il loro tempo, quando non erano eventualmente alla guerra» (24.5); «Insomma, abitudine i suoi cittadini a non voler né poter vivere privatamente, ma ad essere sempre legati alla comunità e stretti l'uno a fianco dell'altro intorno al capo, come le api, quasi dimenticandosi di se stessi in un eccesso di entusiasmo e di amore di pubblico riconoscimento, tutti votati al bene della patria» (25.5).

⁵ È stato giustamente notato che nel dialogo viene usato in più punti, come mezzo di confutazione, il timore dell'avversario di fronte allo spiacevole effetto sociale del suo atteggiamento (cfr. *Prot.* 331a, 333c, 353ab; così Jaeger, II, pp. 198-200, specialmente nota 64).

hanno accordi sui prodotti di importazione e convenzioni sul non farsi ingiustizia e trattati di alleanza scritti. Tutti costoro, però, non hanno magistrature comuni con competenza su questi affari, ma ciascuno le sue proprie; né gli uni badano alle qualità che devono essere negli altri, e neppure si preoccupano che nessuno di quanti fanno parte dell'accordo sia ingiusto o abbia qualche improbità, ma solo che non commettano alcuna ingiustizia l'uno contro l'altro. Invece, quanti si prendono pensiero del buon governo badano attentamente alla virtù e alla cattiveria esistenti nell'ambito della polis (*Pol.* 1280a36-b6).

Qui polis è, chiaramente, 'Stato', ma nell'esperienza greca, si è già detto, tale nozione rispecchia e, anzi, ripropone essenziali caratteristiche societarie, e una di esse è proprio la normatività.

Accanto al risvolto pedagogico di questo preoccuparsi per l'altrui virtù, ve ne erano altri più pesanti. La reciproca sorveglianza suggeriva immediatamente l'idea di un confronto tra la propria virtù e l'altrui, - di una gara di virtù. La comunità politica era dunque un immenso campo agonistico: alla coerenza di questa condizione concorrevano sia la compulsività della gara, sia il rischio di azioni scorrette di altri competitori (denigrazioni, false denunce, calunnie). Nel dettare le leggi della sua città ideale, Platone teneva ben presente questo rischio:

Ognuno presso di noi gareggi per primeggiare in virtù senza patire invidia. Chi farà così, accrescerà le città, impegnando se stesso nella gara senza frenare gli altri con denigrazioni; ma chi è invidioso, credendo di dover elevare se stesso denigrando gli altri, assai meno bene persegue la virtù vera, scoraggia i suoi competitori col biasimarli ingiustamente, e rendendo così l'intera polis inetta alla lotta per la virtù, la rende, per la parte che lo riguarda, inferiore per la stima (*Leggi* 731ab).

Platone non biasima dunque chi accusa gli altri competitori, ma chi li accusa ingiustamente. Quando l'accusa è giusta, essa non va considerata un turbamento della gara ma, anzi, una delle più elevate manifestazioni di virtù:

Chi non commette ingiustizia è da onorare, e chi poi impedisce agli ingiusti di commettere ingiustizia si merita un onore più che doppio del primo. Quello vale per un uomo solo, questo anche per molti altri, quando rivela ai magistrati l'ingiustizia degli altri. E quello, uomo grande e perfetto nella città, che con tutte le sue forze aiuterà i magistrati a punire [*synkolázon*], sia proclamato campione di virtù (*Leggi* 730d).

Atene e Sparta, regimi democratici e non, città reali e città utopiche: se la normatività dell'esperienza politica indubbiamente varia di intensità da un contesto all'altro, egualmente indubbia la sua trasversalità a tutti i contesti. Un passo di Tucidide, contrapponendo il regime democratico ateniese (e il connesso sistema socio-culturale) a quello di altre poleis, mostra assai bene come in questa sorveglianza reciproca venisse vista una caratteristica non di qualche comunità politica particolare, ma della comunità politica stessa, in tutte le sue forme. Il passo è tratto dal discorso attribuito a Pericle:

Come in piena libertà viviamo la nostra vita di cittadini nella sfera pubblica, anche in quel reciproco sorvegliarsi che si verifica nelle azioni di tutti i giorni non ci irritiamo col vicino se fa qualcosa a suo gradimento, né assumiamo verso di lui atteggiamenti di sanzione che, per quanto non facciano veramente male, sono però sgradevoli da vedere (2.37.2).

Neppure Pericle nega che anche in Atene abbia luogo un «reciproco sorvegliarsi» (*pros allélous hypopsían*) e che, per effetto di esso, il vicino non possa interamente fare ciò che è di «suo gradimento» (*kath'hedonén*). Sotto questo aspetto, anche ad Atene, come a Sparta, «nessuno era lasciato vivere come voleva»: la differenza a favore di Atene consiste, secondo Tucidide (e altre fonti), nella maggiore tolleranza con cui tale controllo avviene; nel fatto che il sorvegliarsi-a-vicenda non comporta cipiglio punitivo, astio e ostilità⁶. Dati culturali, come si

⁶ Altre attestazioni a favore di Atene in Tucidide, 3.37.2; 7.69.2. Secondo Gomme (II, p. 111), il contrasto delineato nel discorso di Pericle non è tanto con Sparta, quanto «con meno fiduciose, e quindi più opprimenti democrazie». È di riferimento democratico uno dei più impressionanti documenti di intolleranza verso il cittadino-che-non-partecipa: mi riferisco all'orazione XXXI di Lisia, *Contro Filone*. Filone, bandito da Atene con altri popolari dall'avvento dei Trenta Tiranni, era così poco interessato alla cosa pubblica da non approfittare nemmeno della successiva affermazione dei popolari per rientrare in patria e reclamare la sua parte di riconoscimenti. Nella sua orazione Lisia recupera anche altre mancanze (vere o presunte) di Filone, ma il tema centrale dell'accusa è proprio quello di non avere partecipato. L'affermazione di Lisia, che Filone «ha tradito palesemente non un partito, ma tutti e due» (31.13), falsa sul piano dei fatti, mostra che Filone ha «tradito» gli obblighi di partecipazione su cui si basa la comunità politica. (La mancanza di scrupoli di questo attacco è generalmente riconosciuta: ad esempio, Bruns, 1896, p. 470). Si può qui ricordare il richiamo aristotelico a una legge soloniana che puniva «con la privazione del pubblico rispetto e dell'aver parte dello stato [*átimon... tes póleos metéchein*] il cittadino che, in caso di guerra civile, non avesse parteggiato» (*Costituz. Aten.* VIII.5). Che tale legge effettivamente esistesse, non è sociologicamente importante; lo è invece la sua

vede, spiegano variazioni nel fenomeno, non la sua presenza.

Tutte queste fonti riguardano, chiaramente, la comunità politica per eccellenza, lo Stato. Ma, a parte l'impossibilità di staccare, nella cultura greca, Stato e Società, non mancano nelle fonti antiche riferimenti alla normatività come caratteristica societaria *stricto sensu*. Così, sempre nel *Protagora*, in un passo che segue di poco l'esposizione del mito, nel contrapporre Società e condizione selvaggia, i selvaggi (*ágríoi*)⁷ vengono così definiti:

... uomini che non hanno apparato educativo, tribunali e leggi, e per i quali non esiste alcuna necessità che li costringa continuamente a prendersi cura della virtù... (*Prot.* 327d).

Il lessico della partecipazione resta dunque immutato anche nel riferimento alla Società: il polo anti-Societario dei Selvaggi si definisce proprio per l'assenza di normatività. Leggi, tribunali, apparato educativo sono i principali mezzi di controllo sociale: ad essi va aggiunta questa schiacciante «necessità che costringe alla virtù» (schiacciante anche letterariamente: *medé anágke medemía diá pantós anagkázousa...*), – elemento che, attraverso i meccanismi di interiorizzazione, consente alla normatività societaria di giungere fino al livello delle personalità individuali.

riferibilità a regimi politici diversi, indirettamente confermata da un recente riesame della questione, che conclude nel senso di un antico falso: «Siamo di fronte a un esempio significativo di come un'idea politica cara ai democratici, quella di attivismo politico, poté essere fatta oggetto di un cinico abuso da parte di un pamphleteer politico, al servizio di obiettivi diametralmente opposti a quelli della democrazia ateniese» (David, 1984, p. 138).

⁷ Comunemente usato per designare la condizione selvaggia, il termine *ágríoi* viene riferito anche ad animali e piante fuori del controllo dell'uomo e, traslatamente, a sentimenti e emozioni non 'socializzate' (cfr. la rassegna di esempi in Chantraine, 1956b, pp. 37-38). In procinto di incontrare genti sconosciute, la domanda standard è se esse si riveleranno ospitali verso lo straniero, oppure «selvaggi e non giusti» (cfr., ad esempio, *Od.* 1.198-99; 6.120; 8.575; 9.175; 13.201; ma anche Erodoto 4.106, ecc.). Tuttavia la nozione di *ágríoi* non implica necessariamente né giudizi di arretratezza tecnologica, né risvolti di ferocia (cfr. cap. IX, e Platone, *Leggi* 680b-d, in cui tale condizione è associata con bontà e buona disposizione reciproca). Essa è piuttosto un giudizio societario, vale a dire, l'affermazione della mancanza di ogni indicatore di Società. Wilamowitz nota che «la parola ha un significato molto più forte del nostro *wild* [selvaggio]: è l'opposto di *hémeros* [domestico]»; esso designa gli esseri «incapaci di entrare nella vita domestica» (1909, p. 485). Si vedano anche, nello stesso senso, le interessanti applicazioni mediche della voce verbale *ágríousthái* segnalate in Bozzi, 1982, p. 7.

4. *Identità e auto-presentazione nelle technai e nell'esperienza politica.*

Resta infine da esaminare, fra technai e arte politica, un'altra differenza, piú direttamente relativa alla sfera dell'identità e dell'auto-presentazione. Riepilogativa delle precedenti, essa emerge nitidamente da un passo del *Protagora* in cui il sofista, concluso il racconto mitico, richiama a Socrate un punto essenziale della sua argomentazione:

Ma perché tu non creda che ti inganno, dicendoti che tutti gli uomini ritengono che ogni uomo partecipa della giustizia e di ogni altro aspetto della virtù politica, tieni un'altra prova. In tutte le altre capacità, come hai detto, ad esempio nella technè di suonare il flauto, o in qualche altra, se qualcuno sostiene d'esser virtuoso e poi non lo è, o viene deriso o ci si sdegna, e i suoi famigliari gli si stringono intorno per ammonirlo come se fosse impazzito. Quanto alla giustizia, invece, e agli altri aspetti della virtù politica, anche se sanno che uno è ingiusto, se costui spontaneamente dichiara la verità sul proprio conto di fronte a molti, quello che là era ritenuto saggezza – cioè, dire la verità – in questo caso viene ritenuto pazzia, e si afferma che *tutti devono apparire giusti, lo siano o no*, e che è pazzo chi non si atteggia a giusto, – quasi fosse necessario che ognuno, in qualche maniera, partecipi della giustizia, oppure non stia fra gli uomini (323a-c).

La differenza consiste dunque in ciò, che, mentre il possesso di una qualsiasi technè deve essere *dimostrato*, per Rispetto e Giustizia è sufficiente *dichiarare di esserne in possesso*. Non solo: mentre, non possedendo una data technè, non si deve dichiarare di averla (per chi lo faccia, vi sono pesanti sanzioni)¹, è follia, pur non possedendo Rispetto e Giustizia, ammettere tale mancanza, visto che il possesso di tali virtù è condizione indispensabile per fare parte della Società. «Sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé Rispetto e Giustizia» (322d): la normatività dell'arte politica le assegna,

¹ «Io vedo che, quando ci riuniamo in assemblea, se si tratta di costruire edifici per la città, vengono chiamati in qualità di consiglieri gli architetti, se si tratta di navi, i costruttori navali, e via di seguito per tutte quelle cose che si ritiene possano essere apprese e insegnate. Se invece uno qualsiasi, che non sia considerato un *demiourgós*, si mette a dare consigli, anche se bello, ricco, nobile, non per questo gli danno retta, ma si mettono a ridere e rumoreggiano fino a che costui, che voleva dare consigli, o se ne va spontaneamente, assordito dallo schiamazzo, o, su ordine dei pritani, gli arcieri lo strappano dalla tribuna e lo cacciano via» (*Prot.* 319bc).

sul piano della dimostrazione, uno statuto diverso rispetto a quello delle technai².

Questa 'doppiezza' dell'arte politica si presta ovviamente a considerazioni negative di tipo moralistico: l'alternativa essere / mostrare di essere è fin troppo agevolmente traducibile in polarità eticamente connotate, quali verità/menzogna ecc. Tali considerazioni, avanzate fin dall'antichità, per quanto significative come possibili indicatori di resistenza, rischiano tuttavia di offuscare la vera e propria rivoluzione che l'arte politica, attraverso questa doppiezza, ha realizzato sul piano sociologico e nella sfera dell'identità. Per effetto di essa (come vedremo meglio a conclusione del paragrafo), l'auto-presentazione, cessando di essere funzione esclusiva del portatore di identità, diventa funzione della situazione, – *funzione della relazione*.

Per meglio cogliere questo punto, è necessario approfondire tale doppiezza. Che essa fosse caratteristica essenziale dell'arte politica non è detto, naturalmente, solo nel *Protagora*: innumerevoli fonti lo ripetono, con modalità piú o meno dirette, utilizzando a volte la forza della metafora.

La piú diffusa di tali metafore è quella del polipo. In questo animale marino che (per sfuggire ad altri animali, o per cacciarli senza essere visto) cambia colore assumendo quello della pietra accanto a cui si trova, è stato piú volte evidenziato, dagli antichi autori, un modello di frequentazione societaria: per muoversi nella Società occorre (proprio come fa il polipo), mutare colore a seconda della situazione sociale in cui ci si trova, – vale a dire, modificare la propria auto-presentazione a seconda dei destinatari³.

² Emerge qui chiaramente il carattere prevalentemente *formale* dell'Eguaglianza perseguita da Zeus; non ha dunque senso il problema se Rispetto e Giustizia fossero stati distribuiti in parti eguali a tutti (cfr. Kerferd, 1953, p. 43, con risposta negativa). L'eguaglianza si realizza infatti non attraverso il possesso sostanziale di Rispetto e Giustizia (il che richiederebbe davvero parti eguali), ma attraverso una professione formale di adesione a questi valori (anche se non si posseggono), – professione che deve essere *eguale da parte di tutti*.

³ Sulla metafora del polipo, pagine fondamentali in Detienne-Vernant, 1974, cap. 2, che tuttavia riferiscono il relativo comportamento a un attore generico. La ricostruzione che segue vuole invece mostrare che tale metafora è diretta a cogliere specificamente il comportamento *politico*, vale a dire, l'esperienza del cittadino in quanto partecipante alla comunità politica. La negatività della metafora

La testimonianza piú nota è un frammento di Pindaro, in cui si richiama il consiglio che l'indovino Anfiarao rivolge al figlio Anfilocco:

o figlio, conformando la tua mente
alla pelle della scogliosa bestia marina,
frequenta tutte le città;
mostrando di buon grado approvazione verso i presenti,
pensa ora in un modo ora in un altro⁴.

Nell'ammonimento di Anfiarao leggo non un generico ammaestramento paterno su 'come si sta al mondo' ma l'indicazione precisa, rivolta da un tecnico a un altro tecnico, di un comportamento adattivo al Pubblico dei destinatari, alla comunità politica in cui si intende operare (comportamento che Anfiarao sa bene non essere né spontaneo né naturale ai portatori di *techné*, se avverte la necessità di un richiamo espresso). Il contenuto materiale dell'esortazione, e l'uso di *homiléin*, frequentare, termine standard della frequentazione sociale, confermano che il contesto in cui Anfiarao consiglia di fare come il polipo è quello della comunità politica, sia a livello globale, sia a quello degli innumerevoli sottosistemi di frequentazione con essa coordinati⁵.

L'associazione metaforica tra metacromatismo del polipo, da un lato, ed esperienza politica, dall'altro, è presente in un'e-

è confermata dalla cattiva reputazione del polipo: voracissimo e lussuriosissimo tra gli animali (Eliano, *De natura animalium* 1.27, 6.28), è anche ritenuto un cordardo (Teofrasto, secondo la testimonianza di Plutarco, *Quaest. nat.* 916B).

⁴ Fr. 43 Snell-Maehler. Anfiarao, mitico indovino e veggente, partecipò, seppure riluttante, alla guerra dei Sette contro Tebe. Un verso dell'omonimo dramma eschileo, tratto dalla descrizione di Anfiarao, è assai significativo ai fini del presente discorso: «vuole non già apparire [*dokéin*], ma essere il migliore» (*Sette*, v. 592). Anfilocco, da Pindaro presentato come suo figlio, è in altre fonti un vero e proprio 'doppio' di Anfiarao (Bethe, 1894, c. 1887). Il modello cui si ispira Pindaro è costituito da una coppia di versi tratti da un antico poema epico (forse la Tebaide) trasmessici da Ateneo (*Deipnosophistae* 317a): «Avendo la mente del polipo, o figlio, eroe Anfilocco | adattati alla gente di qualunque paese tu vada».

⁵ Quanto alla contrapposizione fra *bestia* [*ther*] e *città*, evocativa del contrasto natura / Società civile, essa conferma indirettamente quell'indeterminatezza fra Stato e Società che ho spesso ricordato. Sempre a riguardo della stessa metafora, si veda ancora Pindaro, *Pitiche* 2.81-82: «il cittadino [*astón*] astuto è incapace di lanciare, stando fra i buoni, l'una parola efficace, e tuttavia, lusingando tutti, intreccia grande rovina [*átan diaplékei*]». Si ricordi che il polipo è *polyplokos*, 'dalle molte pieghe'. Abbiamo qui la descrizione dell'agire di un 'polipo', specificamente connotato come *cittadino*.

sortazione che il poeta Teognide (VI secolo) rivolge a se stesso⁶ (vv. 213-18):

Cuore, volgi a tutti gli amici un intendimento variegato,
componendolo secondo la disposizione che ciascuno di loro ha.
Abbi la disposizione del polipo dai molti avvolgimenti, che, quale è
la pietra
con cui si pone in rapporto, tale appare alla vista.
Un giorno consenti ad una, un altro diventa diverso di colore.
Meglio ti vale la perizia tecnica [*sophié*] che l'inflessibilità.

Piú esplicitamente che nel frammento pindarico, l'esortazione riprende il tema della frequentazione sociale nella comunità politica. Gli «amici», *philous* (ed anzi: *tutti* gli amici...) sono, genericamente, i destinatari di tale frequentazione⁷, mentre il verbo *symmísgein* ('mescolare, comporre di parti diverse') è piú solitamente usato per rapporti sociali di vario tipo⁸. Con pregnanza ancor maggiore, la vicinanza del polipo alla pietra è colta, traslatamente, con *prosomiléin*, frequentare (cfr. lo *homiléin* nel frammento di Pindaro). Verso i destinatari di ogni frequentazione che avviene nella Città, insomma, il poeta si impone di adottare la disposizione naturale del polipo, che assume il colore della pietra che 'frequenta'.

Un'altra brevissima evocazione della metafora del polipo (il frammento del comico Eupoli (v-iv secolo) consta di un solo verso) conferma l'associazione che ho qui cercato di mostrare, fra imitazione del polipo e partecipazione societaria:

uomo cittadino, polipo nei suoi modi d'azione¹⁰.

⁶ Incerti i dati biografici primari di questa figura (Megara Iblea in Sicilia, o Megara Nisea in Attica?), e soprattutto l'autenticità e la datazione di molte elegie che figurano nella cosiddetta silloge teognidea, la raccolta a lui intestata.

⁷ Cfr. van Groningen, 1966, p. 83: «tutti quelli con cui si entra in contatto». Per un uso analogo (relazionale, e non affettivo) di *philos* cfr. Aristotele, *Et. Nic.* 1130a6.

⁸ Dal generico 'intrattenimento/incontro' a 'abboccamento', da 'stipulazione' (di affari) a 'unione sessuale/coniugale'.

⁹ Anche la chiusa del passo citato («Meglio ti vale la perizia tecnica che l'inflessibilità», v. 218) è assai significativa per questo e altri segmenti del modello (cfr. Appendice B, 3).

¹⁰ Fr. 93 Edmonds. Edmonds, traducendo *anér polítes* con un generico *man* («un uomo mitevole come un polipo»; vol. I, p. 339), perde anch'egli di vista il riferimento al cittadino su cui sto insistendo. E qui d'obbligo il richiamo al 'politico' Alcibiade: «A quanto dicono, fra le molte doti che aveva, ve n'era una straordinaria, che gli valeva come mezzo per cacciare gli uomini, - quella di assomigliarsi come atteggiamento e emozioni alle abitudini e ai modi di vita altrui,

La negativa metafora del polipo, vale a dire, della creatura che sa adattarsi al variare dell'ambiente modificando, in conformità ad esso, la propria auto-presentazione, non viene dunque attribuita a chicchessia, come determinazione etico-intellettuale generica. Essa comporta riferimenti specifici all'esperienza politica: la vita nella Città, nelle innumerevoli modalità di frequentazione che essa comporta, impone come requisito essenziale il metacromatismo del polipo, ossia la doppiezza.

Carattere intrinseco e originario dell'arte politica (come ben mostra il *Protagora*), questa doppiezza era invece assente dall'esperienza dell'arcaico portatore di *techne*: la sua rigida auto-centratura, l'indifferenza/insensibilità all'ambiente e alle sue modifiche, la ripetitiva intransigenza (in senso esistenziale, non già morale) che abbiamo più volte incontrato, ne fanno l'inverso psico-antropologico del polipo, del cittadino. Parlo, naturalmente, delle *technai* originarie; l'introduzione forzata nella città insegnerà loro una maggiore attenzione al Pubblico e all'ambiente. Ma la frequenza con cui portatori di *techne* come Teognide, come Pindaro, o come molti autori del *Corpus hippocraticum*, insistono sulla necessità di tale adattamento, e di arricchire (e controllare) la gamma della propria auto-presentazione, induce a pensare che tale apprendimento non fu mai né completo né definitivo¹¹.

Di particolare interesse, per approfondire la doppiezza dell'arte politica, la raccolta delle elegie di Teognide. Appartenente all'aristocrazia megarese, le sue osservazioni pungenti e amare nei confronti di certi aspetti della vita politica della città esprimono indubbiamente interessi di classe minacciati da iniziative di parte democratica. Ma Teognide è anche un *sophós*, vale a dire, il titolare di una competenza tecnica, quella poetica: è quindi possibile cogliere, in molti dei suoi versi, accanto

realizzando mutamenti ancor più radicali di un camaleonte. [...] Non che gli fosse facile il passaggio da una modalità all'altra, né che egli realizzasse un mutamento totale di carattere, ma quando notava che, attenendosi alla propria natura, avrebbe presto infastidito coloro con cui gli toccava vivere, correva ai ripari indossando una presentazione [*schema*] e una figura che risultava sempre la più consona a quelli» (Plutarco, *Alcibiade* 23.4-5).

¹¹ Per Teognide, cfr. il seguito di questo paragrafo e l'Appendice B. Per la medicina, penso soprattutto ai trattatelli *De medico*, *De decente habitu* e *Praeceptiones*.

alla voce dell'aristocratico, gli echi della critica di un portatore di *techne* nei confronti di meccanismi societari di base¹².

Il lungo interrogarsi di Teognide sul problema della identità politica muove dalla constatazione che ogni controparte sociale è infida: difficile trovare chi abbia intendimento costante e non celi invece, dietro atteggiamenti amichevoli, indifferenza o disposizione a tradire:

Non lodare mai un uomo prima di averne ben conosciuto
le disposizioni, i ritmi, i modi.

Molti, ingannatori, avendo un carattere scaltro,
lo nascondono, ponendovi sopra un animo momentaneo.

(vv. 963-66).

Non confidare la tua azione egualmente a tutti gli amici:
pochi, fra molti, hanno mente fedele.

(vv. 73-74).

La constatazione che il rapporto sociale nasconde, anziché rivelarla, la vera natura degli uomini, sicché la loro identità profonda è impossibile da scorgere, non fu certo scoperta da Teognide, – ma nessuna fonte, prima di lui, è così insistente in proposito (vv. 1059-62):

Timagora, la disposizione di molti, per chi la vede da lontano,
è difficile da conoscere, anche per chi sia un *sophós*:
gli uni, avendo una cattiva condizione, la nascondono
con la ricchezza; gli altri, avendo una virtù, sotto la rovinosa
povertà.

Era la concezione aristocratica che induceva qui Teognide a dividere gli uomini fra portatori di virtù (ovviamente, gli aristocratici), e gente in cattiva condizione (le classi popolari); bersaglio della quartina, tuttavia, non è questa contrapposizione di classe, bensì quella fra una condizione originaria, avvertita come innata, e quindi meritevole di perpetuità, e vicende societarie sopraggiunte (ricchezza e povertà), che tendono a mascherarla e offuscarla.

Di fronte alla constatazione che la sfera della frequentazio-

¹² In riferimento a Teognide, sono state assai bene esplorate, in termini di classi sociali, sia le minacce di parte popolare (ad esempio Legon, 1981, pp. 111-19), sia la percezione del poeta del disgregarsi dei valori aristocratici, favorita dall'immissione di cittadini ricchi ma di bassi natali. Nell'analisi che segue (e, più dettagliatamente, nell'Appendice B), propongo una lettura di Teognide come portatore di *techne*, fondando su tale qualità il suo contrapporsi alla sfera politica in blocco.

ne societaria è governata dalle apparenze, la reazione di Teognide è duplice. Da un lato, un atteggiamento di protesta, e l'aspirazione a criteri di verità che – al di là delle professioni e dichiarazioni formali – consentano di verificare se le qualità dichiarate sono effettivamente possedute (vv. 571-72):

La reputazione è per gli uomini un grande male, mentre la prova
è cosa ottima:
molti, mai avendo subito prova, han la reputazione di buoni.

È un punto nodale, questo, della critica teognidea ai meccanismi della comunità politica. L'opposizione fra reputazione, *dóxa*, che attiene all'apparenza formale, e realtà, richiama nuovamente la contrapposizione fra condizione originaria (l'essere, o meno, in possesso di virtù) e eventi sopraggiunti (*apparire* in possesso di virtù) sopra segnalata. Anziché accettare tale contrapposizione come dato normale dell'esperienza politica, Teognide muove contro di essa, proponendo parametri di verifica (una «prova», *péira*) che accertino il possesso effettivo delle qualità dichiarate dal consociato¹³. L'illusorietà di questa posizione sarà ben chiarita dal *Protagora*: la presenza, nell'esperienza politica, di parametri e riscontri puramente formali non è un difetto accessorio, o una deviazione successiva, bensì un requisito costitutivo di tale esperienza. La proposta teognidea rivela allora la propria natura anti-politica: sottoporre a verifiche la *dóxa*, la reputazione, significa di fatto negarne le funzioni, e negare alle radici l'intera esperienza politica.

Tuttavia, sono assai più frequenti in Teognide le esortazioni a essere adattivi, come nella metafora del polipo: a uniformare il proprio comportamento esteriore a quello altrui; a non esprimere i propri reali sentimenti; a non coinvolgersi profondamente in alcun rapporto, pur dichiarandosi amico di tutti:

Sii amaro e dolce, affabile e aspro
verso le serve, i servi, e i vicini che ti vivono accanto. (vv. 301-2).
Bevi quando gli altri bevono, e se qualcosa ti colma l'animo
di amarezza,
nessuno degli uomini sappia che tu sei oppresso. (vv. 989-90).

Non farti amico di nessuno di questi cittadini, o Polipaide,
col cuore, per amore di nessuna utilità;

¹³ Si vedano ancora i vv. 585-90 in cui (modificando un passo di un'eglia di Solone) «l'uomo che si sforza di avere buona reputazione [*eydokiméin peirómenos*]» viene contrapposto a colui «che agisce bene di per sé [*kalós poiéynti*]»: è al secondo che gli dèi preparano il successo... (Cfr. anche vv. 979-82).

ma appari [*dókei*] a tutti essere amico, a parole,
e non associarti invece a nessuno per un affare
importante...¹⁴ (vv. 61-65).

Con queste prescrizioni che oggi, per un diverso articolarsi reciproco di sfere pubbliche e private, appaiono ingenui, Teognide – ben consapevole che qualunque rapporto, di qualunque tipo, è cosa pubblica – proteggeva la propria identità originaria con un'identità mutuata alle situazioni. Affinché la prima non riemergesse, smascherando il suo portatore e mettendolo in pericolo, occorreva evitare ogni unilateralità eccessiva di parole, di sentimenti, di emozioni, che, ponendosi come (seppure momentanea) esperienza totale, facesse scattare, per associazione o altro, l'originaria 'smisuratezza'. Donde la prescrizione del senso-della-misura, della via-di-mezzo:

Non impegnarti eccessivamente; ciò che sta in mezzo è meglio
di tutto, e così
o Cirno, avrai la virtù, che è difficile raggiungere. (vv. 335-36)
Non adirarti eccessivamente per il disordine in cui stanno i cittadini,
o Cirno, e percorri la via di mezzo, come me. (vv. 219-20)
Evita le dimostrazioni eccessive, o Cirno: mettendo in mostra
il tuo male
pochi troverai che si prendano cura di esso. (vv. 359-60).

La via di mezzo, la giusta misura, considerate tradizionalmente valori etici, rivelano con particolare evidenza in Teognide la loro centralità politica, ossia Societaria. La smisurata unilateralità delle specializzazioni originarie, la loro intensità, ne precludeva ogni riproducibilità; la via di mezzo, viceversa, la più accessibile a tutti/ciascuno dei consociati, la più ricca di contenuti comuni, assicurava, a livello delle personalità, dei valori e delle pratiche sociali, la desiderata riproducibilità societaria. Non più specialisti in singole virtù: tutti si impegnano in tutte le virtù, – anche se, necessariamente, con la giusta misura¹⁵.

¹⁴ E ancora: «Stattene nella tua mente, ma vi sia sempre miele nelle tue parole: l'emerge, più precipitoso, il cuore di quelli dappoco» (vv. 365-66; seguo l'interpretazione di van Groningen, 1966, p. 146). Altra affermazione 'adattiva': «Fra coloro che impazzano anch'io certamente impazzo, ma fra i giusti | sono il più giusto di tutti gli uomini» (vv. 313-14). Un altro distico ci presenta un esempio di rigidità aristocratica: «Ti pesa, o Demonax, sopportare tante cose; infatti non sai | fare quello che non risponde al tuo animo» (vv. 1085-86; *Demonax* significa 'signore del popolo').

¹⁵ L'importanza della via-di-mezzo nella cultura greca è assai elevata. Essa

Portatore di una duplice virtù, aristocratica e poetica, Teognide sentiva fortemente le pulsioni interne di questa iterativa caratterizzazione. Esprimerle senza limiti avrebbe determinato una generale reazione negativa nei suoi confronti, trasformandone il disadattamento societario in vera e propria esclusione. La via di mezzo, il richiamo alla giusta misura, servivano allora come principî operativi di auto-mantenimento; per Teognide, per Pindaro, per ogni altro specialista preoccupato di conciliare auto-espressione e partecipazione alla Società, l'attenersi a tali principî era il modo piú sicuro per non farsi notare, per stornare da sé l'invidia dei consociati, – quell'invidia che già si è vista comparire come ingrediente inevitabile, seppure detestato, della vita associata. Ancora Teognide (vv. 799-800):

Sulla terra nessun uomo è immune da biasimo,
ma è meglio, se non si viene sotto l'attenzione dei piú¹⁶.

rappresenta criterio orientativo costante (a volte, vero e proprio criterio *generativo*) nella costruzione dell'etica aristotelica: procedimento consueto di Aristotele è quello di individuare atteggiamenti, affezioni, pratiche estreme in qualche modo contrapposte fra loro, indicando poi nel termine-di-mezzo fra di esse il comportamento ritenuto eticamente ottimale (per esempio, fra gli estremi TEMERARIETÀ e VILTÀ, la virtù è rappresentata dalla medietà CORAGGIO). Ho già segnalato come, alla luce del modello qui proposto, molte di queste pratiche 'estreme' appaiano riconducibili a *technai/dynameis* originarie. Vizi e virtù, in altri termini, non sarebbero nati come lento distillato societario di valori e esperienze etico-psicologiche, ma sarebbero apparsi alla nascente società *già formati*: sarebbero insomma realtà antropologiche originarie, che la Società, accogliendole fra le Virtù, o relegandole fra i Vizi, ha comunque catalogato. È l'etica, io ritengo, il casellario societario in cui è confluito forse il maggior numero di Specializzazioni originarie (dove l'eccezionale interesse antropologico delle opere etiche aristoteliche). Solo in questo senso è giusto considerare valore etico la via di mezzo, come si fa tradizionalmente (cfr. per tutti Kalchreuter, 1911). Per quanto riguarda i due termini contrapposti di ogni terzina, quel che li rende societariamente indesiderabili, prima ancora del loro contenuto, è il loro stesso 'estremismo', la smisurata unilateralità, – insieme sintomo e causa di non-riproducibilità.

¹⁶ (Sullo stesso motivo cfr. anche vv. 24-26, 801-4, 1184ab. Sulla necessità, per 'non essere visti', di 'non vedere', cfr. vv. 309-10). Pindaro, che segnala piú volte questi rischi, commenta tuttavia ironicamente: «È meglio l'invidia che non la compassione» (*Pit.* 1.85); la totale identificazione di Pindaro nei confronti della propria *technè* gli fa apparire incompressibile, oltre certi limiti, il nucleo originario. Kroll, notando la presenza, in Pindaro e Teognide, della preoccupazione di 'piacere ai cittadini', osserva: «Il "piacere ai cittadini" deve essere stato per un certo tempo un valore contrastato...» (1936, p. 60, nota 153; vedi anche p. 87, nota 231 e p. 104, nota 278). Io credo, viceversa, che esso lo sia stato sempre, trattandosi di principio trasversale ad ogni regime politico. Vi è un altro istituto, egualmente trasversale, che vorrei richiamare in questa connessione; quello del-

È, ancora una volta, la norma del polipo: trasformare e comprimere la propria auto-presentazione fino a scomparire alla vista degli altri, per ridurre tensioni e rischi. Questa mimetizzazione difensiva mostra chiaramente come l'ambiente societario apparisse fonte di sollecitazioni e minacce per l'identità di partenza.

La metafora del polipo, e la doppiezza dell'arte politica da essa richiamata non sono prive, come si è visto, di spunti moralistici: ne esce negativamente connotato, in termini di ambiguità e menzogna, questo fondamentale aspetto dell'esperienza politica.

Tuttavia, a questa doppiezza dell'arte politica corrispose, sul piano sociologico dell'identità, una vera e propria rivoluzione: la sfera della personalità ne risultò sollecitata verso una complessità affatto nuova.

I termini di tale rivoluzione si colgono meglio attraverso un confronto con le (altre) *technai*. Per esse, si è visto nel *Protagora*, non erano ammesse dichiarazioni di possesso che non fossero accompagnate da un possesso reale (pena la sanzione dei cittadini). Anzi, nelle *technai* una distinzione fra possesso reale e sostanziale non avrebbe nemmeno senso. Sotto questo aspetto, la sanzione societaria per chi arrischiava simile sdoppiamento, coglie assai bene un dato essenziale delle *technai* originarie, – la loro 'trasparenza'.

L'esperienza delle *technai* (e delle *dynameis*) è 'trasparente' non dal punto di vista del contenuto, che potrà anzi essere molto complesso, e apparire incomprensibile, contorto, o ingannevole; è trasparente, invece, nel senso che tutto *l'interno è anche esterno*; che l'esercizio di una *technè* esaurisce, dal punto di vista sociologico, il suo portatore, la cui identità, dispie-

l'ostracismo, vale a dire, la messa al bando di cittadini che, per la loro eminenza (di ricchezza, di potere, ma anche di virtù...) violano di fatto il principio di eguaglianza e di pratica della medietà su cui si basa ogni comunità politica. Secondo la constatazione di Aristotele, l'ostracismo «non giova solo ai tiranni, e non lo fanno solo i tiranni, ma avviene in modo eguale anche nelle oligarchie e nelle democrazie» (*Pol.* 1284a33-36 e fino a b34). Che si tratti di un principio molto risaleante, sembra confermato dalla singolare associazione, all'ostracismo, del seguente fatto leggendario: «Anche il mito racconta che gli Argonauti abbandonarono Eracle per un motivo del genere: Argo cioè non volle condurlo insieme agli altri perché troppo superiore al resto dei navigatori» (*Pol.* 1284a22-25). Come si vede, anche all'alba della Società il 'piacere a tutti' era egualmente «contrastato».

gantesi appunto in tale esercizio, viene *contemporaneamente mostrata e dimostrata*. Anche qui l'assenza di destinatari si rivela essenziale: irrilevante ogni strategia collegata a un Pubblico, l'identità reale tende a coincidere con l'auto-presentazione.

Con l'avvento dell'arte politica, e i connessi impulsi (normativamente sorretti) di riproducibilità, la diversità originaria delle *technai* viene compressa: la distribuzione, a Ciascuno, degli stessi elementi (Rispetto e Giustizia) rende possibile l'affermarsi del Tutti. Per effetto di ciò, la sfera dell'esperienza individuale subisce un salto di complessità. In primo luogo, diventa 'doppia', comprendendo, oltre al valore originario già autonomamente posseduto, anche quello imposto. Di tale nuovo valore ho già segnalato l'intensa formalità, in relazione con la tensione normativa che lo sorregge. Il fatto che l'adesione a un valore diventi un'esperienza staccabile rispetto a quella del possesso reale di tale valore, è un ulteriore fattore di complessità.

Inserita in questo percorso obbligatorio, l'esperienza individuale diviene, da 'trasparente', 'opaca'¹⁷: *nasce una superficie esterna*, destinata ad essere *vista/guardata* dagli altri, che si contrappone a una interiorità. Questa superficie esterna, governata non dalla specializzazione, ma dall'eguaglianza; non dalla facoltatività, ma dalla normatività; non (più solo) da esigenze di auto-presentazione, ma di relazionalità, – deve essere proposta a un pubblico assai più largo: il Tutti.

È questa superficie esterna che consente/costringe alla relazionalità. Non è necessario che tutti si mostrino reciprocamente una superficie eguale (obiettivo che nemmeno per le moderne società complesse è 'tecnicamente' realizzabile), ma che tutti abbiano comunque una superficie che – al di là dell'esistenza di interiorità (= diversità) reciprocamente elusive – consenta/costringa tutti al contatto.

È proprio una superficie siffatta, relazionalmente orientata, che le *technai* originarie non possiedono: per questo, nonostante la loro 'trasparenza', esse appaiono, agli uomini della Società, incomprensibili e infide (si ricordi il *dolie téchne*,

¹⁷ Uso qui la terminologia del biologo Portmann (1965, p. 15 e *passim*): alle sue riflessioni sulla superficie dell'animale come organo di auto-presentazione e di relazionalità sono debitore per un più completo apprezzamento del significato di Rispetto e Giustizia, e del loro avvento.

'*techne ingannevole*'), e con ansia e ostilità si chiede al portatore di *techne* di precisare la propria identità.¹³

Per effetto dell'arte politica, l'identità diviene dunque, da funzione semplice esaurentesi nell'auto-presentazione, funzione complessa, che tiene conto anche della situazione/relazione; e infinitamente più complesso diventa il grado di consapevolezza che ogni portatore ha della propria identità globale. Nessuno di loro ignora (anche se alcuni protestano) che la superficie esterna, fatta per essere vista, non è che un elemento di tale identità; che l'identità è funzione dell'esterno e dell'interno; che l'infinita dialettica fra questi due momenti – seppure insoddisfacente – è irrinunciabile.

In quanto scoperta di una eternità, e del suo contrapporsi a un'internità, l'arte politica fonda non solo la Società, ma *ogni altra forma di sociazione*, fino alle più minuscole e occasionali, o la rifonda, se già esistente. Se in un'indagine storica è legittimo ricostruire le diverse tappe del percorso societario (famiglia, clan, villaggio, ecc.), – ipotizzando sequenze diverse, – in una prospettiva sociologica mi sembra impossibile staccare il problema 'Come è possibile la Società?' da quello 'Come è possibile qualunque forma di sociazione?' Rispetto e Giustizia, in un certo senso, fondano non solo la Società, ma ogni altra modalità associativa, ivi compresa quelle più private, come la 'coppia'. L'applicazione che i Greci facevano della nozione di *dike*, 'giustizia', a microsistemi sub-societari (la sfera amorosa, la supplica, ecc.) potrebbe indicare una perspicua consapevolezza in tal senso¹⁸.

5. Rispetto, «*aidós*».

Esaminate le principali differenze fra *technai* e arte politica, resta il problema di chiarire meglio la provenienza di questa. La mia ipotesi è che anche l'arte politica – o meglio, anche *aidós* e *dike*, Rispetto e Giustizia, in cui essa si sostanzia – siano specializzazioni originarie. Occorre tuttavia, prima di sviluppare tale ipotesi, approfondire ancora il significato dei

¹⁸ Queste riflessioni non riguardano quindi la contrapposizione fra sfere private e sfere pubbliche dell'identità, – bensì la contrapposizione fra un'identità *solitaria* e una *indotta attraverso rapporti* (pubblici o privati che siano).

due termini di questa coppia mitica. Una sua precedente attestazione era già in Esiodo, quando, illustrando le infelici condizioni di vita degli uomini della stirpe di ferro, aveva ricordato (*Opere* 192-93):

dike starà nelle mani, e *aidós*
non esisterà piú...

In Esiodo (nonostante *aidós* stesse cedendo la sua centralità societaria a *dike*), essi erano ancora valori sincronici, che operavano congiuntamente dividendosi il lavoro: piú sostanziale, e in corso di privatizzazione *aidós*, tutelata socialmente prima ancora che giuridicamente; piú pubblica e formalizzata *dike*. Nel *Protagora* tale associazione, meno direttamente operativa che in Esiodo, appare tuttavia ancor piú suggestivamente cogente, per il sapiente abbinamento di nozioni centrali alla Società in momenti diversi del suo sviluppo. Mentre *dike* era nozione tuttora attiva su molteplici piani, *aidós*, nella società cui il racconto del *Protagora* era destinato, non possedeva piú un senso politico preciso (ceduto a *dike*); la sua evocazione valeva tuttavia sia a richiamare le sfere piú private tuttora coperte da *aidós*, sia a sollecitare la memoria del cittadino greco, istruito su Omero, agli innumerevoli richiami omerici all'*aidós*, sottolineandone di fatto la continuità col valore politico attuale, quello di *dike*.

Tradotta volta a volta 'rispetto', 'pudore', 'riguardo', *aidós* è di uso frequentissimo nei poemi omerici (anche attraverso la voce verbale corrispondente *aidéisthai*, provare *aidós*). Essa coglie una condizione normativa esperita da un soggetto in diverse situazioni relazionalmente connotate, con le debite differenze di contenuto da una situazione all'altra. Vediamo le principali.

Tipica situazione relazionale è la guerra, e situazioni belliche sono frequente campo di applicazione dell'*aidós*. In battaglia, è la *aidós* verso i partecipanti che spinge il guerriero a rimanere al proprio posto, a non fuggire, a dar prova di sé. Parlo, genericamente, di partecipanti, includendovi sia amici sia nemici. Ai Greci che attendono a piè fermo l'avvicinarsi del nemico, Agamennone rivolge le ultime esortazioni:

O cari, siate uomini, e saldo cuore prendete,
abbiate *aidós* l'uno dell'altro nella mischia violenta:

quando gli uomini hanno *aidós*, i salvi son piú degli uccisi;
ma quando fuggono, allora non nasce gloria né forza¹.

Se controparte dell'*aidós* sono qui esplicitamente i comilitoni, in altri casi la controparte appare generica, e in essa possono venire ricompresi i nemici, compartecipanti anch'essi del rapporto di guerra. I valori di partecipazione a tale rapporto sono infatti comuni e condivisi da tutti, amici e nemici: starne al di sotto espone al biasimo, da qualunque parte esso venga².

Ho ricordato per prima l'*aidós* in battaglia, data l'elevata frequenza di queste situazioni in un poema come l'*Iliade*. Ma ben altre sfere di rapporti sono governate da *aidós*, a cominciare dalla partecipazione alla stessa comunità politica. Ettore, scongiurato dalla sposa Andromaca di tenersi a un comportamento piú prudente, visto che per lei, ormai sola al mondo, lo sposo rappresenta tutto, rifiuta (6.441-42):

Donna, anch'io, sí, penso a tutto questo; ma troppo
provo *aidós* verso i Troiani e le Troiane³.

Ettore prova affetto per la moglie: anzi, la prospettiva che, caduta Troia, Andromaca sarà tratta schiava in terra straniera, lo addolora piú degli altri infiniti lutti che, nella stessa circostanza, colpiranno la sua famiglia e la città (6.450-65). Ma que-

¹ *Il.* 5.529-32. Si noti come l'esortazione all'*aidós* sia accompagnata da una rapidissima, pedagogica elencazione della sua utilità in battaglia: riduzione delle perdite; gloria; efficacia d'azione.

² Cfr. per esempio *Il.* 5.787, 13.95 ecc. In *Il.* 15.661-62, Nestore, rivolgendosi all'esercito impaurito, ripete l'esortazione di Agamennone vista sopra, con questa variazione: «O cari, siate uomini, abbiate in cuore *aidós* | degli altri uomini... [*állon anthrópon*]», significativamente generico rispetto al preciso *allélous aidéisthe* (= provate *aidós* l'uno dell'altro) detto da Agamennone. I vv. 659-73 sono sospettati di interpolazione; Erffa, ritenendo che le parole 'di altri uomini' siano «vuote e non dicono nulla» (1937, p. 6), vede in questo uso 'distorto' di *aidós* un'ulteriore prova di inautenticità di tali versi. Ma si veda per esempio *Il.* 7.93: Ettore sfida gli Achei ad esprimere, dalle loro file, un qualunque campione che voglia incontrarlo (è dunque un momento in cui la natura relazionale della guerra è particolarmente sottolineata). Gli Achei restano presi alla sprovvista: «a rifiutare, provavano *aidós* [evidentemente, verso gli sfidanti], ad accettare, avevano paura».

³ Il secondo verso si ritrova, con risvolti un po' diversi, in 22.105. Nell'*Etica Eudemia*, analizzando le diverse specie di coraggio, Aristotele affermerà che il primo, quello 'civico' (*andréia politiké*), «viene ad essere attraverso l'*aidós*» (1229a13).

sti forti sentimenti personali vengono meno di fronte all'*aidós* verso gli altri membri della comunità politica, – un'*aidós* al rispetto della quale lo stesso Ettore è stato condizionato (6.444-46). Il richiamo all'*aidós* attiva qui la contrapposizione (la cui fortuna letteraria sarà enorme) fra sfera pubblica e sfera privata, fra obbligazioni societarie e inclinazione personale, societariamente non tutelata.

Un'altra sfera governata da *aidós* è quella dei rapporti fra ascendenti e discendenti, con significative variazioni a seconda della condizione dei partecipanti. Così l'*aidós* che Ettore deve alla madre Ecuba ha come contenuto l'evitarle i dolori e i rischi di una rovina, se il figlio dovesse morire in battaglia; mentre, sempre per *aidós*, la fanciulla Nausicaa, figlia di Alcino, ricorre ad una scusa per ottenere dal padre il permesso di recarsi ai lavatoi, e lavarvi il corredo nuziale («... provava infatti *aidós* a nominare le floride nozze | al padre; ma lui tutto capiva»: *Od.* 6.66-67). Vi è poi la sfera dei rapporti unilateralmente oblativi: Odisseo vestito da mendico pensa che qualcuno dei porcari presso cui è ospite potrebbe ben dargli un mantello, «per amicizia, e per l'*aidós* verso un uomo forte» (*Od.* 14.505). Vi è, naturalmente, la sfera dell'ospitalità (come in *Od.* 21.28), e quella della supplica (come in *Il.* 21.74-75).

Tutti gli esempi mostrano la totale *relazionalità* dell'*aidós*: il suo esercizio è impensabile in assenza di un destinatario, di un termine di riferimento societariamente riconosciuto⁴. La relazionalità di questa virtù è confermata dalla presenza, nella lingua greca, di una parola apposita per connotarne le controparti: *aidóios*. *Aidóios* (= meritevole di suscitare l'altrui *aidós*) è ogni possibile destinatario di una relazione siffatta: re, persone d'alto rango, genitori, sacerdoti, supplici, mendicanti⁵.

⁴ «... *aidós* non è solo timore, rispetto reverenziale, vergogna, senso dell'onore, ma una qualità specifica per la quale non possediamo un termine. Essa nasce dalla vita associata degli uomini, dalla società, e si prova solo in relazione agli altri» (Erffa, 1937, p. 9). E ancora: «... *aidós* si origina dalla società, ed è legato ad essa. Sempre fa riferimento al comportamento del singolo individuo verso i propri simili, ed ha senso per gli uomini solo nella misura in cui è in relazione con la società che li circonda» (*ibid.*, p. 36).

⁵ E cantori, aggiunge il poeta di *Od.* 8.479-80. *Aidóios* è cioè termine eminentemente passivo; un suo significato attivo ('che prova *aidós*') si osserva solo quando riferito a *ospite* (Erffa, 1937, pp. 12-13), che non a caso è termine insieme attivo e passivo. È attraverso l'uso sempre più diffuso dell'aggettivo che si assiste alla generalizzazione dell'*aidós* (*ibid.*, pp. 14-16).

Per questa relazionalità, *aidós* è virtù societaria per eccellenza, e rappresenta, nella Società, un valore centrale. Con l'avvento della polis storica, si è detto, il valore civico primario non sarà più *aidós* ma *díke*, 'giustizia', il secondo termine della coppia di virtù ricordate dal mito. Ma per quasi tutta la durata della società aristocratica, è la *aidós* che sembra svolgere, più di ogni altro valore, funzioni integrativo-normative, di ottimizzazione della relazionalità.

Per questa sua centralità, l'*aidós* è caratteristicamente tutelata. La tutela non le viene da un'apposita sanzione, separatamente istituita, ma è, in qualche modo, incorporata nel termine stesso. *Aidós* evoca infatti direttamente non solo la norma da rispettare, ma anche le pesanti reazioni di biasimo e condanna, e le connesse umiliazioni, che dovrà sopportare colui che violerà tale norma. Questa caratteristica semantica di *aidós*, di richiamare contemporaneamente la norma e la sanzione, se dal punto di vista della tecnica giuridica configura una condizione primitiva e 'imperfetta', è tuttavia efficacissima nel sottrarre spazi all'*ignorantia legis*⁶.

Ho parlato finora, genericamente, di *aidós* come valore societario: espressione ambigua, se richiama una libera circolazione di *aidós* nei diversi livelli e recessi della Società. Vale per *aidós* quanto già detto per l'eguaglianza omerica (cap. v, § 2): presente in ogni sfera dell'esperienza societaria, la sua riproducibilità era tuttavia drasticamente limitata dall'imperfetta integrazione dei relativi sottosistemi. Riproducibilità assoluta significherebbe che il rapporto fra di essi, e col sistema societario, è completamente regolato, e il coordinamento fra le rispettive culture così perfetto da assicurare una libera circolazione a qualunque valore, purché centralmente accettato: la Società antica (per non parlare del suo segmento omerico) era assai lontana da questa condizione. Una delle ragioni dell'interesse sociologico di *aidós* sta proprio qui, – nel mostrarci indirettamente, attraverso la sua discontinuità da un recesso all'altro,

⁶ Spesso, nella poesia arcaica, *aidós* è accompagnato da *némesis*, interpretabile a volte come sanzione dell'*aidós* (= la reazione di biasimo e condanna che la società esprime verso la trasgressione di *aidós*; Erffa, 1937, p. 31), – a volte come suo sinonimo (= l'una operante verso se stessi, l'altra innescata da azioni altrui; Turpin, 1980). Anche queste oscillazioni mi paiono riconducibili alla bipolarità norma/sanzione presente in *aidós*.

lo stato reale dei rapporti fra sottosistemi diversi, e la loro crescente gerarchizzazione.

Ettore viene scongiurato dai genitori a non affrontare Achille in campo aperto. La madre, mostrandogli drammaticamente il seno che lo ha allattato bambino, esclama (*Il.* 22.82-85):

Ettore, creatura mia, abbi *aidós* verso queste, abbi pietà di me, se la mammella ti ho dato, che fa scordare le pene: ricorda, creatura cara, e l'uomo nemico allontana stando qui fra le mura, non affrontarlo in duello.

Il seno simboleggia la madre come fonte di vita: è verso di lei che l'uomo deve provare *aidós*. Ma Ettore non fa solo parte del sistema genitore/figlio, bensì anche della comunità politica, e della comunità di guerra, – ciascuna governata da una propria *aidós*, più potenti e, nel caso specifico, antagonistiche rispetto all'*aidós* della sfera familiare; saranno infatti esse a indirizzare l'azione di Ettore.

Un altro esempio si legge nel libro 3 dell'*Odissea*. Telemaco ha intrapreso un viaggio rischioso per avere notizie del padre Odisseo, assente da Itaca da vent'anni. Giunto a Pilo per chiedere notizie al vecchio re Nestore, la dea Atena così lo esorta (vv. 14-16):

Telemaco, non devi avere *aidós*, neanche un poco. Per questo hai navigato il mare, per chiedere del padre, dove lo copre la terra, e che morte ha subito.

A che *aidós* fa riferimento Atena? È lo stesso Telemaco a dirlo, subito dopo (vv. 22-24):

... come andrò? come dovrò salutarlo?
non sono esperto di parole sapienti,
e poi è *aidós* che un giovane interroghi un vecchio.

Il fatto che un giovane interroghi un vecchio viola l'*aidós* che regola i rapporti intergenerazionali: di qui l'esitazione di Telemaco. Tuttavia, prima di essere un membro del sottosistema vecchio/giovane, Telemaco è membro di quello figlio/padre: un sottosistema nutrito non da interazione reale (sono vent'anni che non si vedono), ma da desiderio-del-padre, ricerca di notizie, elogi della sua azione, rievocazioni struggenti del suo aspetto e della sua parola. La risposta anticipata di Atena ha già mostrato che la lealtà verso il sottosistema padre/figlio

è ritenuta più cogente dell'*aidós* regolante i rapporti intergenerazionali.

I poemi omerici mostrano dunque non solo la presenza normativa di *aidós* nelle più diverse sfere di rapporti, ma anche un processo di gerarchizzazione di tali sfere, disposte in ordine di graduatoria secondo criteri generali di convenienza societaria. È l'evoluzione dei rapporti (gerarchici e non) di queste sfere a spiegare le diverse limitazioni imposte all'*aidós* (ad alcune sue manifestazioni); a spiegare l'emergere di una dualità fra *aidós* «buona» e *aidós* «cattiva», e la stessa evoluzione semantica del termine (qui per semplicità ricapitolata in 'rispetto'): vicende 'discendenti' dell'*aidós* segnalano cioè, anzitutto, la secondarizzazione del relativo sottosistema di riferimento rispetto ad altri⁷.

Tale processo non si esaurisce in età arcaica, e mi limiterò a un solo esempio. Platone, occupandosi di strategie matrimoniali nella Città ideale, illustra una serie di iniziative dirette a ottimizzare, dal punto di vista societario, il legame che sta per essere creato. Fra queste iniziative vi è anche la seguente:

È per tale cura che bisogna organizzare le feste 'corali' di giovani e ragazze che danzino, che guardino e si lascino guardare, nudi, fin dove permette a ciascuno un'assennata *aidós*, in limiti ragionevoli e fornendo l'età verosimili scuse (*Leggi* 771e-772a).

L'incoraggiamento a un'esibizione delle rispettive nudità non significa una svalutazione dell'*aidós* che restringe l'autoesibizione, bensì una sua secondarizzazione: è accettata solo in misura assennata, ragionevole. Il limite ad essa è dettato dal-

⁷ Così l'affermazione di Telemaco che «un'*aidós* non buona [*oúk agathé*] è accanto all'uomo in bisogno» (*Od.* 17.457; v. 352: «... all'uomo che mendica»), che accompagna l'esortazione a mendicare rivolta a Odisseo, potrebbe segnalare una gerarchizzazione dei potenziali portatori di *aidós*. In tale sede, essa contribuisce a svalutare la techne del mendico (cap. I, § 3) che, marginale alla Società, non meriterebbe di essere regolata da *aidós*. Il verso diventerà proverbiale nella cultura greca, sfumando tuttavia in generiche implicazioni di classe (un uso siffatto si ha per esempio in Platone, *Carmide* 160e-161a). Per quanto riguarda i diversi significati assunti da *aidós*, lo «sviluppo di significato» proposto da Erffa, secondo cui si partirebbe da un «significato generale di 'timore' (da non confondersi con la paura), da cui si sviluppano l'*aidós* del guerriero, il pudore/vergogna in materia sessuale, il rispetto reverenziale e la timidezza» (1937, p. 40), ignora del tutto l'interazione di tutte queste sfere. Io credo viceversa che, per nuclei lessicali societariamente così centrali, non sia possibile tracciare 'storie interne' autonome da quelle dei rispettivi sistemi di riferimento.

l'interesse societario, che richiede, nel disegno platonico, la totale visibilità reciproca dei potenziali contraenti: non solo dei loro patrimoni e caratteri, ma anche dei corpi. Per la sua centralità ai fini dell'integrazione comunitaria, la sfera della politica matrimoniale è più importante, e più degna di tutela, della sfera della riservatezza fisica del singolo (nei limiti ragionevoli, si intende, e fornendo l'età verosimili scuse...)

Vi è tuttavia, in queste vicende dell'*aidós*, nella sua crescente compressione, qualcosa che induce a riflettere sulle sue origini. Come è possibile che una virtù a elaborazione societaria abbisogni di interventi riduttivi, sia pure in nome di istanze societariamente superiori? Per di più, interventi riduttivi che lo riconoscono solo se 'assennato', ragionevole: solo se rispetta, si direbbe, il senso della misura. Ferma restando la risposta che ho finora suggerito – che ciò sia legato ad assestamenti, nella generale graduatoria societaria, dei diversi sistemi di riferimento dell'*aidós* – occorre tuttavia integrarla a monte con un'ulteriore ipotesi: che l'*aidós* non sia virtù originariamente societaria; che essa sia stata sì utilizzata dalla Società per emergere e affermarsi, ma traendola da quell'insieme di *technai* e *dynamis* che abbisognano, come si è visto, di continui interventi di compressione e di riduzione alla giusta misura. Sicché le limitazioni imposte all'*aidós* non sarebbero solo conseguenza dell'evoluzione gerarchica dei diversi sottosistemi di riferimento, ma nascerebbero anche dalla preoccupazione di tenere sotto controllo una sua originaria 'smisuratezza'. In attesa di affrontare tale ipotesi, passiamo a *dike*, il secondo termine per spicciamente individuato da Platone per ricapitolare l'arte politica.

6. Giustizia, «*dike*».

Se la comprensione di *aidós* è ostacolata dall'impossibilità di trovare un termine corrispondente nelle lingue moderne, l'esatta comprensione di *dike* rischia di essere compromessa dalla sua facile traducibilità. 'Giustizia' evoca infatti, modernamente, una nozione astratta e generale, un onnipervasivo ordine sociale che è nello stesso tempo, e con lo stesso volto, particolare e universale. Anche se questa trascendente nozione

ha spesso ispirato le moderne ricostruzioni dell'esperienza greca, essa non ha tuttavia in tale esperienza riscontri particolarmente diffusi. Senza dubbio, un'idea astratta di Giustizia è molte volte presente nel termine *dike*, ma non è presente nelle sue prime attestazioni, e non fu mai il suo significato esclusivo.

In Omero, *dike* non ha quantitativamente gran peso, né come parola né come fenomeno¹, e, anche se figura come indicatore della Società civile (cfr. sopra, p. 316, nota 14), essa non possiede tuttavia connotazioni generali e astratte. Due, fondamentalmente, i suoi significati: quello di composizione giudiziaria o arbitrata (e significati connessi: sentenza; ciò che è dovuto per pronuncia giudiziale o arbitraria; ecc.), e quello di comportamento atteso/dovuto da parte di un certo genere di persone (re, pretendenti, anziani, ecc.), – *indipendentemente dal fatto che tale comportamento sia effettivamente giusto* quanto al contenuto. Così Penelope elogia Odisseo (*Od.* 4.690-91):

niente mai facendo né dicendo di iniquo a qualcuno
nel popolo; eppure questa è la *dike* dei re divini.

Questi risvolti formali di *dike* sono parimenti evidenti in Esiodo, tradizionalmente considerato, per la grande frequenza che i riferimenti e gli elogi a *dike* hanno nella sua opera, il primo grande assertore della Giustizia. È Esiodo, si è detto, che attesta, a livello letterario, il passaggio dalla centralità di *aidós* a quella di *dike*: e tuttavia anche per lui *dike* ha il senso prevalente di pronuncia giudiziaria, vale a dire, di composizione di una lite attraverso procedure che escludono l'uso della forza². In questo senso, *dike* potrà poi essere, a sua volta, 'giusta' o 'ingiusta' sul piano dei contenuti, visto che la prima, fondamentale

¹ Gagarin, 1973, p. 87, di cui tengo qui presenti le conclusioni su Omero.

² «La conclusione qui raggiunta è che, in *Opere e giorni*, *dike* può significare 'diritto', nel senso di un processo per la composizione pacifica delle dispute, e in questo senso è generalizzato, personificato e elogiato come valore ben preciso per la società, ma che *dike* non si applica ad azioni che cadano al di fuori di questa ristretta area giuridica, e non ha alcun senso morale generale. [...] *Opere e giorni* non è un trattato di moralità o giustizia, ma sulla prosperità economica, e sulla necessità di una procedura legale efficace che contribuisca a realizzarla» (Gagarin, 1973, p. 81; vedi anche Rodgers, 1971, p. 293 e *passim*). Non mancano ovviamente in Esiodo spunti di generalizzazione di questa nozione, visibili soprattutto nell'impiego dell'aggettivo *dikaïos*, 'giusto'. Mentre *dike*, come si è visto, designa stati o eventi concreti, *dikaïos*, connotando esseri che incorporano una qualità intangibile che li rende *dikaïoi*, appare più astratto e più facilmente generalizzabile (Gagarin, 1973, p. 93; Claus, 1977, p. 77 e *passim*).

giustizia si realizza a livello formale, attraverso l'istituzione di un rapporto societariamente apprezzabile tra gli individui.

Nonostante la riproducibilità di *dike* (proprio per le maggiori implicazioni formali, ma non posso qui soffermarmi in proposito) fosse maggiore di quella di *aidós*, anch'essa trovava ostacoli nell'imperfetta integrazione dei sottosistemi relativi. Ho già segnalato (cap. IX, § 4) con quanta lucidità le *Eumenidi* di Eschilo colgano la completa mancanza di coordinamento fra livelli diversi di *dike*, e il 'costo' che ne deriva per l'individuo: la *dike* che regge la relazione fra coniugi (lesa dall'uxoricidio di Clitemestra) è scoordinata rispetto alla *dike* che regge la relazione ascendenti/discendenti (lesa dal matricidio di Oreste); quella che regola le azioni delle Erinni, persecutrici del matricida, è scoordinata rispetto a quella che regge il rapporto di supplica, che Oreste istituisce con Apollo. La conseguente discontinuità di tale valore nell'esperienza greca (discontinuità 'topografica', non certo temporale), seppure attenuata, non scomparirà neppure nell'età classica.

Non è tuttavia la storia della nozione di *dike* che qui interessa, una storia che, dal punto di vista sociologico, è forse ancora (come quella del principio di eguaglianza) quasi interamente da scrivere. Mi interessa piuttosto sottolineare, in tale storia, la persistenza di due aspetti, strettamente connessi, che fanno di *dike* un fondamentale valore societario: la sua formalità, e la sua relazionalità.

L'elogio di Odisseo sopra riportato ha mostrato con chiarezza quel carattere di formalità che accompagna *dike* per tutto il suo percorso: 'giustizia' non è tale relativamente a un contenuto valutato intrinsecamente giusto, ma relativamente a un procedimento e/o a una fonte. *Dike*, in altri termini, evoca aspetti primari di quella che chiameremmo modernamente 'certezza del diritto': sua funzione essendo non quella di garantire contenuti 'giusti' agli atti e ai comportamenti, bensì di fissare preventivamente uno schema di riferimento, sia di prescrizioni, sia di legittime aspettative, ad altrui comportamenti. *Dike* contrassegna allora il passaggio dal disordine all'ordine, dall'incertezza alla certezza, attraverso la scoperta di una forma. Siamo, chiaramente, in un contesto rievocativo delle origini, e Giustizia è uno dei principî attra-

verso i quali si realizza il superamento della condizione pre-Societaria³.

Suona conferma di ciò la singolare associazione (in Esiodo e dopo Esiodo) di *dike* con Zeus⁴. Tale associazione ha fatto spesso pensare a una 'Giustizia divina', modello eterno di una più imperfetta, ma tendenzialmente onnipervasiva Giustizia umana. In Esiodo, tuttavia, Zeus non protegge la Giustizia, – bensì i pronunciamenti giudiziari: soltanto le violazioni del principio formale di composizione pacifica delle dispute vengono da lui punite, non certo violazioni della Giustizia sostanziale. Anche quando, in epoche successive, la nozione di *dike* acquisirà contenuti più astratti, il collegamento fra *dike* e Zeus apparirà garantito non dal contenuto degli atti provenienti da Zeus, ma, appunto, dal fatto formale di provenire da Zeus, somma autorità fra gli dèi e gli uomini⁵.

³ È in quest'ordine di idee che va letto il famoso frammento di Pindaro (169 Snell): «La legge [*nómos*], sovrano di tutti, mortali e immortali, conduce con mano possente ciò che è massimamente violento, rendendolo giusto» (vv. 1-4). *Nómos* è stato variamente interpretato dagli studiosi (cfr. la rassegna di Ostwald, 1965, pp. 208 sgg.); mi sembra definitiva l'interpretazione di Gentili (1984, pp. 178-82), che vede rappresentata in questa 'legge' l'istituzione dell'ordine civile, compiuta dall'eroe civilizzatore per antonomasia, Eracle. Non a caso, le violenze sono esercitate (come si legge nella prosecuzione del frammento) contro esponenti di esperienze pre-societarie o arcaiche: il mostruoso Gerione, «rappresentante di uno stato selvaggio di natura» (*ibid.*, p. 181), e il re Diomede, portatore di un'arcaica *areté* (virtù) non assistita da Zeus (*ibid.* p. 179).

⁴ Secondo Gagarin (1973, p. 91), tale associazione, in Esiodo, nascerebbe dal fatto che *dike* è connessa con i re, e i re con Zeus. Mi sembra invece probabile che tale associazione poggi sulla caratteristica di virtù societaria di *dike*, e sulla qualità di campione societario di Zeus. Ho più volte segnalato l'analoga associazione di Zeus con i principî di eguaglianza.

⁵ Nel *Prometeo* eschileo, Prometeo, esponente di un ordine anteriore soppiantato dal nuovo ordine istituito da Zeus con la violenza, afferma: «So che Zeus è violento, e ha presso di sé | il giusto [*to dikaion*]...» (vv. 186-87). Le parole di Prometeo non contengono certo un riconoscimento di giustizia sostanziale all'azione di Zeus, bensì la constatazione che *to dikaion*, essendo prerogativa di chi siede più in alto, è ora nelle sue mani. (Secondo gli scolii, Zeus crede veramente che tutto ciò che fa sia giusto: Herington, 1972, p. 102). Un'espressione estrema di questa concezione è attribuita al sofista Anassarco (IV secolo), che fu in rapporti di familiarità con Alessandro Magno. Secondo Arriano (*Anabasi* 4.9.7-8 = DK 72A5), «il sofista Anassarco si recò presso Alessandro essendo stato chiamato per confortarlo; e trovatolo abbattuto e in lacrime [per il rimorso di un'azione commessa], cominciò a deriderlo: dunque ignorava, – disse, – che appunto per questo gli antichi savii avevano immaginato la Giustizia seduta al fianco di Zeus come ministra, per indicare che, qualunque cosa sia compiuta da parte di Zeus, è fatta secondo giustizia; e pertanto anche le azioni compiute dal Gran Re dovevano essere reputate giuste, anzitutto da parte del re stesso, poi da tutti gli altri uomini». Ciò produsse cattivi effetti su Alessandro, prosegue Ar-

Poggia su questa pertinenza-alla-forma la riproducibilità di *dike*: limitata, se il riferimento fosse stato ai contenuti sostanziali degli atti, essa è invece assai maggiore quando il riferimento è meramente formale. (Analogia scoperta avvenne anche nel campo dell'eguaglianza, l'*isonomia* superando, per riproducibilità, la più materiale *isomoiría*: cap. v, § 3). È anzitutto per questa riproducibilità formale, che Giustizia è virtù societaria.

Parimenti societaria l'altra caratteristica, la relazionalità, – ed anche sotto questo aspetto *dike* è, se possibile, persino più significativa di *aidós*. Nella più diffusa e sistematica trattazione della giustizia che ci sia giunta – quella contenuta nel libro 5 dell'*Etica Nicomachea* – Aristotele individua proprio nella relazionalità, nel rapportarsi necessario ad altri, il carattere che distingue la giustizia dalle altre virtù, e ne fa la virtù perfetta:

Questa giustizia è dunque una virtù perfetta, ma non di per sé, bensì *in relazione a un altro*. E per questo spesso la giustizia sembra essere la più importante delle virtù; e che né la stella della sera né quella del mattino siano così ammirabili; e proverbialmente diciamo: «Nella giustizia è insieme compresa ogni virtù». Essa è una virtù sommatamente perfetta, perché il suo uso è quello di una virtù perfetta; cioè è perfetta perché chi la possiede può servirsi di questa virtù *anche nei riguardi di un altro* e non solo di se stesso; infatti molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose *che concernono altri* [...]. Proprio per questo poi la giustizia è la sola delle virtù che sembra essere *un bene altrui, in quanto riguarda gli altri*: essa infatti compie ciò che è *utile a altri*, sia a chi comanda sia alla società⁶.

Il passo non abbisogna di commenti: l'insistenza sulla relazionalità ne segnala il valore 'costitutivo'. La perfezione della

riano, facendogli credere «che non occorre che il re compia quelle azioni che sono veramente giuste, scegliendo con cura, ma che, qualunque cosa faccia il re, e comunque la faccia, questa si deve stimar giusta...» L'episodio si legge, in termini simili, anche in Plutarco, *Alessandro* 52.4-8.

⁶ *Et. Nic.* 1129b25-1130a5. Anche nella *Politica* (1283a38) la giustizia viene definita «virtù sociale» (*koiononiké areté*). La posizione di Aristotele qui illustrata è paradigmatica per l'esperienza antica; cfr., ad esempio, Euripide, *Eraclidi* 1-5: «Da molto tempo è mia salda opinione: | il giusto, è per il suo prossimo che è al mondo; | quanto a colui che lascia andare le sue preoccupazioni al guadagno, | è inutile alla città, e difficile da vivergli insieme, | ma per sé ottimo...» Della giustizia come «bene altrui» parla già, spregiativamente, il sofista Trasimaco nella *Repubblica* platonica (343c).

giustizia rispetto alle altre virtù, quel che fa di essa una «virtù completa», è appunto la sua necessaria alterità, l'esistenza necessaria di una controparte.

Sempre alla relazionalità può essere riportata un'altra caratteristica di *dike*, quella di essere presente fra gli uomini, ma *non fra gli animali*. La testimonianza più nota in tal senso è quella di Esiodo (*Op.* 276-79):

Questa infatti è la legge che per gli uomini dispose il Cronide:
ai pesci e alle fiere e agli uccelli alati
di mangiarsi a vicenda, dacché fra loro non esiste *dike*;
agli uomini invece ha dato *dike*, che è di gran lunga migliore...⁷.

Si noti che il mangiarsi a vicenda (*ésthein allélous*), comportamento opposto a *dike*, e caratterizzante la condizione animale, è tipica azione non-reciproca, – visto che il divorato non può essere anche divorante, e il divorante, seppure verrà successivamente divorato, lo sarà da una controparte diversa. Il «mangiarsi a vicenda» è dunque un'ulteriore riscoperta della mancata reciprocità che caratterizza la condizione epimeteica; all'opposto, si riafferma in *dike* quel risvolto di relazionalità, di cui sto approfondendo il significato societario di antidoto all'isolamento delle origini. Giustizia significa reciprocità, intesa come impegno del singolo a ricambiare (ricambiare l'offerta d'amore; accettare la richiesta del supplice; accettare la richiesta di un altro, di rendergli accessibile la propria sapienza): quel che attiva *dike* è l'adesione a un meccanismo *bilaterale* di scambio.

Di questo risvolto relazionale-reciprocativo di *dike* esistono altre testimonianze oltre a quelle prodotte al cap. ix. Una di esse si ricava indirettamente da una formula singolare («non fare né subire ingiustizia»), con cui alcuni antichi autori sintetizzano il 'Contratto sociale', vale a dire, quell'atto collet-

⁷ Da Esiodo a Platone (*Rep.* 335c) fino a Porfirio (*De abst.* 1.4.3), le affermazioni in tal senso sono innumerevoli. In Archiloco (fr. 94 Diehl) si dice che a Zeus «stanno a cuore, delle fiere, la violenza e la giustizia», ma è una volpe ad affermarlo, in un contesto favolistico che 'umanizza' il mondo animale (nello stesso senso cfr. il leone «giusto come un uomo» della favola esopica 195). A un'esclusività umana di *aidós* – di cui non esistono affermazioni esplicite – farebbe indirettamente pensare l'asserzione di Apollo, che Achille (assimilato a un leone) non ha *aidós* (*Il.* 24.40-45).

tivo iniziale di accordo/consenso che avrebbe reso possibile la Società fra gli uomini. Tale formula si legge in un passo del discorso che, nella *Repubblica*, Platone pone in bocca a Trasimaco (358e-359b):

Dicono che commettere ingiustizia [*adikéin*] è per natura un bene, e subire ingiustizia [*adikéisthai*] un male; e che v'è più male a subirla che bene a commetterla. Sicché quando gli uomini, reciprocamente, si fanno e subiscono ingiustizia, e provano il male e il bene, coloro che non sono capaci di evitare l'uno e di ottenere l'altro *ritengono vantaggioso venire ad un accordo reciproco, di non fare né subire ingiustizia* [*met' adikéin met' adikéisthai*]. E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti tra loro; e hanno dato nome di legittimo e giusto a ciò che è stabilito dalla legge. Questa è dunque per essi l'origine e l'essenza della giustizia, a metà strada fra il meglio (commettere ingiustizia senza pagarne il fio) e il peggio (subire ingiustizia senza potersi vendicare). Perciò, essendo in mezzo a questi due estremi, la giustizia non è amata come bene ma tenuta in onore, perché manca la forza di commettere ingiustizia⁸.

Il contenuto di quest'accordo è dunque di «non fare né subire ingiustizia». Lo stesso contenuto, in formula analoga, si legge in Epicuro (iv secolo), anche qui con implicito riferimento all'iniziale contratto sociale:

Quanti degli esseri viventi non poterono fare patti sul non farsi né ricevere danno gli uni con gli altri [*me bláptein álla medé blápeisthai*], per questi non esiste né il giusto né l'ingiusto; lo stesso vale per quei popoli che non poterono o non vollero fare i patti sul non farsi né ricevere danno⁹.

Tali formule non mi sembra abbiano suscitato la curiosità che forse dovrebbero. È chiaro cosa significa l'impegno attivo a non commettere ingiustizia, a non offendere, – ma cosa significa l'impegno 'passivo' a non subire ingiustizia o offesa? come è possibile un impegno relativo a comportamenti dipendenti da altri? A meno di non ipotizzare un'incongrua sovrab-

⁸ La contrapposizione *adikéin/adikéisthai* è presente sei volte in quindici righe.

⁹ *Ratae Sententiae* xxxii. La formula è ripetuta altre tre volte, sempre in riferimento a un contesto di 'contratto sociale', nelle *Sententiae* xxxi, xxxiii e xxxv. Essa è poi tradotta letteralmente da Lucrezio, nel descrivere le origini della società: nei loro patti gli uomini si impegnarono «a non farsi offesa né a essere offesi [*nec laedere nec violari*]» (*Rerum Natura* 5.1020). Secondo Kahn (1981, p. 95), sia Platone sia Epicuro riflettono probabilmente, in tali formule, un'enunciazione (altrimenti perduta) di una teoria contrattualistica del v secolo.

bondanza della formula¹⁰, occorre concludere che la sua parte 'passiva' è solo apparentemente tale: che anch'essa significa qualcosa di attivo. Per far nascere la Società, per farne parte, non basta, io credo, l'impegno a non commettere ingiustizia: è anche necessario impegnarsi a non lasciare commettere ingiustizia verso di sé, vale a dire, ad assumere, in tale eventualità, una posizione attiva.

Se l'impegno a non fare ingiustizia tutela le controparti, l'impegno a non subire *tutela il rapporto*, vale a dire, il principio di relazionalità/reciprocità su cui la Società si basa: la quale vede, nel limitarsi a subire, un 'mancato guadagno' di relazionalità. L'impegno a non subire ripete cioè, in altri termini, l'impegno a partecipare: contro la possibilità di un ritirarsi in se stesso da parte dell'offeso, e quindi di un isolamento, la seconda parte della formula impone la suprema esigenza della relazionalità¹¹.

Una conferma indiretta di questa lettura si ricava da altre formule analoghe, prive tuttavia della seconda parte (vale a dire, dell'impegno a 'non subire'). Così, in un'antica biografia di Pitagora, troviamo più volte formule di suono analogo, ma sempre col solo impegno ad astenersi da comportamenti attivi: «non commettere ingiustizia né uccidere né mangiare»; «non fare offesa né devastare». Beneficiari di questo impegno non sono gli altri uomini, ma animali e piante, che, secondo la dottrina pitagorica, partecipano con l'uomo dell'universale fratellanza; tuttavia, nonostante la diversa controparte, l'analogia di queste formule pitagoriche con quelle sopra ricordate è ben evidente, sia per struttura formale, sia per continuità lessicale (*adikéin e bláptein*)¹².

¹⁰ In alcune traduzioni della *Repubblica*, la seconda parte della formula viene omessa, o fusa con la prima; per quanto riguarda i passi di Epicuro, l'attenzione degli studiosi è interamente focalizzata sul problema se egli ammetta o meno un diritto naturale.

¹¹ La seconda parte della formula è dunque parzialmente autonoma rispetto alla prima, e in tale veste la ritroviamo anche altrove. Il massimo di autonomia è forse ravvisabile nella situazione così descritta da Tucidide: «era stimato meglio avere un'offesa da vendicare, che non averne subita nessuna» (3.82.7: Tucidide sta qui commentando alcuni aspetti dell'accessissima lotta politica in atto a Corcira nei primi anni (427-426) della guerra del Peloponneso).

¹² *Vita Pyth.* 168: *méte adikéin* [...] *méte phonéyein méte esthéin*; 98, 99: *méte bláptein méte phibévein*. Cfr. ancora 108, dove si ricorda l'impegno (sempre verso gli animali) «a praticare la giustizia e a non commettere ingiustizia, *dikaioprágēin medén adikéin*» (tale biografia è opera del filosofo neo-platonico Giamblico, iv

Il ricorso a formule siffatte da parte dei Pitagorici, chiaramente allusivo all'ideologia del Contratto sociale che sarebbe alla base della Società, rivela preoccupazioni egualmente chiare di prenderne le distanze. Secondo i Pitagorici, infatti, l'impegno a non offendere non nasce da contratti, ma dall'originaria fratellanza. Non solo: destinatari dell'impegno pitagorico sono, a parte gli uomini, le piante e gli animali, – vale a dire, proprio gli esseri demarcandosi dai quali la Società si costituisce. Vi è in sostanza, nella posizione pitagorica, un atteggiamento anti-Societario, ed è significativo che manchi, nella versione pitagorica della formula, l'impegno a non subire offesa. Nella prospettiva di Pitagora, pre- ed extra-Societaria, questa parte dell'impegno è evidentemente ritenuta o impropria (nel senso che nessun danno o ingiustizia ci viene da piante o animali)¹³, o superflua, nel senso che, per il modello di società tenuto presente dai Pitagorici, era sufficiente un livello di reciprocazione assai più basso di quello che è invece essenziale alla Società¹⁴.

Va infine ricondotto allo stesso ordine di idee il passo già citato della *Politica* che discute i requisiti per aversi polis. A ciò, dice Aristotele, non bastano semplici alleanze militari fra i

secolo d. C.). Cfr. infine Diogene Laerzio, che ricorda l'impegno pitagorico «a non distruggere né rovinare [*méte phthínein méte sínesthai*] alcuna pianta coltivata, e nessun animale che non faccia danno [*me bláptei*] all'uomo» (8.23).

¹³ La leggenda di Pitagora ricorda numerosi interventi 'correttivi' nei confronti di animali che deviavano da questa prospettiva: addomesticamento dell'aquila bianca (Eliano, *Var. hist.* 4.17; Porfirio, *Vita Pyth.* 25; Giamblico, *Vita Pyth.* 62; Plutarco, *Numa* 8.8); addomesticamento dell'orsa di Daunia (Porfirio, *Vita Pyth.* 23; Giamblico, *Vita Pyth.* 60); convincimento del bove di Taranto a rispettare le coltivazioni (Porfirio, *Vita Pyth.* 24; Giamblico, *Vita Pyth.* 61). Sono tutti interventi 'alla pari', come quello, radicale, nei confronti di un serpente velenoso: «Rispondendo con un morso al morso di un serpente mortale, lo uccise» (Apollonio, *Historiae mirabiles* 6; Giamblico, *Vita Pyth.* 142).

¹⁴ Un altro indicatore della critica pitagorica alla stretta connessione societaria dei due termini 'fare/subire ingiustizia' mi sembra l'affermazione che è di gran lunga preferibile essere fatto oggetto di ingiustizia che uccidere un uomo (Giamblico, *Vita Pyth.* 155, 179): di fatto, ciò significa porre un limite all'impegno a non subire. Apparentemente analoga la posizione di Socrate (è preferibile subire ingiustizia al farla), ma qui la riflessione non è, per così dire, sull'eccesso di legittima difesa, bensì sulla preferibilità relativa dei due termini (*Gorgia* 474c, 475b-e). Altri autori sottolineavano invece con energia la desiderabilità del 'non subire'. Il sofista Antifonte afferma che è contro natura, essendo offesi, limitarsi a difendersi senza passare all'offensiva (DK 87B44, A, col. 5). E si veda anche l'osservazione di Tuciddide (3.82.7) ricordata sopra, p. 393, nota 11.

contraenti, o accordi commerciali, come hanno fra di loro Tirreni, Cartaginesi e altri popoli. Essi infatti

hanno accordi sui prodotti di importazione e *convenzioni sul non farsi ingiustizia* [*me adikéin*], e trattati di alleanza scritti [Essi non hanno però magistrature comuni, né badano alle qualità etico-politiche della controparte] ma *solo che non facciano ingiustizia* [*me adikésousin*] l'uno contro l'altro¹⁵ (*Pol.* 1280a38-b5).

Anche qui l'impegno, più volte richiamato, è semplicemente quello a non commettere ingiustizia: nulla si dice circa l'impegno a non subirla. Le ragioni di ciò sono, è vero, intuitivamente assai diverse da quelle che, nella pitagorica fratellanza universale, facevano omettere il 'non subire', – ma è comune la contrapposizione di entrambe le situazioni alla Società/Città, la quale richiede invece questo secondo impegno.

Altre conferme del disfavore societario verso la passività di fronte all'ingiustizia subita sono disseminate nelle fonti. Una di esse è forse ricostruibile da un brevissimo passo dell'*Etica Eudemia* (II.3). Aristotele sta ricapitolando una serie di «passioni», raggruppate in terzine, – in ogni terzina, come meglio dirò (cfr. oltre, p. 396, nota 17), il primo termine rappresentando l'eccesso; il secondo, il difetto; il terzo, finalmente, la medietà fra i primi due, quella medietà così cara all'etica aristotelica; e alla Società. Fra le varie terzine qui non significative (per esempio: TEMERARIETÀ - VILTÀ - CORAGGIO; FASTOSITÀ - MESCHINERIA - MAGNIFICENZA; ecc.), una riguarda direttamente il presente tema: «GUADAGNO - PERDITA - GIUSTO» (1221a4). Essa viene così commentata: «il profittatore è colui che vuol prevalere [*pleonektikós*] da ogni parte; il perditoro (*zemiódes*), colui che non prevale da alcuna parte, se non in poche» (1221a23-24). Due sono cioè le modalità di ingiustizia, il guadagno e la perdita. La prima è quella del profittatore che, sopraffacendo gli altri, vuole avvantaggiarsi sempre e ovun-

¹⁵ Già richiamato per illustrare la normatività della comunità politica (p. 364); cfr. anche 1280b17-23. Polis designa qui, com'è caratteristicamente frequente in Aristotele e nel pensiero greco, non tanto una forma statale specifica, quanto un'espressione Societaria particolarmente qualificata. La polis, ha appena affermato Aristotele, nasce per consentire all'uomo non già, semplicemente, di vivere, ma di «vivere bene», altrimenti sarebbe possibile anche una polis di schiavi e degli altri animali.

que¹⁶, – e qui la giustizia lesa dal profittatore appare di natura sostanziale, coincidendo con l'eguaglianza. La determinazione sostanziale di Giustizia/Eguaglianza non può fare a meno, tuttavia, di quella relazionale-formale. Se fosse solo sostanziale, il valore potrebbe essere trasgredito unicamente 'per eccesso', vale a dire, prevalendo da ogni parte: viceversa, anche la condizione difettiva (l'avvantaggiarsi meno di quanto si dovrebbe) è una deviazione dalla virtù centrale. Il profittatore viola la giustizia sostanziale; il perduttore viola quella relazionale-formale. Nella sua passività, egli assomiglia singolarmente a colui che subisce ingiustizia senza reagire: figure societariamente negative, essi si allontanano dalla virtù e dalla giustizia¹⁷.

E finalmente, per concludere il repertorio delle passività e delle insufficienti partecipazioni societarie, ricordo la lunga riflessione che Aristotele dedica al problema: se si possa, o meno, *subire ingiustizia volontariamente*¹⁸. «È forse dunque davvero

¹⁶ *Pleonektikós*, lo chiama significativamente Aristotele, avendo presente che la *pleonexia* è una violazione dell'eguaglianza. Iniziando la trattazione della giustizia di *Et. Nic.* V, il filosofo precisa che 'ingiusti' sono tanto il trasgressore della legge quanto il *pleonéktēs*, colui che vuole avvantaggiarsi: egli viene connotato come 'iniquo, *ánisos*' (1129a31-33).

¹⁷ Profittatore e Perduttore appaiono, pur nella brevità del passo che li riguarda, figure sociologiche assai vive: astratta appare invece la virtù che, stando in mezzo, si oppone a questi due estremi (è significativo che Aristotele non trovi, per designarla, che il generico 'giusto, *dikaíos*'). Questa constatazione si impone del resto assai di frequente a chi legge l'etica aristotelica: le due figure estreme emergono come tipi naturali, la virtù che sta loro in mezzo sembra spesso qualcosa di artificiale, di cui la tutela normativa non compensa la scialbezza e implausibilità sociologica. Anche l'impegno 'letterario' di Aristotele sui due versanti appare diverso: ricco di osservazioni e di esempi verso i valori estremi, convenzionale e ripetitivo verso il valore medio, per il quale, osserva lo stesso Aristotele, non sempre è facile trovare un nome (*Et. Nic.* 1107b30; vedi anche 1108a16-19). Ricordo che, secondo il modello, molte *technai* e *dynaméis* originarie vennero fatte confluire nell'etica; la loro realtà sociologica è confermata dalla capacità che Aristotele ha di *descriverle*, mentre il carattere di 'costruzione societaria' delle virtù intermedie trova una spia eloquente nell'impaccio espressivo con cui egli le *propone*. Vi sono tuttavia notevoli eccezioni, come la mirabile descrizione della magnanimità, virtù intermedia fra superbia e pusillanimità (*Et. Nic.* 1123a34-1125a35).

¹⁸ *Et. Nic.* 1136a10-b14; nello stesso capitolo Aristotele tratta anche il problema se si possa fare ingiustizia a se stessi. Un altro collegamento tra la figura di chi subisce volontariamente ingiustizia e la figura del Perduttore parrebbe presente in un passo della *Grande Etica* (1195b10-13): «vi sono alcuni che, mentre dovrebbero ricevere una parte equa, ne concedono ad altri, cosicché se è giusto, come si disse, avere l'equo, mentre l'averne di meno significa subire ingiustizia, e uno ha volontariamente di meno, allora, dicono, costui subisce volontariamen-

possibile il subire ingiustizia volendolo, o piuttosto non è ogni ricevere ingiustizia qualcosa di involontario...?» (1136a15-16). Il filosofo non precisa in che consista questa volontarietà: in ogni caso, non si fa riferimento a soggetti che vanno in cerca di ingiustizie cui sottoporsi, bensì ad atteggiamenti 'deboli'¹⁹. In questi termini, è possibile subire ingiustizia volendolo? Anche se Aristotele finirà per dare una risposta negativa (= l'ingiustizia viene sempre subita involontariamente), è significativo, ai fini del presente discorso, che il problema sia stato posto. Esso sarebbe stato inconcepibile in qualsiasi prospettiva contrattualistica, – per esempio in quella, sopra ricordata, attribuita a Trasimaco nella *Repubblica* platonica. Ivi, come si è visto, la giustizia veniva a porsi come condizione intermedia fra il massimo bene (fare ingiustizia impunemente)²⁰, e il massimo male (subirla senza potersi vendicare). Per Trasimaco, e le correnti di pensiero da lui ricapitolate (come per innumerevoli altri 'contrattualisti'), Giustizia era qualcosa che atteneva al contenuto, e la Società risultava creazione di coloro che, non riuscendo a fare ingiustizia ad altri, intendevano almeno salvaguardarsi dalle ingiustizie altrui. In tale prospettiva 'contenutistica', chiaramente, il subire ingiustizia non poteva essere che un male cui tutti cercano rimedio, e risarcimento. Viceversa, il lungo interrogarsi di Aristotele se si possa subire ingiustizia volontariamente, contiene forse l'eco di una preoccupazione risalente, che vede nel subire passivo, nel rifiuto delle possibilità offerte da *dike*, la negazione di ogni rapporto, il ritrarsi dall'alterità, e un recupero dell'esperienza originaria dell'isolamento.

te ingiustizia». Ma si tratta qui di un perduttore apparente, che viene compensato di questa perdita materiale con remunerazioni sociali d'altro tipo: onore, lode, buona fama (1195b17-24; vedi anche *Et. Nic.* 1136b17-22).

¹⁹ Una vivace descrizione di una reazione (ritenuta) normale al subire ingiustizia si legge in Platone: «Non è vero che allora ribolle d'ira, si stizzisce, e si fa alleato di quella che gli sembra giustizia? e attraverso la fame, il freddo, e ogni simile patimento, tenacemente resistendo vince senza desistere dai suoi nobili sforzi finché non riesce, o muore, o si ammansisce alla voce della ragione che è in lui, come si ammansisce un cane alla voce del pastore?» (*Rep.* 440cd).

²⁰ «... asportare dal mercato impunemente ciò che più piace, entrare nelle case e unirsi a chi si vuole, ammazzare e liberare dalle catene chi si desidera, e fare ogni cosa come un dio tra gli uomini...» (*Rep.* 360bc).

7. «Aidós» e «díke» come Specializzazioni originarie.

Al termine del paragrafo dedicato all'*aidós*, ho accennato all'ipotesi che essa possa essere virtù non già di elaborazione, ma di mera *recezione* societaria: che la sua origine, precedente l'avvento della Società, sia cioè riconducibile al complesso delle *technai* e delle *dynamis* originarie. Tale ipotesi appariva giustificata dall'emergenza, a carico di *aidós*, di alcuni interventi di controllo e limitazione, – quasi fosse necessaria una sua riconduzione al principio della giusta misura.

Richiamando tale ipotesi, vorrei avanzarne una analoga per *díke*. Ho già detto come – seppure il risvolto formale di *díke* ne garantisca una maggiore 'liquidità' (e riproducibilità) – il suo riemergere in ogni possibile sottosistema comportasse possibili contraddizioni a livello globale: donde la necessità di interventi di gerarchizzazione delle diverse sfere di riferimento. Anche qui ci si può chiedere: la necessità di interventi societari a carico di singole affermazioni di *díke*, discende solo da assestamenti dei rispettivi sistemi di riferimento, o anche dall'essere la stessa *díke* una Specializzazione originaria, anch'essa bisognosa, quindi, di un controllo?

Lo stesso racconto del *Protagora*, d'altronde, legittima tale domanda. Ricevendo da Zeus l'incarico di distribuire Rispetto e Giustizia, Ermes chiede istruzioni sul come distribuirli: «Rispetto e Giustizia devo distribuirli come Prometeo ha fatto per le *technai*, o li distribuisco a tutti?» Che senso avrebbe questa domanda, se Rispetto e Giustizia non potessero anch'essi venire distribuiti *in modo specializzato*, alla maniera di Prometeo? Il mito stesso, cioè, adombrando la possibilità di una distribuzione siffatta, invita a chiedersi se davvero Rispetto e Giustizia siano nati con la Società, e perciò generalizzati e condivisi, o non siano stati anch'essi specializzazioni originarie¹. Del resto, la cultura antica conosceva specializzazioni sif-

fatte: ho già ricordato gli Abii, «giustissimi tra gli uomini» (*Il.* 13.6), e gli Argippe di Erodoto, specializzati nel comporre le dispute (e dediti a un accurato isolamento: p. 325). Abii e Argippe configurano specializzazioni a livello di popolo: nelle pagine che seguono cercherò di ricostruire specializzazioni a livello individuale. Utilizzerò come fonti alcune significative 'cadute' aristoteliche, per *díke*; la figura tragica di Ippolito, per *aidós*: la loro discussione, alla luce di questa ipotesi, consentirà vedute insolite rispetto all'interpretazione consolidata.

Discutendo il fatto che Platone chiami *techné* l'arte politica (cfr. sopra, nota 1), ho ricordato che tale uso linguistico non è solo platonico. Aristotele, nella sua analisi della giustizia, in più punti la mette in relazione con «le altre *technai*» (*hái álloi téchnai*): potrà trattarsi di un'opposizione, o di un'analogia, ma l'assimilazione terminologica è comunque suggestiva².

Ben più importanti altri casi, in cui tale assimilazione appare sostanziale. Uno di essi è un passo inserito nell'*Etica Nicomachea*, subito dopo la trattazione dei problemi se si possa subire ingiustizia volontariamente, e se si possa commettere ingiustizia verso se stessi (V.9). La stessa eco di memorie antropologiche che ho creduto di cogliere in tali passi, mi sembra presente anche in questo, che ne è la continuazione. Giusto e ingiusto, comincia a chiedersi Aristotele, sono davvero – come «gli uomini credono» – alla portata di tutti?

Gli uomini credono che il fare ingiustizia sia in loro facoltà; e perciò, che anche ciò che è giusto sia facile. Ma non è così. Infatti è facile, e in loro potere, giacersi con la moglie del vicino, colpire il prossimo, corrompere con l'argento, – ma fare queste cose *essendovi*

che il più ingiusto rispetto agli altri consociati, «sarebbe in realtà giusto, e demiurgo di questa cosa» (*dikaion kai demiourgón toutou tou prágnatos*) se confrontato con dei selvaggi (*ágríoi*) (327cd). Per Platone, essere *demiourgós* di qualcosa significa essere specializzato in tale cosa: anche qui dunque si configura – seppure paradossalmente – una specializzazione-in-ingiustizia (vedi anche *Rep.* 500d; Aristotele, *Pol.* 1329a21; ecc.). È possibile, naturalmente, che con queste estensioni terminologiche Platone intenda semplicemente sottolineare l'aspirazione alla politica costruita come *techné* (sottoposta, cioè, agli stessi criteri di verità e competenza); e tuttavia, anche ammettendo tale diretta ingerenza ideologica, quest'uso lessicale non è limitato, come vedremo, al solo Platone.

² Cfr., per esempio, *Et. Nic.* 1105b1 (si contrappone il modo di acquisto delle virtù afferenti la giustizia a quello «delle altre *technai*»); 1132b9, 1133a14 (sia per la giustizia, sia per «le altre *technai*», vi è necessità di contraccambio e compensazioni).

¹ Significative (seppure a livello di semplice traccia) considerazioni lessicali, come il fatto che il mito – pur contrapponendo Rispetto e Giustizia alle *technai* – da un lato chiami queste «le altre *technai*» (322d3-4), dall'altro chiami *techné* la politica (*politiké téchné*, 322b5, 8). Adkins nota che la giustizia viene chiamata *techné* anche in *Rep.* 322d (1973, p. 5 e nota 10); vero è che il testo aggiunge subito dopo: «se così la si può chiamare...» Più significativo mi sembra invece un passo dello stesso *Protagora* in cui si afferma che l'uomo societario, an-

internamente all'altezza [*hodi échontas*] non è né facile né in loro potere. Similmente, anche per la conoscenza delle cose giuste e di quelle ingiuste essi non pensano affatto che si debba essere competenti [*sophón*], visto che non è difficile intendere ciò di cui parlano le leggi. Ma non sono queste le cose giuste, o lo sono solo accidentalmente: cose giuste sono invece quelle compiute in un certo modo, e attribuite in un certo modo, e questo è opera grande, piú che non sapere le cose relative alla salute. Benché anche qui sia bensí facile conoscere e miele e vino e elleboro e ustione e incisione, ma in che modo si debbano attribuire per la salute, e per chi, e quando, questa è cosa che corrisponde all'essere medico...³ (1137a4-17).

Questa prima parte del passo è ricchissima di spunti interessanti del presente discorso. Vi è anzitutto la persuasione che, nelle cose di giustizia, non è sufficiente trovarsi per caso a compiere atti giusti o ingiusti: è necessario il possesso di una qualità, che Aristotele traduce in termini di competenza (essere *sophós*). Che tale qualità richiami la competenza tecnica è confermato dal paragone immediatamente successivo. Come il medico non è tale per il fatto di dare farmaci o cauterizzare, ma per il fatto di compiere queste azioni secondo modalità e tempi finalizzati alla salute di un determinato paziente, così si è giusti o ingiusti non per l'eventuale contenuto delle azioni che si compiono, ma per la riconducibilità di tali azioni ad uno schema complessivo, individualmente posseduto, finalizzato a implementare, rispettivamente, giustizia o ingiustizia. Conclusione di questa prima riflessione: *la giustizia è una competenza 'tecnica'*.

Eguale importante una seconda riflessione: non solo non è facile essere giusti, – non è nemmeno facile essere ingiusti. Non basta compiere atti di adulterio, battere il prossi-

³ In questo passo i commentatori segnalano tradizionalmente una serie di incertezza e oscurità, relative sia alla sua collocazione (che appare a molti arbitraria, – donde proposte di risistemazione o di espunzione), sia a problemi specifici (soprattutto l'interpretazione di *hodi échontas* di 1137a8, ripetuto in 1137a23). Per quest'ultimo punto, ho tradotto «essere (internamente) all'altezza», volendo con ciò denotare non già una semplice disposizione psicologica («sentimenti convenienti», «animo conforme», «disposizione mentale», ecc.), bensí la condizione, soggettiva ma oggettivamente osservabile, che si accompagna al possesso di una determinata competenza tecnica. Per quanto riguarda la collocazione del passo, la sua presenza in questo punto non mi sembra incongrua. Alla coerenza etico-psicologica segnalata da Dirlmeier (1964, p. 431), che vi vede un'appendice al problema, trattato poco prima, se si possa commettere ingiustizia verso se stessi, aggiungerei la segnalazione di una coerenza che nasce, per via associativa, dal comune riferimento di tutti questi passi all'antropologia delle origini.

mo, corrompere: questi atti divengono ingiustizia solo se riportati – proprio come gli atti giusti – ad uno schema di ingiustizia internamente controllato dal soggetto. Per essere ingiusto, insomma, occorre rispondere a requisiti 'tecnici' dello stesso tipo (sia pure, ovviamente, di contenuto diverso) di quelli che si devono possedere per essere giusti, o per essere medici. Anche l'ingiustizia, cioè (seconda conclusione), è una competenza tecnica.

Giustizia e ingiustizia non sono dunque alla portata di tutti: anzi, nonostante quello che gli uomini credono, il livello di competenza 'tecnica' che è necessario per implementarle ne fa due condizioni non facilmente attingibili («né facile né in loro potere»). Vale per esse quanto si potrebbe dire per «le altre technai»⁴.

Una terza riflessione chiude finalmente il cerchio. Riportando la Giustizia a una specifica competenza tecnica, e l'Ingiustizia ad un'altra, egualmente specifica, Aristotele effettua una costruzione separata di queste due qualità, – e tale operazione ha una pregnanza straordinaria⁵. Se l'ingiustizia fosse, semplicemente, assenza di giustizia, se, cioè, si fosse ingiusti per il semplice fatto di non essere giusti, tutti gli uomini sarebbero o giusti o ingiusti, e questa bipolarizzazione avrebbe davvero portata universale. Facendo di giustizia e ingiustizia due technai autonome e diverse, Aristotele evita questa automati-

⁴ Certo, in una prospettiva secondo cui le technai non siano innate, ma apprendibili, anche per la giustizia dovrà esservi un apprendimento. Le difficoltà evocate da Aristotele si ridurrebbero insomma a semplice necessità di apprendimento, risolvendosi attraverso l'esercizio, l'istruzione, l'abitudine e il tempo. È quanto suggerisce, in un'ottica intensamente 'razionalizzante' della posizione aristotelica, un antico anonimo commentatore dell'*Etica Nicomachea* (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XX, ed. Heylbut, specialmente p. 246).

⁵ Per una posizione piú generale in questo senso, cfr. *Et. Nic.* 1129a3-29. In questa non-specularità di giustizia e ingiustizia prospettata da Aristotele è presente una spartizione-del-campo analoga a quella segnalata in alcune delle coppie di virtù elencate da Empedocle (cap. VI, § 5). È ora possibile cogliere meglio quanto ivi affermato, e cioè il maggior controllo del campo, ma anche la riduzione di complessità, che si determina introducendo la specularità in tali coppie. Che *adikía*, 'ingiustizia', possa non essere semplicemente l'inverso di *dike* (e *adikos*, 'ingiusto', di *dikaïos*, 'giusto'), mi sembra una direzione di lavoro attualmente ignorata: si assume implicitamente (o anche esplicitamente: ad esempio Gagarin, 1974, p. 188, nota 14) una completa identità fra i due contenuti (a parte il segno opposto). Vero è che eventuali differenze possono emergere solo da un'indagine sulla situazione pre-Societaria di tali condizioni: è alla Società, infatti, che risale la spinta alla loro equiparazione (con segno inverso).

cità, e fa sí che giustizia e ingiustizia *non si spartiscano interamente il campo* dell'esperienza sociale; esisteranno dunque, accanto ai Giusti e agli Ingiusti, molti uomini, e innumerevoli pratiche sociali, che, pur caratterizzati dal compimento di atti giusti o ingiusti, non pervengono tuttavia a essere Giusti o Ingiusti, perché tali atti, potremmo dire, non sono compiuti con la competenza 'tecnica' che deve caratterizzare, rispettivamente, il Giusto e l'Ingiusto.

Questa immagine di rari Giusti e Ingiusti che si aggirano tra la folla di coloro che non sono né l'uno né l'altro appartiene, per così dire, all'album di famiglia delle *technai*: è l'immagine inequivocabile del portatore di *technè*, del titolare di una Specializzazione non condivisa, nella Società⁶.

Se questa interpretazione è corretta, giustizia e ingiustizia rivelano, in questo passo, imprevisti risvolti extra- o, meglio, pre-societari. L'analisi del mito del *Protagora*, e di innumerevoli altre fonti (ivi compreso lo stesso Aristotele), aveva portato a raffigurarci la giustizia come qualcosa cui *tutti* (almeno formalmente, a livello di dichiarata adesione) devono partecipare; per ciò stesso, ogni comportamento che non attingesse a giustizia era, automaticamente, ingiusto. Il passo aristotelico raffigura invece una situazione assai diversa, antagonistica al Tutti. Anziché condizioni generali e riproducibili, Giustizia e Ingiustizia sono attingibili solo col possesso di una competenza *technica* che probabilmente non molti hanno, visto che non se ne sospetta nemmeno l'esigenza («gli uomini credono...») Non tutti possono essere giusti (e nemmeno ingiusti), come non tutti sono medici. Giusto e Ingiusto appaiono qui figure caratterizzate da 'scarsità relativa', da quella riproducibilità imperfetta o bloccata che caratterizza i portatori di *technè*.

Anche il seguito del passo conferma queste conclusioni. Nella prospettiva Societaria, Giustizia e Ingiustizia si trovavano sul medesimo asse, e costituivano un continuum sul quale ogni individuo, azione per azione, poteva ogni volta diversamente situarsi. Lo stesso Platone aveva affermato che l'uomo giusto, quando lo voglia, è capace di agire ingiustamente anche

⁶ «Si osserverà che Aristotele giunge fino ad affermare che il fatto di essere viziosi non è in potere della gente comune; si assiste qui alla concezione di un'umanità che non è, nel suo insieme, né eroica né perversa, ma che si caratterizza per una mediocrità alla quale sfuggono solo i grandi uomini» (così Gauthier e Jolif, II, p. 420, riducendo a una sorta di 'snobismo etico' le parole di Aristotele).

più dell'uomo ingiusto⁷. Le parole di Aristotele, negando ogni continuum fra le due qualità, lasciano sospettare che il processo che trasformò le *technai/dynameis* in *Virtù*, normalizzandole attraverso il ricorso a coppie oppostive, coinvolse anche la Giustizia (e l'Ingiustizia):

Per questo stesso motivo gli uomini pensano che sia in facoltà dell'uomo giusto anche e non meno il commettere ingiustizia, perché non meno di altri, ma anzi meglio, il giusto potrebbe commettere ciascuna di queste cose, come il giacersi con la donna altrui e il colpire; e il coraggioso potrebbe abbandonare lo scudo e, voltate le spalle, fuggire da qualunque parte. Ma fare queste cose non significa essere vili e commettere ingiustizia, se non accidentalmente, ma il fare queste cose *essendone all'altezza* [*hodi échonta*], come anche il curare e il guarire non significa incidere o non incidere, dare farmaci o non darli, bensì il farlo adeguatamente [*hodi*] (I 137a17-26).

Il Giusto potrà al più commettere qualche atto ingiusto, ma non potrà mai essere un Ingiusto, proprio perché non possiede la relativa competenza *technica*, vale a dire quello schema fatto di dati cognitivi, di deliberazioni e di motivazione che occorre possedere per essere Ingiusti. (Lo stesso varrà per l'Ingiusto, che non potrà mai essere Giusto, se non accidentalmente).

Anche questa 'rigidità' del Giusto, come ho detto, non era in linea con la concezione della giustizia come *virtù* societaria, posseduta da tutti i consociati, implementabile attraverso l'esercizio e la ripetizione di atti giusti: una concezione cui si attiene, altrove, lo stesso Aristotele. Secondo tale concezione sarebbero possibili sia cadute, che trasformano (almeno momentaneamente) il Giusto in Ingiusto, sia elevazioni, che compio-

⁷ Cfr., ad esempio, *Ippia minore*: «Chi altro mai, o Ippia, può essere bugiardo in fatto di calcoli, se non chi è bravo nel calcolo?» (367c); «E se esiste uno che sa mentire intorno alle figure geometriche, costui potrebbe essere altri che il bravo geometra? Costui è infatti capace di mentire, mentre il cattivo geometra ne è incapace...» (367e); «Ad ogni modo, questo voglio dire, guardando alle tue *technai* [...] e anche a quelle degli altri, se tu puoi dirmi [...] di averne mai trovata una a proposito della quale altro sia chi dice il vero, altro chi dice il falso, e siano diversi fra loro, e non la stessa persona. Passa in rivista qualsiasi forma di sapere, di abilità, o comunque ti piaccia chiamarla, ma certo, amico mio, non ne troverai alcuna, perché non esiste» (368e-369a). E cioè il possesso di una superiore competenza che consente all'ottimo portatore di *technè* di essere anche pessimo, quando lo voglia: nessuno, che non sia bravo come lui, potrà mai riuscire a essere tanto cattivo quanto può essere lui; vedi anche 372a, 375d, e *Rep.* 333c-334a.

no il processo inverso. Dietro la rigidità qui ipotizzata da Aristotele, dietro la sua convinzione che il Giusto non ha nulla a che fare con l'ingiustizia (e l'Ingiusto con la giustizia), vi è forse l'irruzione di una memoria antropologica originaria, della Giustizia come Specializzazione che, al pari delle altre *technai/dynamis*, è così vincolante per il suo portatore da rendere impensabili comportamenti diversi, o opposti.

Vengo ora all'*aidós*, a questa virtù la cui riproducibilità si affermò a prezzo di una crescente 'privatizzazione'; nella sua versione finale, *aidós* non sarà che una componente del complesso insieme di meccanismi normativi che controllavano le personalità dei componenti la Società greca.

La quantità di riflessioni antiche sull'*aidós* per noi attestata è assai inferiore rispetto a quella su *dike*. Anziché raccogliere, nella serie delle attestazioni dirette, tracce che potrebbero testimoniare la risalenza di *aidós* come Specializzazione originaria, mi sembra preferibile, guadagnando in profondità, soffermarmi su di una sola di esse, la rappresentazione euripidea della figura di Ippolito.

Ho già segnalato (cap. VI, § 6) come la tragedia contenga il materiale forse più ricco e significativo per ricostruire la crisi e la sconfitta di arcaiche Specializzazioni, sollecitate dal confronto/scontro con la Società politica, ed esprimenti in tale confronto la propria drammatica rigidità. Anche le opere di Euripide, l'ultimo dei grandi tragediografi (V secolo), sono inscrivibili in questa ricostruzione: le maggiori preoccupazioni psicologiche di questo autore consentono di approfondire le conseguenze 'interne' di quell'opposizione di cui Eschilo e Sofocle avevano esplorato aspetti più oggettivi. È attraverso un'analisi dell'*Ippolito* che mi propongo di mostrare la plausibilità di *aidós* come Specializzazione originaria; chiedendomi, in particolare, se la relazionalità di *aidós* sia un conferimento in tal senso da parte della Società, o se non appartenga, almeno in parte, alla sua stessa natura.

Ippolito, figlio di Teseo e dell'amazzone Ippolita, vive nel palazzo del padre. È un giovane puro e casto che, rifiutando ogni pensiero e pratica d'amore, è totalmente dedito al culto di Artemide, alla caccia e alla cura dei cavalli (è anche abilissimo

auriga). La dea Afrodite, offesa dall'ostilità del giovane verso l'amore, intende vendicarsi: fa sí che Fedra, moglie legittima di Teseo, si innamori del figliastro. Contro questo amore Fedra lotta lungamente, fino alla malattia e ad episodi di delirio. Al termine di uno di questi, la nutrice riesce a strapparle la rivelazione del suo male; pensando allora di riuscire utile, la donna, di sua iniziativa, rivela a Ippolito l'amore della padrona, dopo averlo impegnato col giuramento a tacere. Alla violenta reazione di Ippolito, Fedra, travolta dalla vergogna per una richiesta di cui non è colpevole (e forse anche perché la reazione di Ippolito è tale da non lasciare speranze) si impicca, lasciando uno scritto in cui accusa Ippolito di avere attentato alla sua virtù. Teseo, tornando, trova la moglie morta e, sulla base dello scritto, essendo Ippolito (vincolato dal giuramento fatto) incapace di scolararsi, lo esilia dal paese, dopo aver scatenato su di lui una mortale maledizione. Per effetto di tale maledizione, un toro mostruoso fa ribaltare il carro di Ippolito che, orrendamente sfracellato, viene portato dal padre in fin di vita. Nel frattempo, un intervento provvidenziale della dea Artemide ha svelato a Teseo i fatti: annichilito dal dolore, non può che ricevere il perdono del figlio, riconoscendone finalmente quella virtù e quella pietà che, dal momento della lettura della tavoletta, aveva duramente negato.

Ippolito presenta molte caratteristiche di un arcaico portatore di *techné* nella Società: la sua *techné* è l'*aidós*⁸. Essa si traduce in una serie di atteggiamenti e comportamenti cumulanti in tal senso: serietà e austerità nell'auto-presentazione fisica; culto della purezza e di tutto ciò che è incontaminato; elusione di ogni espressione di amore; pratica di rapporti di amicizia leali e virtuosi, senza scambievoli complicità; pasti vegetariani e partecipazione ai misteri orfici; pratica della caccia e degli 'sport' equestri; culto della dea Artemide, vergine cacciatrice⁹.

⁸ Ciò non significa che nel dramma si parli continuamente di *aidós*, - anzi, la terminologia con cui viene colto Ippolito, e la sua sfera personale, è varia: *hagnós*, puro; *eysebés*, pio; *semmós*, serio/austero; *sóphron*, virtuoso; *akératos*, intatto/immacolato; ecc. Anche qui, insomma, l'aspetto lessicale è secondario.

⁹ *Auto-presentazione fisica dell'aidós*: una traccia di fisicità è forse presente nella breve trattazione che Aristotele dedica al fenomeno nell'*Etica Nicomachea* (IV.9). Egli lo avvicina alla paura dei pericoli, perché, come coloro che temono la morte impallidiscono, così quelli che si vergognano arrossiscono: «è dunque

Ricostruita in questi termini schematici, la *techne* di Ippolito, anziché esperienza 'dura' e unitaria, parrebbe sciogliersi in una serie di compensazioni, in cui il grande impegno 'sportivo' porta rimedio all'assenza di impegno amoroso, e la dedizione alla dea Artemide convoglia pulsioni affettive non altrimenti soddisfatte¹⁰. Ma un'interpretazione di Ippolito in chiave di repressione/compensazione/sublimazione ne darebbe un'immagine falsa, essenzialmente passiva, — ben lontana da quell'impressione di pienezza, di autorealizzazione, di felicità, e anche di bellezza che emerge invece dalla presentazione euripidea¹¹. Si veda, per esempio, da quanta determinazione e da quale raffinatezza di emozioni sia sorretto un atto così semplice come l'offerta di una ghirlanda ad Artemide, fatta da Ippolito al ritorno dalla caccia; e, nello stesso tempo, come essa ricapitoli consapevolmente un intero modo di essere (vv. 73-87):

A te questa ghirlanda intrecciata, signora,
porto, avendola composta da un prato immacolato,
dove né pastore osa pascolare le greggi,
né mai giunse falce, ma immacolato
lo trasvola l'ape primaverile.
Aidós lo coltiva con fluviali rugiade
e a quanti, non per averlo appreso, ma per loro natura

palese che in entrambi i casi si tratta di fenomeni *attinenti il corpo, somatiká* (I 128B14-15). *Pasti vegetariani*: questi pasti non sono necessariamente poveri: lo conferma il richiamo gioioso di Ippolito agli amici, di ritorno dalla caccia, che è pronta una «tavola ricolma» (v. 110). Né vi è incongruenza fra vegetalismo e caccia; l'obiezione di un commentatore: «Dobbiamo davvero credere che, quando l'appassionato cacciatore si siede, dopo la caccia, a una 'tavola ricolma', quella tavola sia carica non di selvaggina, ma di pane e formaggio?» (Barrett, 1964, p. 343), non tiene conto del fatto che nella caccia gli obiettivi di approvvigionamento carne sono secondari, o avventizi (cfr. Appendice A). *Culto di Artemide*: esso è ricambiato da predilezione e amore da parte della dea. Il tenero dialogo fra i due, poco prima della morte di Ippolito, configura un rapporto di intensità paragonabile a quello che lega Atena a Odisseo; in entrambi i casi, alla base del legame vi è un'affinità profonda delle caratteristiche essenziali dei protagonisti.

¹⁰ È appunto questo uno dei motivi conduttori della critica all'*Ippolito*. Nozioni come 'intollerante', 'puritanesimo', 'ascetico', 'orgoglio spirituale dei mistici', 'disobbedienza a leggi di natura', 'carattere psicologicamente perversito', 'sublimazione', 'fanatismo', e, naturalmente, 'repressione', sono in essa assai frequenti (agli autori citati in queste note si aggiunga Segal, 1978). Per una ricostruzione non già etico-psicologica, ma socio-antropologica, i riferimenti utilizzabili sono limitati.

¹¹ Questa bellezza, peraltro, è frequentemente riconosciuta. Cfr., per esempio, Barrett, 1964, p. 230; Winnington-Ingram, 1960, p. 186.

è toccato in sorte l'esser virtuosi in tutte le cose egualmente, ad essi è concesso coglierli; ai cattivi non è lecito.
Ora, o amata signora, ricevi per la tua chioma d'oro la corona che ti viene da una mano pia.
A me solo fra gli uomini è concesso questo privilegio, vivo con te, con te scambio parole,
sento la tua voce, pur se non vedo il tuo volto.
Possa svoltare il traguardo della vita come l'ho iniziata.

Il passo offre numerose indicazioni sul contenuto della *techne* di Ippolito. Vi è intanto l'evocazione della stessa *Aidós*, personificata nel giardiniere di un'intatta prateria colma di fiori, — ma anche le notazioni più analitiche sull'esser virtuosi (*sophronéin*, v. 80) e la mano pia (*eysebés*, v. 83); mentre il prato immacolato (*akératos*, vv. 73 e 76) è un ovvio richiamo all'immacolatezza di colui che solo può cogliervi i fiori. È la natura extra-societaria che costituisce il termine di riferimento di Ippolito: non solo i monti e le selve in cui caccia sono percorsi soltanto dalle fiere, persino il prato da cui raccogliere i fiori è esente da opzioni agricole e pastorali¹².

Il passo contiene altre indicazioni importanti sulla tecnica di Ippolito. Anzitutto, la riaffermazione dell'*aidós* come virtù che si ha per natura, e la svalutazione dell'*aidós* come virtù appresa (vv. 79-80). Ho insistito più volte su questa persuasione dell'innatezza della propria Specializzazione, che caratterizza arcaici portatori di *techne*; Ippolito sa benissimo che l'*aidós* si può apprendere, ma solo a chi la possiede naturalmente è concesso cogliere fiori per Artemide in prati immacolati. È la stessa, incrollabile persuasione espressa da Pindaro: «ciò che è per natura primeggia sempre...»¹³.

¹² Sugli evidenti risvolti allegorici dell'intero passo insistono finemente gli scolii; per esempio: «... i fiori di questo prato sono perfezioni di sapienza e di virtù [...] L'ape allegorizza l'anima stessa. Infatti l'ape è il più puro degli animali...» (*sch. in Eur.*, vol. II, pp. 13-14). Barrett ricorda opportunamente che questi requisiti 'sostanziali' di purezza personale indicati da Ippolito erano del tutto straordinari, essendo richiesta, per procedere a offerte o sacrifici, una purezza meramente formale di osservanza di certi tabù astensivi (1964, p. 230).

¹³ Altre affermazioni di innatezza dell'*aidós* nei vv. 995, 1309. Un'altra attestazione euripidea di innatezza della virtù si ha in *Baccanti* 315-16, con espressione quasi eguale a quella qui usata. La più netta affermazione che l'*aidós* si può apprendere si ha invece in Democrito, DK 68B179: «I ragazzi, abbandonati a se stessi, alla maniera dei barbari, a non faticare, non apprenderebbero né il leggere e scrivere, né la musica, né la ginnastica, né ciò che più di tutto fonda la virtù, il provare *aidós*: proprio da queste cose, infatti, suole sorgere l'*aidós*».

Vi è poi la ferrea convinzione che Ippolito ha della propria unicità, vale a dire, che la propria Specializzazione non è condivisa. «A me solo fra gli uomini è concesso questo privilegio, *gêras*», afferma Ippolito, volendo con ciò significare sia che l'intimità con Artemide, in quanto *gêras*, si sottrae ai consueti meccanismi di distribuzione egualitaria; sia che essa poggi su di un'affinità profonda con la dea, al punto da apparire indicatore di Specializzazione¹⁴.

Infine, vi è l'aspetto di ricapitolazione di un'intera vita, che ogni *techne* arcaica presenta. Che in questa offerta della ghirlanda, e nel complesso di motivi che l'accompagna, Ippolito senta di avere sintetizzato una traiettoria complessiva, immutabile dal principio alla fine, appare confermato dall'augurio finale: «Possa svoltare il traguardo della vita come l'ho iniziata»¹⁵.

Più carichi di tensione drammatica, gli stessi elementi di identità ritornano nell'autodifesa di Ippolito di fronte al padre. Alle accuse postume di Fedra, Ippolito non può che riproporre lo stesso quadro (vv. 993-1006):

... ecco, tu vedi questa luce
e la terra. In esse non esiste un uomo che di me,
anche se tu lo neghi, sia nato più virtuoso.
So infatti anzitutto venerare gli dèi,
e avere amici che non cercano di farmi ingiustizia,
ma che hanno *aidós* sia a imporre cose cattive,
sia a ricambiare cose vergognose ai compagni;
e non derido chi si accompagna con me, o padre,
ma sono sempre lo stesso, amico quando non son presenti e quando
sto con loro.

Di una cosa poi sono incontaminato, quella in cui credi di avermi ora
colto:

fino ad oggi il mio corpo è puro di letto;
non conosco questa azione se non per sentito dire,
o per averla vista dipinta; né a vedere queste cose
sono incline, avendo un'anima vergine.

¹⁴ «Fra gli uomini, come fra gli dèi, ognuno ha i suoi preferiti» (v. 104), ribatte Ippolito al servo che gli ricorda che la pietà religiosa va rivolta a tutti gli dèi. Il punto è segnalato da Knox, ma in termini di coerenza logico-intellettuale e di rifiuto del compromesso (1952, p. 22). Tale 'unicità' era già stata irosamente notata da Afrodite: «Lui solo fra i cittadini di questa terra di Trezene | afferma che io sono la peggiore tra le divinità, | si tiene lontano dal letto e non si accosta alle nozze» (vv. 12-14).

¹⁵ Il verbo usato è *kámptein*, termine tecnico degli aurighi, che designa lo svoltare intorno alla meta, e al cui uso Ippolito è ben legittimato.

Ritroviamo qui l'insistenza sul lessico della purezza¹⁶ (virtuoso, venerare, *aidós*, cose vergognose, incontaminato, puro, vergine); ritroviamo il richiamo alla natura (sole, terra), rafforzativo di una egualmente naturale, originaria condizione personale. Ritroviamo infine nuovamente affermata, con l'innatezza di tale virtù, la propria eminenza specialistica in essa: nessuno «è nato [*gegós*] più virtuoso».

L'*aidós* di Ippolito, in conclusione, non è qualità definibile solo in negativo: pur comportando risvolti difensivi o elusivi (come ogni *techne*, del resto), sono prevalenti contenuti di compimento e di realizzazione. L'*aidós* è dunque una caratteristica eminentemente attiva, e permanente: la sua espressione, indipendentemente da minacce o emergenze che la facciano scattare, è fisiologica per il suo portatore, e ne soddisfa bisogni fondamentali, rappresentando per lui un piacere¹⁷.

¹⁶ L'uso di tale lessico è indicatore della tecnicità di Ippolito (*sóphron*, *sébein*, *aischrâ*, *âtibiktos*, *hagnós*, *parthénos*). Anche il verbo con cui egli inizia a illustrare le proprie qualità (*so* venerare, avere amici) esprime spesso la competenza tecnica: *epístamai*. Il fatto che Ippolito conosca cose d'amore solo attraverso raffigurazioni (v. 1005), non va frainteso: anche Ecuba, mai salita su di una nave, conosce la navigazione per averne sentito dire, e visto raffigurazioni (*Troiane*, 686-87); si tratta cioè di semplice espressione dell'interesse personale di Euripide per la pittura.

¹⁷ È invece dominante nella letteratura una concezione dell'*aidós* puramente 'interna', e di segno negativo (comportamenti di astensione). Oltre alla vecchia etimologia a privativo + *idéin* 'vedere/guardare' (*Tbes. Graec. Ling.*, s.v.), cfr. Hirzel: «*Sophrosýne* e il più antico, e affine, *aidós* hanno efficacia solo negativa come disposizioni dell'anima che trattengono dai torti e dagli eccessi; in contrapposizione ad esse si collocano *dikaíosýne* e *andréia* [giustizia e coraggio], virtù energiche, che danno un impulso positivo all'azione e divengono perciò anche esteriormente visibili» (1907, p. 181, nota 1). Cfr. anche Snell, 1963, pp. 242-243, 255, che parla di una «massima negativa». Egualmente passiva la (connessa) nozione di *sophrosýne*, nella compilazione di North (1966, pp. IX-X, 5-6 e *passim*). Erffa, viceversa, insiste sul carattere (almeno inizialmente) attivo di *aidós* (1937, pp. 16, 40 e *passim*), ma in un'impostazione per lo più formale, assai diversa da quella qui adottata. Per quanto riguarda l'*Ippolito*, anche Barrett insiste sulla negatività di *aidós*: «inibisce un uomo dall'auto-affermazione di fronte alle richieste di altri» (1964, pp. 230, 171). Per quanto riguarda l'*aidós* come piacere, Fedra la elenca fra i piaceri (*hedonái*) della vita (v. 385). Il verso è assai contestato: Barrett, pur non concordando con le proposte di emendazione fatte da alcuni editori, tenta anch'egli di correggere il testo ipotizzando una svista sintattica di Euripide, che vorrebbe semplicemente contrapporre l'*aidós* (insieme con i piaceri della vita) a ciò che è bene (1964, p. 230). Il punto è connesso a quello, più generale, del richiamo alla duplice *aidós* fatto da Fedra (vv. 385-87), e della critica a una di esse. Non posso qui soffermarmi sul tema, che richiederebbe una ricostruzione della Specializzazione di Fedra: mi limito a suggerire che l'*aidós* qui criticata da Fedra potrebbe essere quella di Ippolito, che è per lui, appunto, un «piacere» e che sarà anche una «rovina della casa» di Teseo. Cfr. ancora il «piacere

Il valore attivo dell'*aidós* è confermato anche dalla catena, psicologica e temporale, degli eventi: non è il manifestarsi dell'amore di Fedra che scatena difensivamente l'*aidós* di Ippolito; piuttosto, è l'*aidós* che scatena l'amore. Fedra non si innamora di un qualunque giovinetto che, fra le altre cose, è anche casto; Fedra si innamora di un portatore di *Aidós*¹⁸.

Uno degli aspetti piú evidenti dell'*Ippolito* è appunto l'incessante ri-proposizione, da parte del protagonista, della propria identità tecnica. Si è già visto come la semplice offerta di una ghirlanda ad Artemide sia occasione di un'intera auto-presentazione, e come il tentativo di scagionarsi di fronte al padre ripeta, piú concitatamente, gli stessi motivi. Ma anche in momenti successivi Ippolito non perde occasione per presentare se stesso nei termini consueti.

Esiliato dal padre, Ippolito cosí si accommiata dai suoi giovani amici (che, viene da pensare, dovrebbero ormai conoscerlo bene; vv. 1100-1):

mai vedrete un altro uomo piú virtuoso
di me, anche se a mio padre non appare.

Subito dopo, avviandosi, cosí si rivolge a Zeus: «Zeus, che io non viva piú se la mia natura è quella di un uomo cattivo»¹⁹ (v. 1191). Mentre sta sfracellandosi per il ribaltamento del carro, Ippolito non si limita a invocare aiuto, ma precisa: «chi vuol venire a salvare un uomo ottimo?» (v. 1242). E nell'angoscia della vicina morte, resa disperata dal veder negata la sua innocenza, cosí si rivolge a Zeus (vv. 1363-69):

... Zeus, Zeus, non vedi tutto questo?
quell'io che era austero e veneratore degli dèi,
quell'io che eccelleva su tutti per virtù,
vado sottoterra, nell'Ade che mi sta davanti agli occhi,
avendo perso la vita; invano ho sostenuto
le fatiche
della pietà di fronte agli uomini²⁰.

verginale», *parthéneios bedoné*, di cui parla Artemide (v. 1302), e il rimpianto di Ippolito che parte per l'esilio: «O suolo di Trezene, quante cose felici offri per passarvi la giovinezza!» (vv. 1095-96).

¹⁸ Tale è appunto la sequenza indicata nel dramma (vv. 27-28).

¹⁹ Cfr. anche vv. 1031, 1075: *éi kakós péfyk' anér*.

²⁰ Si noti l'enfasi di «quell'io che», *hod' ho egó*, e il richiamo alle fatiche sostenute, accorata rivendicazione dello zelante portatore di una *techné* svolta «di

L'insistenza di Ippolito nell'affermare la propria identità virtuosa non è tuttavia un comportamento di emergenza dettato dalla negazione della sua innocenza. A quanto si può arguire dalle osservazioni sarcastiche di Teseo, che vedremo fra breve, Ippolito ha sempre riservato alla presentazione di sé una cura costante e meticolosa²¹. Anche questa è una spia della sua 'smisuratezza' di portatore di *techné*: l'insistenza diretta a confermare un'immagine, senza preoccuparsi dell'accettabilità di tale immagine da parte del suo involontario Pubblico.

Già il servo ha tentato discretamente di ricordargli che gli uomini odiano *to semnón*, vale a dire, l'austerità scontrosa: evidentemente, il modo che Ippolito ha di presentarsi non ne facilita l'accettazione sociale²². Lo stesso Ippolito, al termine della sua tirata contro le donne, ammette che gli è stata già rimproverata una certa ripetitività in proposito²³. Ma è da parte del padre Teseo, sconvolto dalle ingiuste accuse di Fedra, che gli vengono le critiche piú aspre alla sua specializzazione, e soprattutto al modo con cui viene presentata agli altri (vv. 946-49):

Su, mostra, dopo essere giunto a tale sozzura,
la tua faccia qui, davanti a tuo padre!
tu l'uomo superiore che vive
con gli dèi? tu il virtuoso e l'immacolato da vizi?

fronte agli uomini». Cfr. anche vv. 1348-49 («per le ingiuste sentenze di un padre ingiusto») e 1382-83 («perché il male viene a me, che non sono responsabile di mali?»)

²¹ Significativa l'insistenza su verbi quali *phanéin*, *dokéin* (apparire, sembrare). Per esempio, Ippolito assicura il servo che ascolterà il suo consiglio: «se no, non appariremmo [*phainóimetha*] *sophói*» (v. 90), ed è terrorizzato all'idea di «apparire e sembrare», *pháinomai dokó te*, cattivo (v. 1071; vedi anche 655, 1101, 1452). Si veda ancora come il coro definisce Ippolito «l'astro piú luminoso [*phanerótaton*] di Atene» (v. 1123), in cui l'aggettivo *phanerós* solo indirettamente significa 'luminoso', ma anzitutto 'evidente, manifesto, visibile' (non a caso lo scoliasta lo spiega con *epiphanéstaton*, che ripropone lo stesso nucleo semantico dell'apparenza: *sch. in Eur. II*, p. 120).

²² «[Servo:] Conosci quella legge che vige fra gli uomini? | [Ippolito:] Non la conosco. Ma perché mi fai questa domanda? | [Servo:] Odiare l'austerità e *ciò che non è gradito a tutti* | [Ippolito:] Giusto: quale austero non è molestato? | [Servo:] E nelle persone affabili, non vi è una certa attrattiva? | [Ippolito:] Anzi, grandissima, ed è un guadagno con poca fatica» (vv. 91-96). Significativa la riemersione del tema societario del 'piacere a tutti'. La pronta ironia di Ippolito (= gli austeri riescono pesanti, mentre basterebbe poca fatica per riuscire graditi) farebbe pensare che egli non sia nuovo a rimproveri e osservazioni sulla sua austerità, da lui evidentemente ritenuta tratto fondamentale e irrinunciabile.

²³ «Non mi sazierò mai di odiare le donne, anche se qualcuno dice che lo dico sempre» (664-65).

E ancora (vv. 952-57):

via, continua a vantarti, e a smerciare le tue storie di pasti a base di cibo non animale, e avendo Orfeo come padrone fa l'ispirato, venerando il fumo di molte prescrizioni rituali. Intanto, sei stato colto in fallo; tipi così, io grido a tutti di fuggirli: praticano la caccia, infatti con discorsi austeri, macchinando turpitudini²⁴.

Lo sfogo di Teseo, cioè, riguarda, più che la colpa (falsamente) attribuita a Ippolito, la (pretesa) dissonanza fra auto-presentazione e realtà. Attraverso pesanti ironie («ohimè!, codesta tua gravità mi uccide!», v. 1064), e acuti addebiti («Molto di più ti esercitasti a venerare te stesso | che a fare cose pie verso i genitori, come avresti dovuto essendo giusto», vv. 1080-81)²⁵, le parole di Teseo consentono di capire chiaramente quanto fosse obbligante la specializzazione di Ippolito, quanto pesante l'alone di normatività da essa effusa.

L'*aidós* è virtù societaria: ma un'*aidós* quale quella di Ippolito, per la sua mancanza di senso della misura, per essere essa stessa un estremo, anziché una medietà, rivela chiare connotazioni extra-societarie. Anche la normatività inerente all'*aidós* storica è a conferimento societario: ma ci si può chiedere se quella che accompagna l'*aidós* di Ippolito sia tale, o se non sia anch'essa, almeno in parte, originaria. E (per lo stretto collegamento fra problema di normatività e problema di destinatari), vi è ancora una domanda: l'*aidós* si realizza, come le altre *technai*, in semplice auto-espressione che non abbisogna di destinatari oltre al suo portatore, oppure le sono necessari dei destinatari per raggiungere la sua pienezza?

Diversi spunti del dramma lasciano infatti pensare che, se non di destinatari, la *techné* di Ippolito abbisogni tuttavia di

²⁴ Di vanterie, *kómpois*, del figlio ha già parlato al v. 950. La qualifica di 'orfico', attribuita da Teseo al figlio, è ovviamente un epiteto generico, con chiari intenti offensivi. «Gli orfici, con le loro caratteristiche credenze e pratiche, erano i ben noti asceti del V secolo, e, agli occhi del convenzionale uomo semplice, anche ben noti impostori» (Barrett, 1964, p. 342).

²⁵ *Saytón éskeas sébein*. La dolorosità, per Ippolito, di questa distruzione-didentità è aggravata dal fatto di essere compiuta dal padre. Solo davanti a Ippolito morente Teseo farà un riconoscimento esplicito: «Ohimè, che anima pia e buona la tua!», e Ippolito, che pure ha avuto parole di immensa tenerezza, ritroverà la sua rigidità: «Augurati di avere tali i figli legittimi» (vv. 1454-55; ma vi è anche, naturalmente, una polemica euripidea contro la legislazione ateniese in materia di figli nati fuori del matrimonio).

una cassa di risonanza, che adombra di per sé la presenza di un Pubblico.

Una spia importante per cogliere questo punto è il comportamento del giovane quando la nutrice gli rivela l'amore di Fedra. Ci aspetteremmo da Ippolito, se non una fuga difensiva nell'intatta profondità delle selve (abbiamo visto infatti che l'*aidós* è vistosamente attiva), un più stringato e deciso contenimento della controparte. Ippolito elabora invece una reazione lunga e rumorosa, ricca di invocazioni, esecrazioni, massime morali; di autoaffermazioni e proponimenti di purificazione; di biasimi e minacce di castighi. Essa si esprime non solo in monologhi, ma in un dialogo serrato con la nutrice. È, chiaramente, un comportamento *relazionale*.

Colpisce, in questa voluminosa reazione, l'assoluta mancanza di discrezione. Ippolito grida, spostandosi qua e là: le sue parole arrivano fin fuori del palazzo (vv. 565-90). Invano la nutrice gli ricorda che il suo discorso non è *koinós*, 'comune', vale a dire, rivolto a tutti: «Quel che è onesto – ribatte Ippolito – è meglio dirlo fra molti» (v. 610). Anche il suo atteggiamento fisico è agitato, e tale da richiamare l'attenzione: Ippolito costringe la nutrice a seguirlo per tutta la scena, scostandosi freneticamente da lei quando tenta di afferrargli la mano o il lembo della veste²⁶. In breve, il comportamento di Ippolito sembra diretto a *produrre scandalo*. Ennesimo indicatore di rigidità etico-psicologica, esso appare, nella prospettiva qui proposta, un comportamento *technico*, una modalità fisiologica di auto-dispiegamento dell'*aidós*.

Fedra, che nascostamente ha assistito alla scena, non gli fa credito, dentro di sé, di alcuna riservatezza: sicuramente, pensa, Ippolito andrà a riferire tutto al padre Teseo, al virtuoso bisonnonno Pitteo, «riempirà tutta la terra di discorsi vergognosi» (v. 692). Forse Fedra non ha compreso bene che la nutrice ha fatto anticipatamente giurare Ippolito di mantenere il segreto, o forse, sopraffatta dall'umiliazione, non lo ritiene capace di tacere. Su questo punto, Fedra si sbaglia: Ippolito tacerà, an-

²⁶ Questo gesto esprime certo il ribrezzo di Ippolito verso una figura, quella della nutrice, da cui gli sono giunte proposte per lui vergognose; ma è anche il tentativo di eludere una supplica da parte della nutrice (vedi anche il richiamo alle ginocchia del successivo v. 607), che lo priverebbe di libertà d'azione verso la nutrice e la sua signora. Non va dimenticato che proprio attraverso una supplica la nutrice ha impegnato Fedra a rivelarle il suo male (vv. 325-35).

che a prezzo della vita; del resto, il mantenimento dei giuramenti rientra nell'orbita dell'*aidós* (v. 656). Ma c'è un altro punto (le possibili reazioni di Ippolito) su cui la donna non si sbaglia, ed è ad esso che collega i suoi propositi di vendetta (vv. 727-31):

... sarò sconfitta da un amore crudele,
ma anche per un altro rappresenterò un male
morendo, affinché *sappia non elevarsi*
sui miei mali; divenendo insieme con me partecipe
di questa malattia, imparerà ad essere assennato.

Fedra ha cioè colto un altro aspetto relazionale dell'*aidós* di Ippolito: la sua disposizione a «elevarsi» (*hypsélós éinai*) sui mali altrui con cui è in qualche modo collegato, – come se non solo lo scandalo, ma anche l'altrui sofferenza per qualcosa che l'*aidós* nega costituissero un rafforzamento dell'*aidós*.

Quando Ippolito torna al palazzo e trova il padre accanto al corpo di Fedra, il suo atteggiamento è significativo. Dapprima, espressioni di stupore e rincrescimento formali e convenzionali: vi è forse il tentativo di cancellare, con questo distacco, il penoso ricordo dell'involontario contatto con Fedra²⁷. Ma vi è, subito dopo, un elemento nuovo: un'insistente voglia di sapere (vv. 909-15):

che cosa le è accaduto? in che maniera è morta?
padre, voglio saperlo da te.
Taci? non è il caso di tacere nelle disgrazie;
infatti il cuore vuol conoscere tutto
e anche nelle disgrazie lo si scopre avido;
e poi a persone care, e anzi, più che care
non è giusto, padre, nascondere le tue sventure²⁸.

Questa curiosità insistente di Ippolito è significativa. Data la stretta concatenazione degli eventi, egli non può non sospettare un legame fra la morte di Fedra e il precedente episodio. Se volesse veramente seppellire, anche di fronte a se stesso,

²⁷ «Oh, cos'è? vedo la tua sposa, padre, | morta, ed è cosa meritevole del più grande stupore; | la lascio che non è molto, e questa luce | anche lei non molto tempo fa contemplava» (vv. 905-8).

²⁸ Barrett propone la cancellazione dei vv. 912-13 che mal si combinerebbero, psicologicamente, con il contesto, e con la figura, unilateralmente indirizzata, di Ippolito (1964, pp. 338-39). L'interpretazione qui proposta mi sembra invece spiegare agevolmente tutto questo, ivi compreso il debole auto-rimprovero che Ippolito muove alla propria curiosità, subito superato con giustificazioni affettive.

ogni ricordo di tale episodio, potrebbe agevolmente passare, dal convenzionale rammarico per Fedra, ad esprimere compassione e affettuosa solidarietà verso il padre: non è certo la capacità di tenerezza che manca a Ippolito. Inoltre, qualsiasi approfondimento può portare alla luce fatti che starebbero bene nascosti. Di fronte a tutto ciò, la curiosità di Ippolito – anch'essa da leggere come comportamento tecnico – sembra suggerire che l'*aidós*, la purezza, *non basta a se stessa*, ma ha bisogno di 'destinatari' o comprimeri per un'affermazione piena: ha bisogno delle sventure da essa stessa prodotte, per «elevarsi», proprio come anticipava Fedra.

Vi è ancora un'altra traccia di questa dolorosa relazionalità dell'*aidós*. Fra gli onori postumi che Artemide promette al morente Ippolito (= le fanciulle, prima delle nozze, si taglieranno le chiome in suo onore; la sua memoria verrà onorata da pianti e canti di vergini), ve n'è uno (vv. 1429-30) che richiama le riflessioni qui svolte:

... e non verrà taciuto,
cadendo nel silenzio, l'amore che Fedra ebbe per te.

Questa promessa di Artemide al morente Ippolito non va letta come la assicurazione che la sua innocenza verrà portata a conoscenza di tutti, ma come promessa che la sua *aidós* avrà anche questo riconoscimento, di aver provocato un tale amore. Non quindi la memoria di un fatto-che-scagiona, ma il ricordo di un fatto 'glorioso' da cui l'*aidós*, evidentemente, trae più luce²⁹.

²⁹ Un altro indizio in tal senso si trova nei versi con cui il coro, compiangendo Ippolito in partenza per l'esilio, ricorda che con esso finiranno le corse con le bighe, il canto insonne della lira, la confezione di ghirlande per Afrodite e, infine, «la gara nuziale del matrimonio per le fanciulle» (vv. 1140-41). Evidentemente il rifiuto del matrimonio da parte di Ippolito non era stato così inequivocabile da far cessare fin da subito la gara delle fanciulle, privando così la sua *aidós* di uno sfondo prezioso. Nel ricostruire la *techné* di Ippolito, mi sono limitato, per ragioni di economia, a pochi elementi più direttamente riferibili al discorso qui svolto. Fra quelli non sviluppati, ricorderò solo il rifiuto che Ippolito fa della politica (vv. 1013-20), – in linea, certo, con una generale posizione euripidea, ma, prima ancora, con la condizione di portatore di *techné* del suo personaggio. Un altro tema solo indirettamente accennato è quello della 'smisuratezza' della posizione di Ippolito (e di quella, per molti versi vicina, di Fedra): la critica a tale *smisuratezza*, e l'elogio della via di mezzo, è affidata a figure di supporto quali la nutrice (vv. 253-66, 467-78, ecc.) e il coro (v. 785). La specializzazione di Ippolito, finalmente, emergerebbe più chiaramente da un'analoga ricostruzione di quella di Fedra. Come noto, l'*Ippolito* che possediamo è il rifacimento di un'o-

Ho cercato di mostrare, nelle pagine precedenti, la plausibilità di considerare *aidós* e *díke* – prima della loro emergenza Societaria – come Specializzazioni originarie, vale a dire, come esperienze *disegualmente distribuite*, caratterizzate, fin dall'inizio, da un'intensa pulsione *relazionale*.

Rispetto e Giustizia presenterebbero insomma, già fin da subito, un orientamento-verso-l'altro particolarmente intenso, – assente (o inessenziale) invece, secondo il modello, nelle altre *technai*. Lo spettatore/destinatario di *díke* sarebbe stato cioè tenuto non semplicemente a subire l'iniziativa del portatore di giustizia ma, in qualche modo, a reciprocare; lo spettatore di *aidós* avrebbe dovuto concorrere, con reazioni di vario tipo, all'auto-affermazione del suo portatore.

Questa necessità di una controparte, questo porsi normativamente di fronte ad essa, potrebbero spiegare perché *Aidós* e *Díke* vennero scelte/emersero nella nascente Società per diventare, da Specializzazioni originarie, valori di tutti. La loro normatività 'di partenza' le rendeva particolarmente idonee – se assistita da normatività societaria – a diventare virtù condive.

Verrebbe così chiarito il problema della loro effettiva risalenza. In quanto Specializzazioni originarie, *aidós* e *díke* hanno la stessa imprecisabile risalenza di tutte le altre *technai*; in quanto elargizione sopraggiunta di Zeus, esse – come il mito del *Protagora* suggerisce – sono meno risalenti delle altre *technai*. In che modo, e con quanto protagonismo, *aidós* e *díke* (cui va aggiunta Altari-e-statue) abbiano contribuito alla nascente Società, può essere solo congetturato, ma senza assistenza di fonti e, in fondo, senza troppo interesse ai fini del modello.

Nei due capitoli finali analizzerò alcune delle trasformazioni subite dal corpus originario delle *technai* durante la sua incorporazione nella Società; ci si può qui chiedere, anticipata-

monima tragedia, respinta dal pubblico per la troppo intensa connotazione amorosa impressa alla figura di Fedra. In questa seconda versione tale figura risulta (dal punto di vista del presente modello) di determinazione mista: da un lato vi sono ovvi elementi di specializzazione 'amorosa', probabile residuo della prima versione; dall'altro, Fedra sembra sviluppare una traiettoria di *aidós* (Knox parla, un po' riduttivamente, di 'onorabilità'; 1952, pp. 17-18) in parte imitativa di quella di Ippolito, in parte diversa, e direttamente critica nei suoi confronti (vv. 385-87).

mente, se anche *aidós* e *díke* non abbiano subito deformazioni nel corso di tale processo. Credo di sí, e che una delle modificazioni più rilevanti (sempre a livello di congettura) sia forse la seguente: che anch'esse fossero, originariamente, esperienze 'totali' al pari delle *technai* (così che aveva senso mostrarle solo se realmente le si possedeva), e siano diventate, proprio in seguito a questa operazione, valori di superficie. Non solo, cioè, virtù che si potevano apprendere, come sosteneva Democrito per l'*aidós*, ma anche virtù che bastava dichiarare di avere, utilizzando il margine di indistinzione societaria fra possesso reale e professione formale: un margine che arcaici specialisti come Ippolito mostreranno chiaramente di non conoscere, o di non voler praticare³⁰.

³⁰ La distinzione 'esperienza totale / valore-di superficie' non va tuttavia confusa con quella 'sostanziale/formale': anche *aidós* e *díke* come Specializzazioni originarie mostrano intense valenze formali.

I. *Technai e bisogni.*

Se il modello avesse come tema le origini della Società, la sua esposizione potrebbe terminare a questo punto. Il problema da cui ho preso le mosse era invece quello dell'opposizione fra il momento tecnico dell'esperienza e quello politico, e la subordinazione del primo al secondo: perciò la ricostruzione, fin qui proposta, dei termini originari di questa opposizione, e del suo esito finale, va integrata precisando come si è svolta la recezione delle technai nella Società, – vale a dire, come si è realizzato il controllo societario sulle technai.

Il fatto che tale problema non venga segnalato in alcun altro modello delle origini dipende da una serie di presupposti, impliciti ma fermi, sottesi a tali modelli. Il primo è la convinzione che tutto ciò che nella Società esiste e viene utilizzato sia anche di creazione societaria: anche le technai, quindi, sarebbero nate nella Società. Il modello qui proposto distingue nettamente il momento della creazione, pre- o extra-Societario, da quello della utilizzazione/diffusione. Technai, linguaggio, religione, ecc. sono fenomeni pre-Societari cui la Società, emergendo sugli ordini precedenti, si è trovata di fronte: essa non li ha creati, ma utilizzati, sia pure trasformandoli. In tale processo, e solo in esso, consiste il suo 'valore aggiunto', – che pure è mirabile, dovendosi in tale processo formulare e risolvere problemi immensi di generalizzazione e di riproducibilità.

Una seconda differenza piú volte segnalata fra questo e altri modelli, consiste nel diverso significato attribuito a *téchné*. Ignorando gli innumerevoli risvolti non-tecnici di *téchné*, i modelli delle origini non vedono alcuna soluzione di continuità fra l'universo originario delle technai e le technai storiche (a parte la maggiore perfezione e dispiegamento di queste). Solo ridando al fenomeno techné la sua pienezza diventa chiara l'e-

sistenza di *due* universi tecnici, e ci si può fare carico del problema di come si è passati dall'universo originario delle technai al gruppo ristretto delle technai lavoristiche.

Contro la diversità interna che caratterizzava l'universo originario, la nascente Società lottò in vari modi, soprattutto con l'imposizione, a tutti, di Rispetto e Giustizia. Tuttavia, l'imposizione di elementi comuni non era sufficiente: le technai avrebbero continuato a essere sentieri di identità percorsi individualmente. La loro recezione Societaria doveva allora accompagnarsi a un controllo, quantitativo e qualitativo. L'affermazione di Aristotele, secondo cui

la politica stabilisce quali scienze [*epistémai*] sono necessarie nelle città, e quali ciascuno deve apprendere, e fino a che punto¹,

acquista, in questa luce, un significato profondo, richiamando l'ipotesi, piú volte anticipata, che non tutte le technai originarie furono ammesse «nelle città», o meglio, non tutte vi furono ammesse col nome di techné; che questa selezione iniziale portò, oltre alla caduta di molte technai, a una ridefinizione societaria della nozione e del fenomeno².

Anche questa ipotesi si scontra con presupposti impliciti del tipo sopra ricordato. In particolare, in stretto collegamento con la convinzione di una loro origine societaria, vi è la persuasione che le technai *nascano in risposta a bisogni*: non vi è stata forse alcuna riflessione sulle origini che non abbia collegato l'emergenza delle technai al soddisfacimento di preesistenti bisogni.

Della sequenza 'dai bisogni alle technai' il presente modello, revocandone in dubbio la naturalità, intende mostrare il carattere artificiale di paradigma: espressione diretta di quella che ho piú volte sbrigativamente chiamato 'ideologia Societaria'. Nel contestare la sequenza temporale-causale bisogni → technai non penso solo a technai a-tecniche (come il Volare nell'alto dei cieli), o 'superflue' (come la Danza), ma a technai

¹ *Et. Nic.* 1094a28-b2. Aristotele parla qui, in modo generalissimo, di ogni facoltà e competenza tecnica («scienze o *dynaméis*»: a26), dalla fabbricazione di briglie (a11) alla retorica (b3).

² Altro problema è quello della numerosità dei mestieri e delle occupazioni nelle diverse epoche storiche, che attiene alla divisione del lavoro societaria, – non al controllo, da parte della Società, delle Specializzazioni originarie, di cui mi sto occupando.

decisamente 'tecniche', come la medicina o la navigazione. È il loro essere predisposte alla soddisfazione di un bisogno che occorre discutere (beninteso, un bisogno che non sia quello, espressivo, del loro portatore), – la loro pretesa razionalità rispetto a uno scopo societariamente apprezzabile. Mi sembra invece che, della coppia bisogni-technai (ammesso che essi costituiscano una coppia), i bisogni siano la parte 'molle', le technai quella dura; che il paradigma tradizionale 'dai bisogni alle technai' andrebbe riconsiderato e, almeno per il momento delle origini, rovesciato: le technai, come corpus complessivo, *precedono i bisogni*.

Ho parlato di modello o paradigma 'tradizionale', usando l'aggettivo non valutativamente, ma in senso letterale: la sua formulazione risale infatti all'antichità classica. È tradizionale l'affermazione che le technai nacquero nella Società (seppure contraddetta da numerose fonti, quali appunto il mito del *Protagora* e le altre qui considerate); egualmente tradizionale (e assai meno contraddetta della precedente) la persuasione che le technai sono la risposta ai bisogni. Lo stesso mito del *Protagora*, notando che, prima del dono di Prometeo, «l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi» (321c), vede il dono del fuoco e delle technai come risposta a questa situazione di bisogno: è l'evocazione dei bisogni che introduce alle technai.

Il *Protagora* si colloca agli inizi del IV secolo: il paradigma bisogni → technai appare ormai largamente consolidato. Fonti più antiche, collocanti fra il VII e il V secolo, ci permettono di assistere alle fasi finali della sua formazione³. Le analizzeremo nei paragrafi successivi, e constateremo come il legame bisogni-technai non sia sempre stato avvertito come saldo e indiscutibile. Il modo in cui esso fu proposto (questo il motivo conduttore dei paragrafi che seguono) suggerisce che sia stato elaborato per fornire una giustificazione societaria alle technai (quelle ammesse, ovviamente), – legittimate a sussistere nella Società solo perché rispondono a bisogni dell'uomo.

³ Si tratta di cinque passi tutti assai noti. Tre di essi (appartenenti a drammi di Eschilo, Sofocle e Euripide) sono solitamente utilizzati dagli studiosi di problemi delle origini; gli altri due (rispettivamente, del poeta-legislatore Solone, e del retore e filosofo Gorgia) sono invece discussi in altri contesti. Innumerevoli i problemi – anche sociologici – che questi passi presentano: nell'analisi che segue mi limiterò ad esaminarli dal punto di vista (finora mai tenuto presente) del paradigma 'dai bisogni alle technai', e della socializzazione societaria delle technai.

Ho parlato di preoccupazioni giustificative: dimostrarne l'esistenza mi sembra importante, perché esse richiamano un fatto sociologico primario: più che ai ben noti episodi di attacco alle technai, mi riferisco a un (astratto ma cogente) momento-di-Giudizio che, diacronicamente a tutta la Società, valuta la legittimità delle technai a esistere societariamente.

2. *L'esperienza tecnica come «speranze» e «affanni»:
l'elegia solonica «Alle Muse».*

La prima testimonianza è costituita da un lungo passo dell'elegia di Solone tradizionalmente chiamata *Alle Muse*¹. Prima voce poetica ateniese, vissuto in un'epoca di conflitti sociali eccezionalmente acuti, Solone (circa 640-560 a. C.), operò dapprima come arbitro, poi come legislatore, per una loro composizione che, salvaguardando alcuni interessi dei ceti inferiori, assicurasse un più ordinato funzionamento dell'intera compagine statale.

Questa breve presentazione aiuta a meglio chiarire il senso della testimonianza: qualunque sia stata la portata reale delle concessioni soloniane (e la genialità innovativa delle soluzioni da lui proposte), la sua attenzione verso le diverse parti del corpo politico è indicativa di una preoccupazione per il tutto, e di una conoscenza dei suoi fondamentali meccanismi di funzionamento. Tanto più significative appaiono quindi alcune riflessioni che si ricavano dall'analisi di *Alle Muse*.

L'elegia inizia con un'invocazione alle Muse: è una richiesta di felicità, e di buona fama (vv. 1-6). Segue una riflessione sulla ricchezza: Solone la desidera, ma vuole che non sia ingiusta, né procacciata con la violenza e la sopraffazione (vv. 7-8). Violenza e ingiustizia evocano immediatamente la sanzione divina: i versi 9-32 insistono sull'onniscienza e onniveggenza della divinità, che sola conosce il fine di ogni cosa, e ha potere sull'esistenza degli uomini.

¹ Fr. 1 Diehl. Dei 76 versi di tale elegia vengono qui riprodotti e analizzati i vv. 33-70. Assai dibattuta dagli studiosi (da problemi di autenticità e di unitarietà della composizione, a problemi testuali e di interpretazione di singoli punti) la sua lettura consueta è sul versante etico («vero e proprio trattato di teologia e morale»; Masaracchia, 1958, p. 241). L'utilizzazione qui proposta – sul versante socio-antropologico – esonera anche in questo caso dal segnalare sistematicamente le specificità della presente interpretazione.

A questa superiore condizione divina viene contrapposta la condizione umana (vv. 33-36)²:

Questa invece è la mente di noi mortali: valente o dappoco che sia, ciascuno ha una straordinaria opinione di se stesso, prima di subire qualcosa: allora si lamenta; ma fino ad allora a bocca spalancata ci rallegriamo di speranze leggere.

Quali sono queste «speranze leggere» (*koúphai elpídes*)?³ Eccone una prima enumerazione (vv. 37-42):

Chi è stretto da penose malattie,
questo dichiara, che guarirà;
chi è dappoco, crede di essere valente,
e pur avendo aspetto non gradevole, di essere bello;
se qualcuno è senza mezzi, e lo opprime la povertà,
crede che acquirerà certamente grandi ricchezze.

Torneremo fra breve su questi portatori di «speranze leggere», il Malato, l'Inetto, il Brutto, il Senza-mezzi, di così viva salienza antropologica. L'enumerazione prosegue; con una lievissima soluzione di continuità, vengono ora elencate specializzazioni ben riconoscibili (vv. 43-62):

Chi si affanna in un modo, chi in un altro: qualcuno va errando sul mare pescoso, desiderando portarsi a casa nelle navi un qualche guadagno; portato via da terribili venti, senza tenere in alcun riguardo la vita.
Un altro, incidendo la terra ricca di alberi, per un anno è a servizio: ad essi stanno a cuore i ricurvi aratri.

² Ammesso che sia possibile ricondurre l'elegia a un motivo conduttore unico (cfr. negativamente Lattimore, 1947, p. 170), esso potrebbe essere proprio la contrapposizione fra queste due condizioni, più che quello della ricchezza, su cui insistono molti studiosi (ad esempio, Wilamowitz, 1913, pp. 264, 265 e *passim*).

³ Scolorita in Omero e Esiodo, la Speranza era stata da poeti successivi indicata come possibile instestazione di molteplici attività e comportamenti umani. Con Solone essa diventa assai vivida, sia per l'uso del plurale, sia per l'aggiunta dell'attributo *koúphos*, 'leggero', «che richiama l'immagine di uno sciame di immateriali, alate, incantevoli illusioni» (Lattimore, 1947, pp. 175-76). Non solo: il collegamento con l'esperienza tecnica suggerisce di guardare alla Speranza come a qualcosa di più corposo di una semplice esperienza etico-spirituale: come ad una categoria di rapporto con la realtà. È appunto in tale collegamento che un'analisi socio-gnoseologica della speranza potrebbe rivelarsi fruttuosa. Sia essa stessa vera e propria *techné*, o tratto comune a più *technai*, la Speranza costituisce una modalità arcaica di rapportarsi con l'esterno che è insieme affettiva e intellettuale, - conoscenza e pulsione trasformativa. Fa velo a questa immagine, oltre alla nozione 'lavoristica' di *techné*, la concezione razionalistica del 'pensiero' delle origini, la quale ha per lungo tempo privilegiato l'emergenza del *logos*, sottostimando altre categorie (il discorso mitico, la *métis*, ecc.).

Un altro, esperto delle opere di Atena e di Efesto dalle molte *technai*, mette insieme il necessario per vivere usando le mani;
un altro, avendo appreso i doni delle Muse dell'Olimpo, e conoscendo il ritmo della sapienza leggiadra.

Un altro fu reso indovino dal signore Apollo lungisaettante, e conosce il male che da lontano giunge all'uomo, se gli dèi lo accompagnano: ciò che è destino, in ogni caso, né un presagio alato lo allontanerà, né alcun rito.

Altri, possedendo l'opera di Peone dai molti farmaci, sono medici, e neanch'essi raggiungono il loro scopo; spesso da piccolo male nasce grande dolore, e nessuno potrebbe scioglierlo, sia pur dando farmaci lenitori;
un altro invece, malamente sconvolto da terribili morbi, egli rende subito sano, toccandolo con le mani.

Di questa elencazione di *technai*: navigazione, agricoltura, tessitura (Atena) e metallurgia (Efesto), poesia, divinazione, medicina, colpisce immediatamente (e vi torneremo) la scarsa 'tecnicità' con cui vengono descritte; il fatto che il motivo del guadagno non costituisca che un semplice spunto; l'esplicita negazione di una razionalità-rispetto-allo-scopo. Anche queste *technai* non sono che «speranze leggere» e «affanni». Ed ecco la conclusione (vv. 63-70):

È la Moira che porta ai mortali il male e il bene:
i doni degli dèi immortali non sono evitabili.
In ogni azione vi è un pericolo, e nessuno sa all'inizio di un'attività, come andrà a finire;
ma chi tenta di agire bene, senza prevederlo piomba in una grande e dura confusione [*áie*];
a chi agisce male, un dio dona su ogni cosa una sorte felice, soluzione dell'imprudenza...

Se consideriamo il passo qui riportato alla luce del paradigma tradizionale 'dai bisogni alle *technai*', dobbiamo concludere che di esso non vi è traccia: si parla di *technai*, ma non dei bisogni che esse dovrebbero soddisfare, - non diciamo collettivi, ma nemmeno generali; le *technai* sono, al più, la risposta a bisogni/pulsioni dei rispettivi portatori. Si pensi per contrasto al peso che considerazioni di bisogno avranno nel mito del *Protagora*, dove le *technai* saranno nel contempo indispensabili, per il fatto di costituire la risposta a bisogni primari, e insufficienti, per il fatto di lasciare scoperto un altro fondamentale bisogno, quello di integrarsi in una comunità societaria.

Questa diversa salienza della nozione di bisogno ha risvolti generalissimi per il problema del posto delle *technai* nella Società. Nel IV secolo (non solo nella costruzione platonica) le *technai* appariranno, seppure imbrigliate e sottoposte a incessante controllo, elemento centrale e irrinunciabile dell'edificio societario; due secoli prima un poeta legislatore, esperto dei meccanismi della Società, può ancora raccoglierle sotto l'intestazione – politicamente distaccata e irrilevante – dei sogni e delle illusioni degli uomini. Assente ogni collegamento con i bisogni, l'esperienza tecnica appare a Solone, più che indispensabile, inevitabile, visto che «questa è la mente di noi mortali» (v. 33). In altri termini, parrebbe che nella Grecia arcaica le *technai* costituissero un problema per il quale non era ancora universalmente disponibile una risposta che valesse insieme a giustificarle e a controllarle. Una fusione perfetta di giustificazione e controllo, come vedremo, si avrà solo con Eschilo.

Il silenzio sulle *technai* di Solone-come-politico fa riflettere, – tanto più confrontato con la sua posizione personale che è di profondo coinvolgimento: anche Solone partecipa al generale affannarsi e inseguire speranze leggere che caratterizza la condizione umana⁴. Ciò si desume non solo dall'uso della prima persona plurale («la mente di noi mortali», v. 33; «ci ralleghiamo di speranze leggere», v. 36), ma anche da altre testimonianze e considerazioni. Secondo notizie raccolte da Plutarco, Solone esercitò la mercatura, che voleva dire pratica della navigazione, e costante, duratura esperienza di vita⁵. Oltre a

⁴ Così, per esempio, Maddalena, 1943, pp. 7, 12; Lattimore, 1947, p. 177. Altri studiosi negano invece che Solone si senta personalmente coinvolto. Così Masaracchia vede in questi versi l'eco di una posizione aristocratica di disapprovazione e incomprensione per «quell'esuberante fiorire di iniziative volte al guadagno, che sconvolsero i lineamenti tranquilli e sereni dell'antico sistema di vita e che causarono il crollo della potenza economica dell'antica aristocrazia» (1958, pp. 232-33). Vorrei richiamare la necessità di non confondere iniziative rivolte al guadagno e *technai*, e di non qualificare queste ultime in termini di classi, cui le *technai* sono per lungo tempo trasversali.

⁵ La riduzione di mercatura/navigazione a iniziative rivolte al guadagno – implicita nella letteratura critica – andrebbe riconsiderata. Significativa l'oscillazione circa i reali obiettivi di Solone evidente in Plutarco: Solone si diede ancora giovane alla mercatura, ma «alcuni dicono che viaggiasse più per acquistare esperienza e conoscenza che per lucro. Era infatti, tutti lo riconoscono, avido di sapere...» (Solone 2.1-2). «A quei tempi [...] il commercio era addirittura stimato, perché metteva a contatto con popolazioni straniere, favoriva il sorgere di amicizie con sovrani e rendeva esperti di molte cose» (2.6). (Naturalmente, può

ciò, Solone era anche poeta: come già si è detto per Teognide, pur in presenza di altre caratterizzazioni, la pratica della poesia non può venire considerata attività marginale, priva di implicazioni significative per l'espressione della propria identità⁶.

Personalmente coinvolto nell'esperienza tecnica, Solone non ignorava, naturalmente, il problema politico delle *technai*. Vi è forse nella sua posizione una sapienza maggiore di quella che sono andato sin qui mostrando: il ricomprendere le *technai* sotto l'intestazione delle Speranze e degli affanni potrebbe essere un mezzo per diminuire la pressione societaria su di esse (dichiarate in qualche modo 'incapaci di intendere'), – senza rinunciare, in effetti, ad alcun controllo. Solone attiverebbe così in modo massiccio quei circuiti di trasferimento delle *technai* originarie alle caselle dell'etica e della devianza morale-intellettuale, che ho spesso suggerito. Ma qui, analizzando la formazione del paradigma bisogni → *technai*, è interessante notare come la rappresentazione di Solone colga una condizione, che ipotizzo originaria, di *technai* operanti a monte dei bisogni.

La testimonianza di Solone diventa ancora più interessante (e confermativa di altre parti del modello) quando scendiamo a considerare il contenuto 'tecnico' in senso stretto delle singole *technai*, – e la nozione di *technè* qui usata consente di riconoscere come tali anche quelle comprese nella prima enumerazione (vv. 37-42): il Malato, l'Inetto, il Brutto, il Senza-mezzi. Proprio qui, dove si sarebbe forse potuta prevedere una

anche esservi l'esigenza di Plutarco di 'nobilitare' il proprio oggetto. Sul punto, cfr. Manfredini e Piccirilli, 1977, pp. 118-20). Che questa pratica abbia comunque avuto per Solone un senso profondo e caratterizzante, mi sembra testimoniato anche da questa osservazione: «Pensano dunque che la prodigalità e sensualità nel suo modo di vita, e il ragionar dei piaceri nelle sue poesie in modo grossolano più che da sapiente, siano derivati a Solone dalla vita del mercante; la quale, presentando molti e gravi pericoli, richiede in compenso soddisfazioni e godimenti» (Sol. 3.1).

⁶ La testimonianza di Plutarco in proposito è riduttiva: «Alla poesia sembra che Solone da principio si dedicasse senza un proposito serio, soltanto per svago e personale diletto nei momenti d'ozio; in seguito mise in versi anche precetti filosofici, e vi intrecciò molti pensieri politici, non a scopo di esposizione e di ricordo, ma perché contenevano giustificazione del suo operato, e talvolta esortazioni, ammonimenti e rimproveri agli Ateniesi. Alcuni dicono che si accinse a mettere in versi epici anche le sue leggi...» (Sol. 3.4-5). Il problema non è se Solone fosse un poeta professionista, né se fosse un grande poeta, ma se (nel VII secolo) fosse possibile scegliersi la poesia come hobby, o strumentalmente, senza alcun riscontro in dati di personalità e di identità profonda.

sfumatura di aristocratico disdegno, Solone appare coinvolto anche formalmente in prima persona, a conferma del fatto che la sua elencazione non ha per oggetto modalità etico-politiche riproducibili (sulle quali non sarebbe forse possibile trovarlo così compartecipe), ma irriproducibili *tipi antropologici* di cui egli, simpateticamente, avvertiva la permanenza persino in una Società già molto avanzata come quella del suo tempo. Che ci sia ora possibile configurare con esattezza *technai/dynamis* puntualmente corrispondenti a questi tipi, poco importa; è invece certo che, nella rappresentazione di Solone, esse sono – proprio come abbiamo visto per le *technai* e le *dynamis* – caratterizzazioni profonde, che connotano i loro portatori in modo incancellabile: non a caso Solone considera illusione il tentativo, o la speranza, che questi ‘caratteristi’ avrebbero, di uscire dalla propria condizione⁷.

A conclusioni assai simili si arriva analizzando la seconda enumerazione, quella intitolata agli «affanni» (vv. 43 sgg.). Qui le esperienze elencate sono di *technai* storicamente riconosciute, ma il modo con cui sono descritte, assai poco ‘tecnico’⁸, riecheggia invece la nozione originaria di *techne* come sentiero di identità. Il navigante non viene colto nelle fasi di governo della nave, e nelle relative manovre: l’immagine proposta è quella di uno che, avendo in cuore una grande speranza acquisitiva, viene sbattuto qua e là da venti incontrollabili sul mare ricco di pesci. L’aratore incide la terra e sta a servizio da un anno all’altro, – ma la connotazione più profonda di questo ‘tipo’ mi sembra, anche qui, d’ordine affettivo: sono coloro «cui stanno a cuore i ricurvi aratri»⁹. L’affettività entra nella descrizione non semplicemente come valutazione aggiuntiva, ma come determinazione essenziale della *techne*: Solone avverte che esse non sono professioni fra le quali si può scegliere; che il legame fra la *techne* e il suo portatore è necessario, per-

⁷ Sarebbe riduttivo ricondurre questo atteggiamento a una posizione politica conservatrice da parte di Solone, – che fu, tra l’altro, l’artefice consapevole di mutamenti sociali assai significativi nella sua polis, e proprio in materia di stratificazione e mobilità sociale.

⁸ Quella di Solone è una «prospettiva ancora a-technica» (*noch untechnischen Denkweise*): così Heinemann, 1961, p. 135, in un contributo fondamentale ma ispirato a una nozione esclusivamente ‘tecnica’ di *techne*.

⁹ *Mélein*: stare a cuore, importare, essere oggetto di cura. Il verbo esprime la compresenza di un’adesione personale, e di una necessità oggettiva di fare fronte a un compito.

ché naturale, e non scioglibile. Riappare qui l’immagine, su cui ho spesso insistito, della *techne* come ineludibile esperienza totale.

Le ultime due *technai* di questa enumerazione (divinazione e medicina) portano in piena luce un motivo già implicito nell’affettività con cui erano descritte le precedenti: l’impossibilità di ricondurre le *technai* alla sequenza mezzi → fini, vale a dire, l’impossibilità di istituire un rapporto sicuro fra le *technai*, da un lato, e i risultati che esse dovrebbero raggiungere, dall’altro. La divinazione, e le attività di carattere preservatore e apotropaico che l’accompagnano, nulla possono contro il destino; la medicina è incapace di procurare con sicurezza la guarigione, e le sfugge il *se* e il *perché* tanto dei successi quanto degli insuccessi.

Queste considerazioni vengono generalizzate nell’ultima parte del passo sopra riportato: «nessuno sa, all’inizio di un’attività, come andrà a finire»; la «grande e dura confusione [*áte*]» attende chi si è sforzato di agire secondo un procedimento corretto e, viceversa, un buon risultato finisce per rappresentare l’imprevista «soluzione dell’imprudenza».

Questa radicale negazione del rapporto mezzi-fini è significativa per più aspetti. Anzitutto, applicata alle *technai*, rende definitivamente implausibile il legame fra le *technai* e i bisogni che esse dovrebbero soddisfare¹⁰. Senza insistere oltre su questo aspetto, vorrei richiamarne un secondo per il quale al lettore era stata a suo tempo promessa un’integrazione di istruttoria (cap. VII, § 4): il tema della razionalità delle *technai*. È questa razionalità che Solone sta esplicitamente negando: dire che successo e insuccesso non hanno nulla a che fare con l’eventuale perizia tecnica¹¹ significa infatti affermare che le *technai* non posseggono razionalità-rispetto-allo-scopo.

L’affettività con cui le *technai* sono descritte si precisa al-

¹⁰ È dunque una posizione assai più generale di quella riconosciutavi, per esempio, da Allen (1949, pp. 56-58), che vi vede la negazione (anti-esiodea) che il lavoro di per sé assicuri il successo. A parte ciò, la categoria generale di ‘lavoro’ è estranea alla seconda enumerazione (vv. 43-62), per non parlare della prima (vv. 37-42), ed è probabilmente ostica anche all’uni-direzionalità agricola di Esiodo.

¹¹ Il problema, infatti, è più generale di quello di essere un buono o un cattivo medico. Così anche Müller, 1956, p. 13.

lora in tutte le sue implicazioni. 'Dono divino' in senso pieno (vv. 49, 51, 53, 55, 63-64), le technai sono incapaci di operare alcunché senza l'assistenza divina, comunque imprevedibile. Al fondo di ogni comportamento tecnico può esservi *áte*: confusione che coinvolge insieme sfera emotiva e sfera razionale; disfatta personale connotata anche epistemologicamente. Ancora lontanissima l'immagine di techne che si affermerà pochi secoli dopo (= la techne come erogazione di energia psico-fisica razionalmente controllata), – filtra attraverso Solone una concezione arcaica: sono attività che paiono svolte in modo trasognato, «a bocca spalancata», dice letteralmente il poeta¹². Hanno la stessa razionalità delle speranze e degli affanni.

La non-razionalità delle technai, finalmente, connota anche il loro corpus complessivo, che appare al lettore (questo l'effetto delle due enumerazioni) frammentario e infinitamente eterogeneo. Ciò discende non solo dallo stile 'enumerativo' usato dal poeta, ma soprattutto dal fatto che le singole Specializzazioni vengono illustrate dal punto di vista dei loro portatori, – senza alcuna preoccupazione di far balenare una figura di consumatore/utente, che potrebbe ricondurre le diverse technai ad un'unità apprezzabile dal punto di vista societario. Assente ogni menzione di bisogni 'ufficiali', resta al lettore un'impressione di invincibile Diversità¹³. Solone certo sapeva bene che «è la politica che stabilisce quali scienze sono necessarie nelle città», e di questa prerogativa del politico fece largo uso (come appare da Plutarco, *Solone* 22); ma in questa elegia

¹² *Cháskontes*, v. 36. *Cháskeo*, «splendido termine della commedia, può denotare sia le mascelle cascanti della semplice, fatua mancanza di comprensione, sia la smorfia di affettato sorriso del desiderio amoroso illecito. Solone sembra fondere i due significati, e cioè, l'attaccamento che proviamo per le nostre attraenti, fugaci fantasie è come l'idiozia di coloro che sono resi ciechi dall'amore» (Latimore, 1947, p. 176).

¹³ È stato più volte segnalato, negativamente, «lo stile aridamente enumerativo» (Masaracchia, 1958, p. 233) proprio dell'elegia arcaica, cui si attiene Solone. Cfr. già Wilamowitz: «Disporre i pensieri, governare le antitesi, ottenere una simmetria fra le parti corrispondenti, non era certo la lingua a impedirlo; mancava invece una formazione logico-dialettica» (1913, p. 258). È indubbio tuttavia che gli effetti di frammentarietà e dispersione così ottenuti sono assai suggestivi. «Questo pittore non ha saputo cavarsela altrimenti, che lasciando apparire le diverse figure sullo stesso piano, mentre egli la pensa stando a profondità diverse nello spazio» (*ibid.*): la bella e tuttavia limitativa immagine del Wilamowitz induce a chiedersi se, in riferimento a esperienze arcaiche, non sia proprio questa la modalità descrittiva più idonea.

rivolta a se stesso, il suo atteggiamento verso le technai appare simpatetico-descrittivo: la tensione normativa si è esaurita nella loro de-responsabilizzazione.

A cavallo fra il VII e il VI secolo, in conclusione, il paradigma 'dai bisogni alle technai' è ancora controverso, o comunque in via di formazione; più in generale, la socializzazione societaria delle technai sembra ancora in cerca di strumenti teorici definitivi.

Si deve tuttavia riconoscere che, proprio nel passo ora analizzato, sono già presenti accenni a quello che diventerà il paradigma tradizionale. Non è senza significato, in particolare, che la prima enumerazione, del Brutto, dell'Inetto, ecc. che non sarà mai possibile ricollegare a bisogni Societari, sia anche formalmente staccata dalla seconda, comprendente solo technai societariamente riconosciute, che sarebbe poi stato agevole ricollegare stabilmente a un corpus di bisogni socialmente legittimi. Se Solone non effettua alcun collegamento fra bisogni collettivi e technai, la sua stessa enucleazione di technai societariamente utili consentirà questa saldatura.

3. *Razionalità e risposta ai bisogni come pegno di conciliazione fra technai e Società: la proposta di Eschilo.*

A poco più di un secolo dall'elegia di Solone, una fonte assai importante testimonia che la saldatura bisogni-technai è ormai avvenuta, e che l'integrazione Societaria delle technai ha trovato, per esprimersi, schemi teorici che diventeranno in buona parte definitivi. Si tratta di un lungo passo tratto dal *Prometeo legato* di Eschilo¹, quel dramma, come si ricorderà, per opera del quale la figura di Prometeo si è arricchita nella storia del pensiero e dell'azione umani, di tanta suggestione. Il passo che qui interessa appartiene a una scena centrale della tragedia: incatenato da Zeus a uno sconsolato picco del Caucaso, in punizione del suo eccessivo favore per gli uomini, Pro-

¹ È la notissima descrizione dei doni di Prometeo, che Eschilo fa pronunciare allo stesso titano (vv. 442-506). Nel testo, riporterò solo i più significativi ai fini della presente analisi che, ricordo, è circoscritta alla formazione del paradigma 'dai bisogni alle technai', e alla socializzazione societaria di queste. La data del *Prometeo* viene variamente collocata entro il secondo quarto del V secolo.

meteo racconta alle compassionevoli figlie di Oceano, che sono accorse a compiangerlo, i suoi doni. Prima di analizzare tale racconto, è bene tuttavia richiamare brevemente i termini di fondo del dramma.

Si è già accennato alle innumerevoli letture della figura di Prometeo: campione della libertà umana, della rivolta contro il dispotismo, del progresso (cap. III, § 1). Molte di queste letture, più decisamente politiche, hanno identificato, nei vari personaggi del dramma, ceti e gruppi presenti nella società in cui viveva Eschilo. Prometeo, secondo alcuni, avrebbe simboleggiato la componente popolare, democratica, in opposizione alla componente aristocratica impersonata da Zeus. Secondo altre interpretazioni, invece, Zeus simboleggerebbe la tirannia, – Prometeo, l'opposizione politica ad essa. In ogni caso, il *Prometeo* viene letto come uno schermo su cui si proietterebbe la dialettica di regimi politici concreti fra loro contrapposti².

Anche in questo caso, non mi propongo di discutere se Eschilo abbia effettivamente voluto cogliere, in questo dramma, aspetti della vita politico-costituzionale (o magari partitica) del suo tempo; e, in caso affermativo, come abbia distribuito le parti. Che in ogni opera vi siano allusioni a fatti, gruppi, e anche personaggi, contemporanei, mi sembra indubbio. Altrettanto indubbio tuttavia, nel caso di Eschilo, che la trasfigurazione simbolica da lui effettuata non si sia arrestata qui. I suoi drammi hanno costantemente ad oggetto essenziali (e, in

² La lettura di Prometeo come esponente delle classi popolari, del ceto artigianale, dei gruppi intellettuali portatori del nuovo pensiero scientifico è condotta, ad esempio, da Thomson (1941, cap. xvii), Farrington (1946, cap. 6, specialmente pp. 58-66), e, nel modo più sistematico, da Longo (1961-62); Zeus, viceversa, rappresenterebbe la classe aristocratica, l'oligarchia, la tirannide. Podlecki riprende invece la tesi che il *Prometeo* sia «una requisitoria contro la tirannide» (1966, p. 108 e *passim*), – senza insistere in una decodificazione precisa della figura di Prometeo, in cui potevano identificarsi tutte le correnti anti-tiranniche (vuoi democratiche, vuoi aristocratiche) del v secolo. Più sfumato Ritoók, 1981, che vede nel dramma un recupero della soloniana mediazione fra tirannide e anarchia. Assai stimolante la lettura del Cerri (1975, p. 38 e *passim*) che nel rovesciamento violento, da parte di Zeus, dell'ordine prometeico, vede l'instaurarsi della tirannide che, facendo leva sul popolo, rovescia il precedente regime aristocratico. Come preciso subito dopo nel testo, la lettura da me proposta non è in chiave politica; mi sembra tuttavia importante che, a fianco della sua lettura, Cerri giunga a segnalare elementi di convergenza fra ordine aristocratico ed esperienza delle *technai* (pp. 138-39 e *passim*), – su cui ho più volte insistito, seppure su altre basi.

qualche modo, a-temporali) nodi societari, che vanno al di là di singoli accadimenti storici; sono vere e proprie 'istruttorie' di problemi sociologici di base, che la letteratura critica su Eschilo ha del resto, in altri casi, cercato di far emergere.

Anche nel *Prometeo*, a parte le allusioni storiche, possono essere individuate preoccupazioni sociologiche di fondo. Esse consistono nel problema di inquadrare e dare una soluzione (a livello di coscienza, se non di struttura) ad un tormentato conflitto di cui Eschilo avvertiva l'urgenza, e la gravità, nella Società del suo tempo.

Il conflitto cui mi riferisco è, ancora una volta, quello che oppone le *technai* alla Società civile: le prime, impersonate da Prometeo, la seconda da Zeus. Una lettura siffatta non giungerà inattesa al lettore di questo libro: ho insistito più volte, nei capitoli precedenti, su Prometeo come rappresentante dell'ordine originario delle *technai*, – e su Zeus come rappresentante della pulsione politica che, attraverso l'istituzione della Società, soppianta l'ordine Technico delle origini³. Questo schema interpretativo, costruito sulla base di altre fonti, si confà assai bene anche al *Prometeo* di Eschilo: poche altre testimonianze dell'antichità ci mostrano, con la stessa drammatica intensità, la contrapposizione di fondo fra queste due esperienze (e confortano maggiormente il modello qui proposto). Prometeo (e così Efesto, e le figlie di Oceano) non è né democratico né aristocratico, bensì pre-Politico; e Zeus, a sua volta, non gli si contrappone in nome di una specifica parte politica, non è il tiranno che opprime la sua controparte, demo-

³ La lettura qui proposta è l'unica, mi sembra, a dar ragione dell'insistenza con cui Eschilo sottolinea la *novità* dell'ordine imposto da Zeus, e la maggiore risalenza dell'ordine prometeico. Ho segnalato più volte, nei capitoli precedenti, le risonanze di questa precedenza delle *technai* rispetto alla Società. Il fatto che non sia Prometeo a ribellarsi a Zeus, ma Zeus a soppiantare Prometeo, è ben colto da Cerri (1975, pp. 35 sgg.), che vi vede una conferma della propria tesi, secondo cui Prometeo è l'ordine aristocratico soppiantato dal tiranno-Zeus. «La figura di Zeus tiranno, distruttore di un precedente ordine divino, ricordava automaticamente agli Ateniesi del v secolo a. C. la storia di Pisistrato, portato al potere dal *demos* in odio all'aristocrazia, episodio ormai vecchio di un secolo, ma sempre presente alla loro memoria grazie alle celebri composizioni di Solone» (p. 41). Ma non è sproporzionata l'insistenza di Eschilo sulla contrapposizione fra vecchio e nuovo regime, per richiamare un episodio «ormai vecchio di un secolo»? Essa si spiega invece bene come riepilogativa della assai più importante contrapposizione sequenziale *technai* → Società.

cratica o aristocratica che sia: è l'esperienza politica colta nei suoi risvolti normativi, – è la Società *tout court*⁴.

Se questo è il nodo sociologico colto da Eschilo, le linee di fondo della soluzione da lui proposta passano attraverso una sostanziale *conciliazione* fra *technai* e Società politica. Schierato dalla parte della Città, Eschilo è profondamente persuaso dei principî di Giustizia e Partecipazione intrinseci ai meccanismi della riproducibilità societaria. Di tale Società fa intimamente parte anche la religione; l'accettazione di fondo che, nel *Prometeo*, Eschilo fa dell'azione di Zeus (che pure determina dolori e ingiustizie sul piano individuale) è in funzione del realizzarsi di un ordine superiore, che ha come riferimento non già la religione, ma il cosmo societario.

Su questo punto vorrei insistere. Nel *Prometeo* la figura di Zeus (e non solo per bocca di Prometeo da lui vessato) subisce tale denigrazione da essere stata definita «non eschilea», vale a dire, incompatibile con la *pietas* religiosa dimostrata da Eschilo in ogni altra opera a noi nota. Risposta frequente a questa preoccupazione teologica è che i due drammi della trilogia andati perduti rovesciassero totalmente un ritratto così negativo: la riconciliazione fra Zeus e Prometeo si inquadrerebbe appunto in questo riabilitante contesto⁵.

Io credo, viceversa, che l'eventuale traiettoria fatta seguire a Zeus nella trilogia non obbedisca a preoccupazioni religiose, ma politico-sociologiche. La 'denigrazione' che Eschilo fa di Zeus è una sofferta constatazione delle violenze commesse nel corso della 'accumulazione primitiva' che portò all'instaurarsi della Società; corrispondentemente, la 'accettazione' eschilea di Zeus, anch'essa priva di sapore religioso, è il riconoscimento di un ordine che finisce, malgrado tutto, per produrre superiore giustizia. Siamo dunque in un'ottica molto vicina a quella richiamata nel frammento di Pindaro sul «*nómos* signore di tutti», che, attraverso violenza, produce giustizia (cfr. p. 389).

⁴ Cfr., assai bene, la Chirassi-Colombo: «Conficcando in basso i Titanes, Zeus allontana, senza tuttavia cancellarla, la modalità piú antica, sostanzialmente antitetica dei *próteroi theói* [prime divinità] (dove antichità = diversità), che rappresenta il tipo piú eccessivo, smodato, acosmico di comportamento» (1975, pp. 256-57).

⁵ Per ragioni diverse, questa riconciliazione riesce ostica a ricostruzioni liberarie della figura di Prometeo. Per un esempio significativo cfr. Thomson, 1941, p. 301.

Anche per Eschilo, nonostante violenze e sopraffazioni esercitate nei confronti di esponenti dell'ordine arcaico, la Società politica, impersonata da Zeus, è produttrice di giustizia⁶.

La leale adesione alla Società non cancella in Eschilo la fedeltà alle *technai*. La lettura del *Prometeo* rivela nel suo autore un appassionato attaccamento all'esperienza delle *technai*, agli infiniti richiami di suggestione e di oscura pregnanza che la sfera tecnica, pur fatta segno a ostilità, amputazioni e ridefinizioni, continuava a presentare per chi coltivasse, accanto all'identità civica, anche quella di portatore di *techné*. Così avvenne per Eschilo, poeta aristocratico. Una positiva ragione, un sicuro senso storico, conducevano alla scelta della Città; la fedeltà alla propria identità profonda rafforzava l'attaccamento agli ordini arcaici. La soluzione conciliativa fra le due sfere suggerita da Eschilo non si esprime solo nell'appassionata solidarietà verso Prometeo, ma in un appoggio entusiastico alle *technai*, sia pure – è vero – ridefinite in chiave societaria⁷.

Veniamo ora al passo in cui Prometeo illustra i doni elargiti agli uomini (vv. 442-58):

... udite piuttosto
le miserie degli uomini, e come, se prima erano infantili,
io li resi coscienti, e padroni della propria mente.

⁶ Anche la Chirassi-Colombo tende a generalizzare il valore 'politico' della figura di Zeus: «... tenendo presente il valore che la religione in questa prospettiva assume, in rapporto stretto con ogni aspetto della cultura, potremo dire che il politeismo di Zeus si plasma nella misura in cui la prassi culturale lo richiede in un interscambio che ignora la dialettica tra sacro e profano intesa come differenza sostanziale, ma in cui il cosiddetto sacro nella proiezione mitica e rituale serve come criterio classificatorio dell'organizzazione 'politica'» (1975, p. 276). E ancora: «Il cosmo di cui Zeus diventa signore si presenta come il cosmo del *nómos* secondo un'equazione riassunta nel celebre, volutamente ambiguo verso pindarico che indica nella "legge signore di tutto" la norma che una volta "scelta" può valere, anzi deve valere, per sempre, *miticamente*, ed è perciò invalicabile, al di là di ogni investimento etico» (pp. 276-77).

⁷ L'appoggio dato da Eschilo alle *technai* passa anche attraverso la selezione dei motivi della vicenda di Prometeo. Per esempio, in Esiodo (l'altra grande fonte su tali vicende) non vi è traccia del fatto che, nella lotta fra Zeus e i Titani, esponenti dell'ordine arcaico, Prometeo abbia parteggiato per Zeus. Secondo Solmsen, tale elemento fu introdotto da Eschilo per «il desiderio di aggiungere l'addebito di ingratitudine alle altre accuse scagliate contro Zeus» (1949, p. 138; cfr. anche p. 130). Io credo invece che, se l'ordine olimpico istituito da Zeus simboleggia la Società, l'innovazione di Eschilo risponda al desiderio di mostrare un contributo attivo di Prometeo al costituirsi di tale ordine (la Società si costituisce anche grazie alle *technai*...)

E parlerò, non per biasimo alcuno verso gli uomini, ma per mostrarvi la benevolenza dei miei doni. Essi, agli inizi, pur vedendo, vedevano inutilmente; udendo, non udivano, ma simili a forme di sogni, la lunga vita mescolavano tutta a caso, e non avevano dimore di mattoni esposte al sole, né arte del legno: vivevano in caverne, come formiche più leggere del vento, nei recessi di antri tenebrosi. E non avevano alcun presagio sicuro dell'inverno, né della primavera che porta i fiori, né dell'estate ricca di frutti, ma agivano in tutto senza discernimento, finché io additai loro il sorgere e il tramonto degli astri, tanto ardui a stabilire...

Dopo l'arte delle costruzioni, e l'astronomia, l'enumerazione di Prometeo prosegue: vengono ricordate la scienza dei numeri, l'alfabeto, l'addomesticamento degli animali, la navigazione (vv. 459-68). Infine, dopo una breve interruzione da parte delle Oceanine, dettata da evidenti ragioni di economia scenica, Prometeo riprende il suo racconto (vv. 477-84):

Ancora di più ti meravigliarai ascoltando il resto, quali technai e quali vie di scampo escogitai. E questo il più grande: se alcuno cadeva ammalato non vi era alcun rimedio, né in cibo, né in unguenti, o in bevande, ma per mancanza di farmaci inaridivano, prima che io mostrassi loro misture di salutari medicamenti, capaci di respingere tutti i morbi...

E ancora altre technai: interpretazione dei sogni, dei presagi, dei voli degli uccelli, dello stato delle interiora delle vittime sacrificali, dei movimenti della fiamma, – altrettante espressioni dell'arte divinatoria, cui Eschilo dedica minuziosa attenzione (vv. 484-99). Finalmente, con la scoperta dei metalli, il racconto di Prometeo giunge alla conclusione (vv. 500-6):

... e le cose utili [*ophelémata*]
celate agli uomini dentro la terra
– rame, ferro, argento, oro – chi mai
potrebbe dire di averle portate alla luce prima di me?
nessuno, io credo, che non intenda ciarlare a vuoto.
Per dirla in breve, insomma, sappi:
tutte le technai agli uomini vengono da Prometeo.

Col *Prometeo*, il paradigma sopra delineato ('dai bisogni alle technai') trova un definitivo assestamento. Esso si esprime at-

traverso una determinazione temporale-causale, che contrappone una condizione negativa precedente (= il bisogno), ad una condizione successiva, resa positiva dalla *techné* stessa. *Prima*, gli uomini non conoscevano case ed erano costretti a ripararsi in antri tenebrosi; *prima*, la loro vita si stendeva in modo confuso, senza ordine interno; *prima*, non conoscevano il ciclo delle stagioni; *prima*, si ammalavano e morivano senza cure. Completamente assente dal passo di Solone sopra considerato, tale schema è invece essenziale all'enumerazione eschilea. Non a caso, tre di queste determinazioni temporale-causali figurano all'inizio dell'intera enumerazione, quasi a insinuare nell'ascoltatore una chiave di lettura generale: che le technai – tutte le technai – giungono come sollievo di una condizione negativa; sono cioè, esplicitamente, la risposta ai bisogni (e nel soddisfare tali bisogni trovano la loro legittimazione)⁸.

Non solo: i bisogni e le technai elencate sono tutti ufficialmente riconosciuti: non vi è traccia del Brutto, o dell'Inetto, che figuravano ancora fra gli Specialisti ricordati da Solone. Nell'elenco di technai che ne risulta potrebbe interamente riconoscersi la moderna antropologia delle origini, – con qualche imbarazzo per la dovizia con cui è articolata l'arte della divinazione (ben 15 versi). Anche questa dovizia è tuttavia spiegabile: istituendo un rapporto fra Società civile e sfere extraterrene, la divinazione soddisfa bisogni integrativi, vale a dire, bisogni squisitamente collettivi.

Si tratti di bisogni individuali, o di bisogni dell'umano consorzio, le technai si ridefiniscono proprio attraverso la capacità di soddisfarli. Tale subordinazione ai bisogni conferisce al corpus delle technai una connotazione sistemica che ne tempera radicalmente la diversità: esse vengono ricondotte ad unità sulla base della loro rispondenza a bisogni omologati⁹. L'invincibile eterogeneità che caratterizzava l'enumerazione soloniana è scomparsa: non per effetto, io credo, di un più maturo schema logico-espositivo, ma per rispondere a una preoccupazione

⁸ Notando giustamente questa insistenza sui bisogni, Conacher la segnala tuttavia come caratteristica comune degli antichi resoconti evolutivi della civiltà (1977, pp. 190-91); i paragrafi su Solone e Sofocle consentono di rettificare tale affermazione.

⁹ Anche l'asserita derivazione di tutte le technai da un solo scopritore («tutte le technai all'uomo vengono da Prometeo», v. 506) concorre all'affermazione di una coerenza interna al corpus delle technai.

più complessa: assicurare i destinatari/utenti, mostrando che la Diversità originaria è ormai spenta; e, nel contempo, proteggere le *technai* dalle incertezze e dalle ostilità connesse alla loro mai conclusa recezione societaria.

Vi è ancora un aspetto da segnalare, nella soluzione proposta da Eschilo al problema di un'integrazione societaria delle *technai*: l'affermazione della loro razionalità. Già il modo in cui viene introdotta l'enumerazione delle *technai* è significativo: gli uomini, che *prima* erano «infantili», vengono resi «coscienti e padroni della propria mente», essi che (vv. 447-50)

... pur vedendo, vedevano inutilmente;
udendo, non udivano, ma simili
a forme di sogni, la lunga vita
mescolavano tutta a caso...

L'immagine delle *technai* come strumenti cognitivi, che portano luce in un mondo altrimenti confuso, non si esaurisce in questa bellissima dichiarazione iniziale: le notazioni sulla razionalità delle *technai* continuano incessanti per tutto il passo. Già i verbi con cui Prometeo descrive la propria azione sono eloquenti: *mostrai, scoprii, escogitai, disposi in bell'ordine, distinsi, spiegai, resi chiari, indirizzai*; emerge, dal loro insieme, un saldissimo schema pedagogico-cognitivo¹⁰. Ma anche altre parti del discorso, oltre al verbo, cooperano a tale schema: sostantivi (*presagio, discernimento, escogitazione/espedito, memoria*); aggettivi (*sicuro, difficili da stabilire, difficile da riconoscere, ciechi*); avverbi (*esattamente*)¹¹. È una concentrazione

¹⁰ *Édeixa*, vv. 458, 482; *exéuron*, vv. 460, 469, 503; *emesámen*, v. 477; *estóichisa*, v. 484; *kákrina*, v. 485; *egnórisa*, v. 487; *diórisa*, v. 489; *hódosa*, v. 498; cui si aggiunge il conclusivo *máthe*, 'sappi', del v. 505.

¹¹ *Télemar*, v. 454; *kledónas*, v. 486; *gnómes*, v. 456; *sóphisma*, vv. 459, 470; *mnémen*, v. 461; *bébaion*, v. 456; *dyskritous*, vv. 458, 486; *dysiékemarton*, v. 497; *epárgema*, v. 499; *skeithrós*, v. 488. La consapevolezza gnoseologica del linguaggio del Prometeo è già stata genericamente notata (Griffith, 1977, p. 217 e *passim*). Tra i 'termini esclusivi' di questo dramma (assenti cioè dagli altri drammi eschilei), il cui elenco è riportato in Griffith, pp. 272-75, figurano tre dei dieci termini che ho segnalato in questa nota, e quattro dei nove segnalati alla precedente. Egualmente notati, pur in ottica diversa, gli aspetti intellettuali del dono di Prometeo. Cfr., per esempio, Unterberger: «La "cecità" è da intendersi in senso sia letterale sia metaforico. Quel che manca agli uomini è la capacità fondamentale di distinguere; il crepuscolo del sogno offusca la molteplicità della realtà...» (1968, p. 72; vedi anche p. 73 sulla contrapposizione simbolica luce/oscurità

lessicale impressionante, in cui impulso di ricerca e volontà di insegnamento si intrecciano sullo sfondo di una serena persuasione della conoscibilità del mondo e della prevedibilità dell'esperienza, attraverso il ricorso a procedimenti tecnici correttamente svolti. È l'esatto inverso della posizione espressa da Solone nell'elegia sopra analizzata.

La razionalità, vale a dire il portare ordine in un quadro cognitivo confuso, è un'ulteriore benemerita delle *technai*, che viene ad aggiungersi alla loro capacità di rispondere ai bisogni. Le *technai* si legittimano societariamente non solo perché costituiscono una risposta ai bisogni, ma perché, nella loro razionalità, li *qualificano*.

Nella sua persuasiva compattezza, tale paradigma avrà grande fortuna nei secoli e nei millenni successivi. Ne esce assicurata la coerenza fra *technai* e Società civile, in un reciproco rafforzamento di benemerite. Esso non si concilia, è vero (come abbiamo visto), con altre testimonianze sulle origini, – ma costituisce esso stesso fervida testimonianza di un'esigenza di legittimazione e di *excusatio* delle *technai*, esigenza sottesa alla sua iniziale formulazione.

4. La sospensione del paradigma: il Primo Stasimo dell'«Antigone» di Sofocle.

Che tale paradigma fosse in quel momento una semplice proposta, sembra indirettamente suggerito da una testimonianza di poco successiva. Due-tre decenni dopo il *Prometeo*, Sofocle ripropone nell'*Antigone* una concezione delle *technai* che, ignorando il paradigma e la soluzione eschilea, assomiglia singolarmente alla posizione di Solone. Più intensa, rispetto a Solone, la trasfigurazione poetica, ma egualmente arcaica l'immagine delle *technai* che ne emerge, a partire dall'assenza di qualsiasi attribuzione di razionalità, e di collegamenti con i bisogni.

Rappresentata nel 442-441, l'*Antigone* è imperniata sul conflitto fra le ragioni di Antigone, figlia di Edipo, e le ragioni

adornata dal «sorgere e tramontare degli astri»); di grande interesse anche Bremer, 1976, pp. 328-37. Noto infine che anche l'insistenza sulla mantica (vv. 484-99) può in parte spiegarsi per il contenuto cognitivo di questa *techné*.

di Creonte, sovrano della città di Tebe. Tema del conflitto è il seppellimento, o meno, del corpo di Polinice, fratello di Antigone, caduto lottando contro la propria città. Creonte proibisce che si dia sepoltura al corpo, ma Antigone, portatrice di una fervida pietà verso i defunti, trasgredisce al divieto, e la dura reazione di Creonte scatena altri tragici eventi. Chiusa in un anatro per ordine del sovrano, la fanciulla si uccide, e si uccide per disperazione Emone, suo fidanzato, figlio di Creonte. Vinta dal dolore, Euridice, sposa di Creonte e madre di Emone, segue silenziosamente il figlio nella morte.

Su quest'opera di Sofocle si è sviluppata una letteratura interpretativa immensa, sociologicamente assai ricca, senza confronto forse con la critica di alcun altro dramma. A un livello così eccezionale del dibattito ha in parte contribuito l'apporto dato da Hegel: la sua lettura di questo dramma, a parte variazioni e integrazioni, costituisce tuttora un punto di riferimento fondamentale¹.

Il conflitto fra Creonte e Antigone rappresenterebbe il conflitto tra la polis e la famiglia – tra gli ordinamenti statuali che normativamente antepongono la solidarietà civica ad ogni altra solidarietà, da un lato, e il complesso di obblighi e doveri sottesi all'appartenenza a un sistema familiare (che possono rivelarsi antagonistici con l'appartenenza al sistema sopraordinato), dall'altro. Nella prospettiva della polis, verrebbe negato il seppellimento ad un *cittadino* che ha tradito; in quella familiare, verrebbe imposto il seppellimento del proprio *fratello* morto.

Del conflitto tra polis e famiglia esistono indubbi riflessi nell'*Antigone*: esso è tuttavia privato di ogni risvolto antropologico nel momento in cui polis e famiglia vengono entrambe collocate in quel processo di civilizzazione e di acquisizione culturale che allontana viepiù l'uomo dalla condizione iniziale. In altri termini, se polis e famiglia sono entrambi valori societari (seppure di livello diverso), il conflitto fra Creonte e Antigone viene ridotto a un conflitto *interno* alla Società².

¹ La storia della critica è già stata delineata più volte: cfr. Lanza, 1977, pp. 149-50, e la letteratura ivi richiamata; su di un versante più letterario, Goth, 1966, pp. 2-19.

² È appunto questo il motivo conduttore della letteratura anzidetta, fino a una recente (e sociologicamente apprezzabile) rilettura del dramma, quella di Segal: «Con lo sfidare un principio di civiltà in nome di un altro, [Antigone] genera

Anche per l'*Antigone*, tuttavia, è possibile indicare una ricostruzione delle sue linee di fondo diversa, sintonica col modello qui proposto; una ricostruzione che, ridefinendo i termini del conflitto, lo anticipa al momento-delle-origini. Per ragioni di economia distributiva, mi limito qui a proporre alcune conclusioni finali (ed esclusivamente quelle utili al paradigma in esame) di una riflessione socio-antropologica sull'*Antigone*, ripromettendomi di darne altrove adeguata dimostrazione.

Ho segnalato più volte la possibilità di leggere la tragedia greca anche in chiave di antropologia-delle-origini, come insediata testimonianza della sconfitta di una condizione originaria di fronte all'affermarsi della Società civile. Il mondo colto dalla tragedia, assai spesso, non è pacificamente societario: è un mondo popolato da Arcaici Specialisti di cui la tragedia documenta la rigidità e la smisuratezza: incapaci di entrare in un rapporto adattivo con un ambiente radicalmente mutato, li aspetta inevitabilmente una fine dolorosa. Ma la tragedia testimonia anche la risonanza profonda, seppure indistinta, che le ragioni di questi Specialisti hanno per ogni uditore. Lo si è visto, esemplificativamente, per le figure di Prometeo e di Ippolito.

Anche Antigone è uno di questi Specialisti. La sua *techne*, difficile da giustificare per i condizionamenti della nozione lavoristica di *techne*, è comunque complessa. Volendo sintetizzarla, potremmo chiamarla *Ade*, vale a dire, la sfera della morte, dell'aldilà, della parentela fra morti e vivi, e del repertorio di comportamenti/atteggiamenti sottesi alla dedicata frequentazione di queste sfere. Questa la *techne* (altre discipline direbbero: la sindrome) di Antigone. Se di tale sindrome fa parte una componente 'familiare', essa non ha però alcuna implicazione Societaria; la famiglia, per Antigone, non è un'acquisizione sulla stessa linea culturale della polis, bensì un dato iniziale a monte della Società³.

una divisione tragica che mette in questione la natura stessa dell'ordine sociale» (1981, p. 152). Io credo invece che, di qualunque valore sia portatrice Antigone, esso non si collochi affatto all'interno della *civilization*.

³ Pur riconoscendosi che «Antigone agisce e parla, per la maggior parte, come se la polis non esistesse» (Knox, 1983, p. 16), la tecnicità di Antigone non viene avvertita nella letteratura critica, – quando non sia esplicitamente negata. Kells riconosce che «mentalmente e spiritualmente, Antigone è infinitamente

Di fronte alla *technè* di Antigone, Creonte rappresenta vistosamente la Società civile. Nell'*Antigone*, anzi, la contrapposizione fra esperienza *technica* ed esperienza politica appare nella sua veste originaria, nel senso che la Società impersonata da Creonte è una Società giovane, – il frutto recente di pulsioni politiche altrettanto rigide, smisurate e 'violente' quanto le *technai* al cui controllo esse sono rivolte. Il comportamento di Creonte, incapace di persuasione e di adattamenti, ancora ignaro di medietà, sembra confermare che la *politiké téchne*, in fondo, non è altro che una *technè* originaria.

Ancora una volta, dunque, emerge questo fondamentale nodo Societario, la contrapposizione fra esperienza *technica* ed esperienza politica. Ma la soluzione indicata da Sofocle, è radicalmente diversa da quella di Eschilo. Dove questo, diviso fra memoria delle *technai* e lealtà alla polis, aveva proposto una sostanziale conciliazione fra le due esperienze, capace di superarne l'iniziale conflitto, Sofocle mostra invece nei confronti di entrambe un assoluto distacco, fino a dichiarare implicitamente *technai* e Società egualmente lontane dalla condizione (per lui ottimale) di sostanziale adesione a una superiore volontà divina.

Sulla base di queste premesse, leggiamo ora il famoso Primo Stasimo. La sua coerenza col resto della tragedia è stata a vol-

ostinata [*tough*]. Inoltre, ella appartiene a un'infinitamente ostinata classe di personaggi, una classe che non si incontra più nella nostra società, e che possiamo quindi facilmente fraintendere» (1963, p. 50; corsivo mio), – ma sembra risolvere questa connotazione a livello di carattere e personalità, e conclude subito dopo che Antigone «è una donna per cui la famiglia è tutto». Benardete giunge a definirla «affatto sprovvista di un'arte» (I, p. 193); il richiamo alle *technai* pronunciato dal coro nel Primo Stasimo non la riguarderebbe: «Antigone è l'uomo pre-prometeico [= sprovvisto di arti]. Essa si colloca così al di fuori di tutto ciò che il coro ha appena menzionato per illustrare la straordinarietà dell'uomo» (*ibid.*, p. 196; vedi anche p. 163). Opera anche qui, evidentemente, il condizionamento di una nozione 'tecnicistica' di *technè*. Del resto, anche il riconoscimento che la straordinarietà dell'uomo *technico* cantata dal coro riguarda anche Antigone (Bradshaw, 1962, p. 205), è del tutto generico (è la *cleverness* di Antigone a venire apprezzata). E tuttavia la tecnicità di Antigone, evidente per elementi sostanziali, è confermata anche da riscontri linguistici e lessicali; alcuni di essi sono stati acutamente segnalati da Cerri (1975, pp. 67-68), che ha rilevato una «connotazione "tecnica" della ribellione di Antigone». Un'ultima notazione: chiamiamo qui provvisoriamente *Ade* la *technè* di Antigone, in riconoscimento di aspetti dell'interpretazione suggerita da Bultmann (1936) che ritengono fondamentali.

te messa in discussione: a me sembra che esso ricapitoli mirabilmente la posizione sofoclea sviluppata nel corso del dramma, sulla doppia polarizzazione (*technica* e politica) dell'esperienza umana, e che la sua conclusione sia pienamente assonante con la traiettoria dei due personaggi, quale è sviluppata nel resto del dramma.

Per la sua straordinaria continuità poetica, per l'irrepetibile mescolanza di tensione⁴ e di distacco che questo passo evoca, mi sembra preferibile presentarlo per intero, e senza interruzioni (vv. 332-75):

Molte le cose straordinarie, ma nessuna
è più straordinaria dell'uomo.
Questi, aldilà del mare biancheggiante,
nel tempestoso vento del sud [335]
avanza, passando

sulle onde intorno muggenti, e Terra,
la più eccelsa delle divinità,
immortale, infaticabile, egli stanca
con l'andare e venire degli aratri, anno dopo anno, [340]
rivoltandola con la stirpe dei cavalli.

Cattura e guida la tribù
degli uccelli dall'anima leggera,
e le stirpi delle fiere agresti,
e le creature saline del mare, [345]
con avvolgimenti di reti,

l'uomo sagace; doma
con accorgimenti la bestia campestre
che vaga sui monti, e l'irsuto [350]
cavallo condurrà sotto il giogo che cinge il collo,
e anche l'infaticabile toro montano.

E parola, e pensiero
alato, e gli impulsi
fondatori di città apprese a se stesso; e a fuggire [356]
le gelate inospiti che colpiscono chi sta all'aperto,
e i rovesci della pioggia dirotta,

dotato di ogni risorsa; senza mai esserne privo, avanza [360]
verso qualunque evento futuro; solo
non troverà modo di fuggire l'Ade;
ma le vie di fuga dalle malattie che non lasciano varco,
sono state indicate.

⁴ È stato notato che nello Stasimo, nonostante la sua brevità, compaiono ben otto parole non attestate nella letteratura greca, e sei non attestate nel resto dell'opera sofoclea; «una simile concentrazione è anch'essa una prova dell'impegno stilistico e poetico di Sofocle in questo mirabile canto» (Cantarella, 1967, p. 275, nota 16).

Possedendo oltre ogni speranza [366]
 una cosa saggia, l'ingegnosità della techne,
 se ne va a volte verso il male, a volte verso il bene,
 inframmezzando leggi della terra
 e diritto giurato degli dèi,
 – alto sulla città; privo di città, quando il male [370]
 sia con lui, a causa dell'audacia.
 Non spartisca il mio focolare,
 né abbia i miei stessi intendimenti,
 colui che fa queste cose. [375]

Molti i problemi, anche sociologicamente rilevanti, che questo stasimo presenta⁵, e gli spunti significativi nei termini del modello qui proposto. Mi limiterò tuttavia a quelli strettamente pertinenti il paradigma in esame.

Anche qui, come nel passo del *Prometeo* sopra esaminato, l'elencazione di technai comprende solo technai ufficialmente riconosciute: navigazione, agricoltura, governo degli animali, linguaggio, pensiero, politica, costruzione di ripari, medicina. Ma l'analogia si ferma qui. In Eschilo, l'enumerazione di technai omologate assecondava il piú generale disegno della loro legittimazione societaria; il tono dell'enumerazione eschilea ap-

⁵ Il primo è il suo significato generale. Alcuni studiosi vedono in esso una sorta di inno al progresso umano, scorgendovi influssi della Sofistica, o di quel clima di indagine della natura che si andava allora affermando, sia pure temperati da preoccupazioni e cautele etico-religiose del poeta (per esempio Cantarella, 1967, pp. 275 sgg.). Altri ne sottolineano, viceversa, il carattere convenzionale o arcaico. Così Ronnet, secondo cui lo stasimo esprimerebbe l'ostilità del Coro verso ogni forma di iniziativa e volontà personale (1967, p. 104). Ancora piú reciso Müller, secondo cui le concezioni sviluppate nello stasimo «si muovono nel cerchio dell'antica tematica, soprattutto per l'aspetto, decisivo, secondo cui è proprio dell'audacia del tendere umano alla scoperta il fatto di urtare contro limiti posti dalla divinità [...]. Questo non è certo un moderno illuminato ottimismo» (1961, p. 404; vedi anche 1967, pp. 87-88). Che la prospettiva cui si ispira il Primo Stasimo sia arcaica, è indubbio; che essa possa venire ridotta a «pensieri convenzionali», da contrapporre a una superiore «teoria della cultura», è cosa diversa. «Per sapere che la folle audacia dell'uomo al di là di ogni immaginazione scopre, nella lotta con la necessità, cose straordinarie, non c'è bisogno di interrogare filosofi della natura e sofisti: lo si poteva imparare verosimilmente dai poeti»: così, un po' negativamente, Müller (1961, p. 404), che riduce il contenuto sociologico-antropologico dello stasimo (e della poesia arcaica cui lo si riferisce) ad una semplice presa d'atto dell'impotenza cui l'uomo, nonostante la sua audacia, si trova alla fine costretto. Credo vi sia invece in tutte queste testimonianze una consapevolezza sociologica acuta, seppure sommersa e implicita, che coglie scrupolosamente i problemi cui le teorie culturali del v secolo si limiteranno a dare risposte nuove (e piú in linea – questo sí – con il quadro sempre piú elaborato dell'ideologia societaria).

pare tassativo, come tassativo è il numero e il tipo delle technai ammesse nella Città. L'elencazione di Sofocle, viceversa, non ha preoccupazioni legittimanti (vi si potrebbe addirittura scorgere un'intenzione inversa): se parte dalle technai piú note e accettate, è per mostrare che anch'esse sono espressione della 'straordinarietà' (*deinótes*) dell'uomo, e che l'elencazione di tali espressioni resta aperta.

Già evidenti nel modo di intendere l'enumerazione di technai, le divergenze rispetto a Eschilo diventano vistose sotto ogni altro aspetto considerabile. Eschilo accompagnava l'introduzione di ogni techne con un accenno ai bisogni che essa veniva a soddisfare, o quantomeno con alcune considerazioni sul suo uso; in Sofocle, viceversa (come già nell'elegia soloniana), non vi è alcun riconoscimento di bisogni collettivi che starebbero a monte di queste technai. Priva della benemerente connessione con i bisogni, la loro presentazione avviene in termini ancora piú affettivi di quelli usati da Solone. Si guardi per esempio al navigante (vv. 334-37): unica sua connotazione è il sostenersi sulla superficie del mare biancheggiante; ma perché il navigante lo faccia, e a che serva tutto ciò, non si sa: è scomparso anche il riferimento di Solone alla speranza di guadagno. Per l'aratore (vv. 337-41), che Solone ricordava impegnato in servizi della durata di un anno, sparita questa notazione socio-giuridica, resta un comportamento infinitamente ripetitivo, altrettanto infaticabile quanto la terra: «con l'andare e venire degli aratri, anno dopo anno...»⁶. Queste technai, insomma, non sembrano avere altro scopo che di esprimere se stesse. Che i naviganti pensino a un porto sicuro nel quale riposare attendendo ai propri affari; che gli aratori abbiano una famiglia, una casa, diritti e obblighi sociali, – altri partners, insomma, oltre la Terra e l'aratro, qui non appare: nell'immagine che ne

⁶ Navigazione: «L'uomo attraversa il mare non per commerciare, fare conquiste, o visitare altri uomini [...]; semplicemente, si misura con lui in bravura, come se giocasse con gli elementi» (Benardete, I, pp. 189-90). Agricoltura: «Il modo in cui è vista la lavorazione dei campi è diverso, antitetico direi, a quello esiodico: l'agricoltura non è intesa come il rituale adeguamento dell'attività umana a quanto richiede il regolare susseguirsi delle stagioni dell'anno, ma è vista solo come operosità tenace e infaticabile che affronta Gea, la piú veneranda e antica fra le dee» (Bona, 1971, p. 134). Nel commento del v. 339 («... e Terra l'immortale, *infaticabile egli stanca [akamátan apotrjetai]*»), Kamerbeek nota: «L'ossimoro qui contenuto esprime assai bene l'infinità del processo» (1978, p. 82).

dà Sofocle, questi Specialisti sembrano coincidere con la propria *technè* senza residui, – vale a dire, senza memoria di bisogni, non diciamo collettivi ma nemmeno personali.

Vi è ancora un altro punto da segnalare, in questa eccezionale testimonianza. Per Eschilo le *technai* costituivano un superamento della confusione, un'acquisizione non solo sul piano della soddisfazione dei bisogni, ma anche su quello della razionalità e dell'intellettualità. Al contrario, il quadro raffigurato da Sofocle richiama, anche sotto questo profilo, quello di Solone: l'irrilevanza, per le *technai*, del carattere della razionalità. «Molte le cose straordinarie», inizia lo stasimo, – e le *technai*, anziché contribuire a spiegarle e a normalizzarle, sono esse stesse «la cosa piú straordinaria»⁷. In altri termini, le *technai* non risolvono, bensì *accregono la complessità* del mondo e dell'esperienza.

Ho sopra segnalato l'elevata concentrazione di lessico intellettuale che caratterizza l'enumerazione di Eschilo. Viceversa, non ve n'è quasi traccia in quella di Sofocle: è il comportamento 'elementare' del portatore di *technè* che viene illustrato, mentre il silenzio sugli scopi trascina con sé il silenzio sul metodo. Il quadro è quindi ricco di risvolti emozionali, povero di quelli razionali; le *technai* ne emergono come comportamenti trasognati: lenti o impetuosi che siano, tali comportamenti hanno la pregnante, impassibile dattità delle cose.

Una conferma si ricava, *a contrario*, analizzando piú da vicino le due *technai* 'intellettuali' indicate da Sofocle: 'parola' e 'pensiero alato' (v. 354). È significativo anzitutto che esse siano considerate come Specializzazioni a sé, non già trasversali a tutte le altre. Eschilo aveva aperto la sua enumerazione all'insegna della razionalità: già per questa collocazione strategica, ragione, riflessione, pensiero apparivano trasversali a tutti i doni di Prometeo, di cui la razionalità era denominatore co-

⁷ Ho tradotto con 'straordinario' l'intraducibile *deinós*, la cui gamma di significati, come ricordano tutti i commentatori, va da 'terribile, tremendo' a 'meraviglioso', passando attraverso 'straordinariamente abile, competente'; si aggiunga che, anche nell'accezione piú positiva, il termine comporta sempre, nell'osservatore, una certa inquietudine. L'uso iterato di questo termine all'inizio dello stasimo esprime dunque anticipatamente quella atmosfera di stupore, e insieme di lontananza e di distacco in cui si svolge lo stasimo, e in cui si colloca la posizione sofoclea (il Sofocle dell'*Antigone*, beninteso) verso polis e *technai*.

mune. In Sofocle, viceversa, 'parola' e 'pensiero alato', già per il fatto di essere ricordate a enumerazione inoltrata, non si presentano come capacità onnipersive ma, semplicemente, come impulsi a sé, esperienze personali auto-concluse. Svanisce quella riconduzione delle *technai* a sistema che Eschilo aveva ottenuto appoggiandole al fattore (preteso comune) della razionalità: si riafferma quell'irriducibile Diversità originaria in cui anche Parola e Pensiero, anziché elementi unificanti, sono appannaggio di Specialisti.

Oltre alla sobrietà con cui queste *technai* sono ricordate, e alla loro collocazione secondaria, è infine eloquente la scelta di parole per designarle: per 'parola', *phthégma*, per 'pensiero', *phrónema*. Ma *phthégma* può essere al massimo 'parola' in senso materiale, con poco o nulla a che vedere con il *lógos*/linguaggio: quel linguaggio che, essenziale veicolo societario, limite invalicabile per gli animali, e suggello della superiorità dell'uomo su di essi, appare fin dal nome inestricabilmente associato con la ragione (cap. VIII, § 2). *Phthégma* è, piú strettamente, 'voce', e designa sia la voce umana, sia quella animale, sia il rumore naturalmente prodotto da cose o oggetti (come il rumore di un mortaio); designa il canto, il suono musicale. I suoi contenuti, insomma, sono 'naturali': esso convoglia preferibilmente espressività ed emozioni, – ben difficilmente esiti di riflessione, o di razionalità⁸.

Phthégma è dunque ancora lontanissimo da 'linguaggio', inteso come sistema integrato e condiviso di simboli, partecipando al quale si partecipa necessariamente della Società e delle sue acquisizioni. *Phthégma* è a monte di tutto questo, e coglie invece le voci emesse, senza alcuna speranza di riproducibilità e di generalizzazione, da qualche remotissimo, isolato Specialista.

Lo stesso può dirsi per *anemóen phrónema*, 'pensiero alato'. *Phrónema* non designa il pensiero nella sua forma 'pura': piú che con la razionalità del *logos*, esso confina col carattere, o con l'umore, – vale a dire, con elementi della personalità (vuoi costanti, vuoi situazionalmente scatenati). Come tale, la parola si presta a designare, anziché la funzione astratta, il suo risultato concreto (empiricamente verificabile attraverso il suo tradursi in azione), – o la relativa condizione psicologica

⁸ Cfr. tale voce su Liddell, Scott e Jones (1940) e sui lessici dei tragici.

(di persuasione, intendimento, determinazione a fare qualcosa, ecc.). Questa concretezza, e l'incertezza di confini rispetto a sentimenti, emozioni, stati d'animo, ne pregiudica evidentemente la trasversalità rispetto ad altre *technai*. Anche il richiamo al «pensiero alato», insomma, non eleva il gradiente di razionalità delle *technai*: il portatore di impulsi di 'pensiero' se ne sta, isolato, accanto agli altri Specialisti⁹.

Una di queste *technai*, si è visto, è quella politica: il coro ricorda che l'uomo «apprese a se stesso gli impulsi fondatori di città, *astynómous orgás*» (vv. 354-55). Anche questo breve inciso è significativo per più aspetti. Intanto, la *techné* politica ne emerge come una qualsiasi *techné*, che può essere ricordata quasi alla rinfusa, alla stessa stregua di ogni altra; non vi è, a suo favore, alcun primato¹⁰.

⁹ La 'materialità' di *phrónema* è confermata dalla sua frequente aggettivazione con duro/superbo/costante/feroce ecc. (cfr. i lessici citati). Senza aggettivo, *phrónema* assume spesso il senso positivo di progetto elevato / alto intendimento, o quello, negativo, di arroganza/orgoglio. Anche l'aggettivo *anemóen*, tradotto con 'alato' («pensiero alato»), convoglia una gamma di significati che va da 'esposto ai venti' a 'agile come il vento'; ennesima ambiguità lessicale, che fonde mirabilmente l'agile flessibilità del 'pensiero', e il suo essere in balia di fattori esterni, anche accidentali (si ricordino le soloniane «speranze leggere»). Infine, la non-trasversalità rispetto alle altre *technai* vale anche per 'parola'. La fusione tra 'parola' e 'pensiero', alla luce del modello qui proposto, è da ritenersi un'acquisizione successiva, che non è possibile retroproiettare sul momento delle origini. Così fa invece, ad esempio, Joos: «Parola e pensiero formano la prima unità [die erste Einheit], della cui indivisibile relazione i Greci erano sempre consapevoli; così *lógos* è la parola, ma anche il suo più profondo, psichico-spirituale fondamento originario» (1955, p. 48). Nella stessa prospettiva Müller vorrebbe riferire *anemóen*, 'alato' («pensiero alato») anche a *phibóigma*, con questa motivazione: «il rapido temerario pensare, e l'eguale parlare, vanno insieme, i *lógoi* sono, alla fin fine, pensieri» (1967, p. 94). Si perdono così le implicazioni antropologiche (seppure dissonanti rispetto all'antropologia dominante) che ho cercato di ricostruire dietro l'accurata scelta lessicale di Sofocle.

¹⁰ Così anche, ad esempio, Bona, 1971, p. 141. Tuttavia, secondo la sequenza tradizionalmente accettata, al momento politico dovrebbe essere data una posizione di massima evidenza: donde una certa insoddisfazione per il fatto che Sofocle lo elenchi alla spicciolata. «Evidentemente, non si ha affatto in mente una sequenza storica, che tenda allo Stato come scopo; altrimenti il riparo da piogge e freddi non potrebbe venire dopo gli impulsi fondatori di città. Si può dire che costruzione di case e insediamento appaiono qui piuttosto come testimonianze recise del fatto che ogni creazione della cultura umana è strappata alla necessità» (Müller, 1961, p. 403). Ancora più recisamente Kells: «... lo Stato è supremo, e la religione e tutti gli altri valori devono essergli subordinati e ancillari. Questa la morale del famoso Stasimo. In esso il coro, offrendo la sua memorabile descrizione dello sviluppo dell'uomo verso la civiltà, pone nettamente al vertice di ta-

L'assimilazione della politica alle altre *technai* è confermata dalla sua naturalità, di cui è spia eloquente il termine *orgé*. *Orgé* è un impulso (o una dinamica mescolanza di impulsi) che spinge a comportamenti fortemente caratterizzati; strettamente associato con il carattere, e con dati permanenti della personalità, esso può esprimerne anche tratti occasionali, o intermittenti: può, tipicamente, corrispondere a 'ira'¹¹. A qualunque di questi significati (del resto connessi) abbia attinto Sofocle, *orgé* non designa certamente un agire guidato da ragione.

Anche per la *techné* politica, dunque, come per le altre *technai*, la connotazione dominante è di tipo espressivo-affettivo, assente ogni risvolto di razionalità. Del resto, il comportamento di Creonte, che nel dramma rappresenta appunto l'esperienza politica, non è che una sequela di viscerali, imperscrutabili *orgái*. E Creonte, nella già ricordata rigidità, nell'incapacità di cogliere il nuovo, nell'isolamento, non è che una figura di arcaico portatore di *techné*.

L'analisi che precede ha mostrato che il paradigma 'dai bisogni alle *technai*', così lucidamente formulato da Eschilo nell'elencazione illustrativa del *Prometeo*, è invece assente, in un'occasione analoga, nell'*Antigone* sofoclea. Mentre Eschilo, preoccupato dell'integrazione societaria delle *technai*, mirava a darne un'immagine quanto più possibile rassicurante, e coerente con gli spunti più avanzati avvertibili nella società e nelle coscienze, l'immagine delle *technai* che emerge dall'*Antigone* (e non solo dal primo stasimo, ma soprattutto dal modo in cui sono delineate le figure di Antigone e di Creonte) è inquietante, e singolarmente arcaica. Persino l'esperienza politica, impersonata da Creonte, vi appare in una veste quasi originaria.

Questa immagine delle *technai* sfocia in una negazione della loro razionalità sociale: una negazione drastica, perché non ci si limita a segnalare che le *technai* possono essere dannose alla polis: si negano, in blocco, e *technai* e polis. Entrambe le

le sviluppo le *astynómoi orgái* dell'uomo» (1963, p. 58; secondo Kells, l'*Antigone* avrebbe per oggetto la politica di potenza, fondata sulla vendetta: pp. 59-61).

¹¹ Cfr. Thimme, 1935, pp. 16-18, 24-25. Usato al plurale, il termine denoterebbe «il vitale istintivo, che viene ad esprimersi senza riflessione di pensiero. Le *orgái* sono dunque singolari impulsi dell'animo, che nel loro insieme fanno luce sull'essere naturale» (p. 16). Vedi ancora Lanza, 1977, pp. 49-51, 232-36.

esperienze appaiono intrinsecamente limitate, continuamente minacciate di rovesciamento: il tecnico è *pantopóros*, 'dotato di ogni risorsa' (v. 360), ma è *áporos*, 'privo di risorse' di fronte al fenomeno della morte; il politico è *hypsípolis*, 'alto sulla città', ma è anche *ápolis*, 'senza città', quando la smisuratezza della sua audacia lo distoglie dal bene (v. 370)¹².

Il conflitto fra *technai* e Società civile era stato posto da Eschilo come tema centrale del *Prometeo*: la proposta di conciliazione passava attraverso una risoluta socializzazione societaria delle *technai*. Sofocle non ignora tale conflitto (colto attraverso la contrapposizione fra Antigone e Creonte), ma lo proietta su di uno schermo lontanissimo: dove la lontananza, tutta interiore, nasce dall'affidamento a una superiore 'religiosità', che è insieme cosmica e personale, e profondamente persuasa dell'incolmabile distacco fra livello divino e livello umano dell'esistenza¹³. E tuttavia questa lontananza non è mai indifferenza: permane in essa la memoria di un'esperienza diretta di polis e *technai*; il loro conflitto non risulta mai appiattito. Letta alla luce del presente modello, nessuna altra testimonianza antica riesce, al pari dell'*Antigone*, a far sentire che la Società è giovane, sopraggiunta, e preceduta/circondata da infinita complessità.

¹² *Hypsípolis* può anche venire inteso: 'che rende alta la città'; resta comunque una contraddizione di fondo all'interno dell'esperienza politica. Questa contraddizione, è stato più volte notato, è centrale nell'opera sofoclea, in cui assai spesso «la tensione tragica si origina dall'incompatibilità fra le richieste della polis e gli imperativi della volontà eroica» (Knox, 1983, p. 10; vedi anche Segal, 1981, p. 11). Un'analisi lessicale ha mostrato che in Sofocle, *polis* è un'entità rispetto alla quale esistono delle distanze; per esprimere vicinanza/intimità, egli usa *ásty* (Woronoff, 1983, p. 94 e *passim*). Se tale atteggiamento verso la polis non sembra fuor di luogo in un poeta che fu «l'ultimo grande esponente della concezione arcaica del mondo», appare piuttosto inatteso in un uomo la cui vita fu interamente costellata da puntuali adempimenti di partecipazione civica. È tuttavia un atteggiamento costante, non spiegabile con ragioni storiche, quali una sopraggiunta consapevolezza dei rischi insiti nell'ideale pericleo (sul punto cfr. Knox, 1983, pp. 26-27, 35-36).

¹³ Nell'elencazione di *technai* del Primo Stasimo manca qualsiasi riferimento a un 'dono divino' (vedi anzi il v. 356, «apprese a se stesso»), e manca fra di esse la divinazione. (È stato notato che sono assenti, rispetto all'enumerazione di Eschilo, *technai* che si esercitano sopra - ad esempio: astronomia - e sotto - ad esempio: metallurgia - la superficie terrestre; anche il modo in cui è trattata la costruzione di ripari conferma come qui Sofocle stia lontano da una prospettiva 'celeste'; Bernardete, I, p. 189). Questa riduzione delle *technai* a esperienza puramente umana, più che come espressione di laicismo (così invece, per esempio, Kleingünther, 1933, pp. 99-100; Cantarella, 1967, p. 275) va letta come 'distac-

5. La radicalizzazione del paradigma: le «Supplici».

La razionalità sociale delle *technai* è invece riaffermata nella quarta testimonianza qui analizzata, - un passo del dramma euripideo *Supplici*, rappresentato al pubblico ateniese (probabilmente) nel 422. Le riflessioni già svolte sulle precedenti testimonianze consentiranno, attraverso il richiamo di affinità e differenze, di essere brevi.

Le *Supplici* si collega allo stesso nucleo di vicende cui fa riferimento l'*Antigone*. Ad Antigone, il sovrano di Tebe, Creonte, aveva proibito di seppellire il fratello Polinice, che aveva fatto parte della spedizione dei Sette contro Tebe; l'antefatto delle *Supplici* è il rifiuto di Creonte di consentire al seppellimento di tutti gli altri caduti di tale spedizione. Le madri dei caduti si rivolgono, in veste di supplici, al leggendario sovrano di Atene, Teseo, che, accogliendo tale supplica, costringe con le armi la città di Tebe a restituire i corpi dei caduti, e dà loro la dovuta, onorata sepoltura.

È un dramma di intenso contenuto politico, che intreccia un motivo specifico - la riaffermazione dell'antichissimo diritto al seppellimento, sancito dal *jus gentium* - a motivi più generali di critica al dispotismo e di elogio della democrazia ateniese. Certo, l'immagine dei leggendari guerrieri caduti davanti a Tebe richiamava il pensiero dello spettatore ai caduti di Atene nelle vicende militari di quegli anni; e, ancor più potentemente, il senso di umanità dimostrato (anche in modo militante) dal personaggio Teseo, la sua presa di posizione libertaria, le sue opzioni democratiche, convergevano anch'esse verso una composta, ma intensamente consolatoria esaltazione di Atene.

Si è già visto come, fra le benemerenzze della città e del suo lo attico, i suoi cittadini annoverassero sia il fatto di essere un faro spirituale per l'Ellade, sia il primato culturale di avere generato l'uomo, e di essere rimasto «puro e improduttivo di be-

co' dalla sfera tecnica: è a carico delle *technai*, cioè, non della sfera religiosa. L'assenza della divinazione è poi ulteriore indicatore di assenza di razionalità dal quadro delle *technai*. In conclusione, sono le stesse considerazioni che - in una prospettiva personale opposta - spingono Eschilo a un'iper-accentuazione della religiosità delle *technai* (dono divino; insistenza sulla divinazione).

stie selvagge... in quel tempo in cui tutta la terra produceva e faceva crescere animali d'ogni tipo»¹. La stessa 'confusione' fra primato politico (che attiene a vicende societarie) e primato culturale (attinente al momento delle origini) è già presente nelle *Supplici*; nell'esaltazione euripidea della Città non poteva dunque mancare un richiamo alle *technai*, altrettanto inevitabilmente ispirato a giudizio ottimismo, a consensuale fiducia nella ragione umana e nelle sue realizzazioni. Anche le *technai* ricevono da Teseo un elogio; e il fatto che esso venga dal leggendario istitutore di civiltà, da colui che rappresenta con tutta evidenza il momento politico, non fa che confermare la piena integrazione delle *technai* nella Società civile².

Vediamo dunque il passo che qui interessa (vv. 198-218). Teseo, accanto ad altre pedagogiche riflessioni, contesta il pessimismo di coloro che ritengono maggiore, per i mortali, il numero dei mali rispetto a quello dei beni. È maggiore il numero dei beni (letteralmente: delle «cose utili», *chrestá*), è l'affermazione ottimistica di Teseo, – e queste «cose utili», dono di un nume, sono proprio le *technai*.

... ma io ho un'opinione contraria a costoro,
che gli uomini abbiano in maggior copia le cose utili dei mali;
ché se così non fosse, non saremmo nella luce.
Lodo quello degli dèi che separò la nostra vita
dalla vita confusa e simile a quella animale,
dapprima infondendo l'intelligenza, poi dando
la lingua, nunzia dei pensieri, sí da comprendere la voce,
e il nutrimento del frutto, e per tale nutrimento, dal cielo
le umide gocce, affinché alimenti
i prodotti della terra, e ne irrighi il grembo; e, oltre a questi, i ripari
dall'inverno, e per respingere l'ardore del dio;
e le navigazioni del mare, affinché avessimo scambi
gli uni con gli altri, di ciò di cui mancasse la terra.
Le cose che sono oscure, e che non conosciamo chiaramente,
guardando nel fuoco, e dalle pieghe dei visceri,

¹ *Meness.* 237d. (Anche questa lode si colloca in un'orazione commemorativa dei caduti ateniesi; cfr. p. 160). Sul tema, e sugli echi delle *Supplici* presenti negli oratori successivi, cfr. Zuntz, 1955, pp. 3, 13-14.

² Non sto qui ricostruendo l'intera posizione euripidea sul rapporto fra *technai* e Società civile, – che non si esaurisce certo in questa pur straordinaria testimonianza. Ho egualmente presente che il momento storico in cui furono rappresentate le *Supplici* non incoraggiava a suscitare ulteriori inquietudini con il richiamo di risalenti contraddizioni. Comunque sia, come già nei passi precedenti, con 'Euripide' intendo qui semplicemente dare un nome alla testimonianza.

gli indovini predicono, e dal volo degli uccelli.
Pur avendo il dio concesso un simile apparato alla vita,
non siamo insolenti, noi, cui queste cose non bastano?
Ma l'intelligenza cerca di avere più potere
del dio, e avendo l'orgoglio nell'animo,
crediamo d'essere più sapienti delle divinità.

A quasi mezzo secolo dal *Prometeo*, a vent'anni dall'*Antigone*, la puntualità con cui Euripide prende posizione (rispettivamente, a favore e contro) queste due testimonianze, conferma l'esistenza di un nodo di problemi permanente e autonomo rispetto alle sue occasioni di emergenza.

L'adesione al paradigma di Eschilo si manifesta anzitutto sul tema della razionalità delle *technai*. Anche l'enumerazione euripidea si apre con un richiamo all'intelligenza umana. Col 'dono divino' dell'intelligenza l'ordine entra nel cosmo, e il mondo umano, illuminato da questa chiarezza, che è comune a tutte le *technai*, si contrappone all'esperienza precedente, «confusa e simile a quella animale».

Che la razionalità rappresenti, come già nel *Prometeo*, il comune denominatore delle *technai*, e sia a tutte trasversale, è provato, oltre che dalla sua posizione di apertura, anche da espresse attestazioni. Anzitutto, la fusione pensiero-linguaggio, assente in Sofocle, è qui esplicitata in termini lineari: la «lingua» (*glóssa*) è «nunzia dei pensieri» (*ággelon lógon*), e serve a «comprendere le voci» (*gignóskein ópa*). La trasversalità reciproca di pensiero e linguaggio viene fissata in modo incancellabile.

Il motivo della razionalità delle *technai* non si esaurisce qui: anche nella scelta lessicale ritroviamo quella preoccupazione 'intellettuale' già notata per il *Prometeo*, e di cui ho invece segnalato l'assenza per l'*Antigone*. Come l'attività oblativa di Prometeo era punteggiata di verbi cognitivamente significativi, così anche la divinità euripidea «distingue», «infonde intelligenza», «dà la lingua»; anche qui le scelte lessicali assecondano la prospettiva di fondo: il passaggio, per merito delle *technai*, a un quadro cognitivo chiaro e razionale³.

Finalmente, la razionalità delle *technai* viene indirettamen-

³ *Pbáei*, v. 200; *pephyrménou*, v. 201; *diestathmésato*, v. 202; *sýnesin*, v. 203; *ággelon glóssan lógon*, vv. 203-4; *gignóskein*, v. 204; *ásema, ou saphós, gignósken*, v. 211; *blépontes*, v. 212; *prosemáinousin*, v. 213.

te rafforzata dall'elevatissimo tenore pedagogico della loro presentazione. Ho già segnalato la linearità quasi didattica con cui il poeta traccia il nesso fra pensiero, linguaggio e riconoscimento delle voci; ma si veda anche l'analoga catena: pioggia → irrigazione e nutrimento della terra → produzione di frutti (vv. 205-7), e quella: presenza differenziale di prodotti naturali → scambi attraverso la navigazione (vv. 209-10). Sono altrettante espressioni di una volontà-di-spiegare, associata all'esigenza di raccogliere consenso su fatti di base; ma, nonostante tale complessità di obiettivi, i nessi sono colti limpidamente, con eccezionale economia di discorso, a prezzo, forse, di una certa compressione del grado di trasfigurazione poetica.

In stretta connessione col motivo della razionalità, Euripide riprende l'altro motivo del paradigma eschileo: l'affermazione della sequenza 'dai bisogni alle technai'. Anzi, la posizione di Eschilo viene radicalizzata: non solo le technai sono mezzo di soddisfazione dei bisogni; – in tale soddisfazione esse, per così dire, si esauriscono senza residuo. Sono infatti assenti, o quasi, nell'enumerazione euripidea, immagini-di-comportamento di portatori di techne: la presentazione di queste avviene esclusivamente attraverso i bisogni che esse sarebbero dirette a soddisfare.

L'agricoltura viene descritta attraverso il «nutrimento dei frutti» (v. 205): è scomparso l'affettivo aratore di Solone, «cui stanno a cuore i ricurvi aratri», o quello, supremamente ripetitivo, di Sofocle, che anno dopo anno passa e ripassa sulla Terra infaticabile; per Euripide, tutto si riduce alla notazione dietetica del «nutrimento dei frutti»⁴. Ancora più sorprendente la presentazione della navigazione, per la quale erano pur disponibili memorie letterarie che ne suggerivano un originario carattere epimeteico. Solone e Sofocle avevano raffigurato il navigante portato via sulla superficie biancheggiante del mare, sospeso su profondità infinite, circondato dai flutti: immagini-di-comportamento così prepotenti da richiamare nel lettore ininterrotte esperienze di vita. In tale contesto, persino l'accenno soloniano a una speranza di guadagno valeva, più

⁴ Cantarella (1967, pp. 290-92) segnala relazioni fra questo spunto euripideo e il cap. 7 dell'ippocratico *De antiqua medicina*, nel quale si insiste sul significato culturale delle acquisizioni dietetiche.

che a razionalizzare la navigazione, come ulteriore conferimento di illusione al quadro. Quanto a Eschilo, nel ricordare la navigazione fra i doni di Prometeo («Nessun altro, fuor che io, inventò i veicoli dei marinai | che ali di lino fan scivolare sui mari...»; *Prom.* 467-68), era riuscito mirabilmente a legare il richiamo a un oggetto tecnico (la vela), e alla sua funzione meccanica, con un'immagine-di-comportamento indimenticabile: ali di lino che scivolano sul mare⁵. Euripide lascia invece risolutamente cadere ogni notazione di comportamento, e, più che descrivere la navigazione, ne indica la giustificazione societaria: il dio ci diede «le navigazioni del mare, affinché avessimo scambi | gli uni con gli altri, di ciò di cui mancasse la terra» (vv. 209-10). Una compilazione sulla techne della navigazione – una di quelle opere manualistiche sulle technai, che si vanno diffondendo a cavallo fra il v e il iv secolo – non avrebbe potuto fare meglio: tacere gli aspetti epimeteici, 'smisurati', gratuiti della navigazione, sottolineandone invece l'utilità societaria, – in vista di una definitiva legittimazione.

È appunto la legittimazione delle technai uno dei motivi conduttori di questa enumerazione. Sequenza di giudiziose osservazioni che un cittadino rivolge ai suoi concittadini per ottenerne, su temi che gli stanno a cuore, comprensione e consenso, l'euripideo 'catalogo delle technai' ripresenta il duplice carattere di apparire scritto dalla parte delle technai, per la volontà di proteggerle e assicurarne un'integrazione societaria; dalla parte della polis, per i requisiti di adeguamento che in ogni caso vengono imposti alle technai.

Era lo stesso obiettivo di conciliazione e integrazione cui Eschilo aveva con fervore mirato nel *Prometeo*; che, nelle *Supplici*, lo si persegua in modo più pedagogico-dimostrativo, quasi senza concessioni 'liriche', farebbe pensare che in quel momento storico gli attacchi alle technai (forse per il maggior peso assunto, nella società ateniese, da loro esponenti) fossero particolarmente acuti. Dietro l'esperta apoeticità di questi versi si profila dunque una 'difesa delle technai' condotta con argo-

⁵ È un'immagine rassicurante, quasi 'promozionale', della techne della navigazione. Viceversa, lo scenario marino sconvolto, evocato – per la stessa techne – da Solone e Sofocle, accentua il senso di insicurezza, e di non rapportabilità fra mezzi e fini.

mentazioni di *utilità* delle funzioni sociali da esse svolte: argomentazioni su cui tornerò in dettaglio nel cap. XII.

Un ultimo elemento da considerare, nel paradigma, è il richiamo al divino. Sofocle aveva staccato dall'ordine divino la traiettoria, puramente umana, degli uomini delle *technai* e della polis; aveva insistito sul loro carattere umano («apprese a se stesso...», v. 356), e taciuto della divinazione. Euripide ritorna, anche sotto questo aspetto, ad Eschilo, riproponendo le *technai* come 'dono divino', e recuperando, pur nella brevità della sua enumerazione, ben tre versi alla divinazione (vv. 211-13)⁶.

Questa duplice menzione non comporta naturalmente una 'confessionalità' di Euripide, – altrettanto implausibile quanto il 'laicismo' di Sofocle. La formula 'dono divino', ho più volte suggerito, va considerata indicatore, prima che di convinzioni religiose del suo autore, di atteggiamenti significativi in materia politico-antropologica, da decodificare caso per caso. Il divino, nelle *Supplici*, è garanzia e rafforzamento dell'ordine Societario: l'integrazione delle *technai* nella Società risulta dunque, da questa connessione col divino, ulteriormente garantita⁷.

6. *I bisogni societari come bisogni 'primari': la «Difesa di Palamede».*

Con le *Supplici* il paradigma della razionalità sociale delle *technai* sembra avere ricevuto un definitivo assestamento. Nelle fasi successive dell'esperienza greca esso potrà ancora venire negato, o ignorato (per esempio, dai Cinici), – ma partendo da posizioni in cui, più che una memoria antropologica delle origini, sembra attiva una sindrome di 'disturbi da civil-

⁶ L'elevata concentrazione di lessico cognitivo presente in questi versi (cfr. sopra, p. 451, nota 3) conferma che la menzione, o meno, della divinazione è significativa anche sul piano della razionalità delle *technai*.

⁷ Ricordando che l'atteggiamento euripideo nei confronti della divinazione è solitamente svalutativo, Di Benedetto aggiunge: «Questa concezione ottimistica della vita umana, e questa visione provvidenzialistica della divinità, è strumentalizzata a fini politici, in vista di una linea politica moderata e non aggressiva. La *pietas* religiosa è quindi anche strumento per un disegno politico contingente» (1971, p. 176).

tà': vale a dire, per l'operare di contraddizioni indotte (e non solo ereditate) dalla Società.

Allo stesso periodo delle *Supplici* (ultimi decenni del v secolo) può farsi risalire una testimonianza, l'ultima qui analizzata, che, pur rafforzando il paradigma, sembra collocarsi su di una linea di sviluppo parzialmente autonoma rispetto a quella fin qui tracciata. Mi riferisco a un passo della *Difesa di Palamede* del filosofo e retore Gorgia¹.

Palamede è una figura assai significativa di 'eroe culturale'. Attivo nelle file dell'esercito greco all'assedio di Troia, gli vengono attribuite numerose scoperte: dagli scacchi alla disposizione strategica delle schiere; dall'alfabeto al numero fino ai segnali di fuoco. Questi successi gli avrebbero procurato invidie e odii, soprattutto da parte di Odisseo: ingiustamente accusato di tradimento, venne messo a morte. La *Difesa* gorgiana è, più precisamente, un'autodifesa: in essa Palamede non si limita a una minuziosa (ed epistemologicamente assai apprezzabile) discolpa, ma elenca anche le proprie benemerienze di scopritore.

La *Difesa* gorgiana è fra le più complete delle testimonianze che possediamo su Palamede, per lo più limitate a pochi versi, o a rapide citazioni. Ma, alla luce del modello qui proposto, l'intero dossier su Palamede mostra una singolare coerenza. Anzitutto, molte di queste testimonianze colgono proprio l'episodio, e il tema, dell'attacco/difesa². Le più antiche risalgono al v secolo, fase in cui gli attacchi alle *technai*, si è detto, acquistarono forse una veemenza particolare: che un così rappresentativo portatore di *technai* venga insistentemente colto in atto di difendersi o di essere accusato, può essere indicativo di questo clima. Ma né l'ostilità verso le *technai*, né l'attenzione rivolta al 'processo' di Palamede, sono circoscrivibili a un pre-

¹ Gorgia di Leontini (in Sicilia), epistemologo e retore, allievo di Empedocle: la sua lunga vita si svolge per l'intero v secolo. La *Difesa di Palamede*, insieme con l'*Encomio di Elena*, è la più antica declamazione retorica rimastaci. Ne è tuttavia impossibile fissare una datazione precisa.

² Kleingünther segnala la presenza – in frammenti di Eschilo e Euripide relativi a Palamede – di verbi alla prima persona singolare, – indicatore eloquente dell'episodio di autodifesa (1933, p. 79). Alle fonti ricordate da questo autore va aggiunto Aristotele, *Retorica* 1413b23-27, che evoca un preciso contesto di accusa. Sarà anche evidente il carattere di auto-difesa dell'enumerazione che un altro grande portatore di *technai*, Prometeo, fa dei propri doni nell'opera di Eschilo.

ciso momento storico: esse ricapitolano, rispettivamente, motivi ed emblemi societari. Che poi l'accusa rivolta a Palamede, fra le tante possibili, fosse proprio quella di tradimento, è perfettamente in linea (qualunque sia stata la sua fondatezza) col modello qui proposto, che piú volte ha ricordato il generale vissuto di un disimpegno dei portatori di *techne* verso la Città.

Veniamo ora al passo in esame. Dopo avere affermato che la sua vita è immune da colpe, Palamede passa a elencare le proprie benemerienze (§ 30):

E potrei anche affermare (e affermandolo, né mentirei, né potrei essere smentito) non solo d'essere stato senza colpa, ma per di piú di essere stato gran benefattore e di voi, e dei Greci, e di tutti gli uomini, e non solo i contemporanei, ma anche i posteri. Infatti, chi altri avrebbe saputo rendere la vita umana piena di varchi, da priva che ne era, e ordinata, da disordinata che era, scoprendo le regole dell'arte della guerra, cosa essenziale per trovarsi in condizioni di superiorità, e le leggi scritte, custodi della giustizia, e l'alfabeto, strumento della memoria, e misure e pesi, agevoli articolazioni dei contratti, e il numero, custode dei beni, e i segnali di fuoco, potentissimi e velocissimi messaggeri, e gli scacchi, passatempo immune da affanni?

L'elencazione richiama, per vari aspetti, l'enumerazione dei propri meriti fatta da Prometeo nel dramma eschileo: oltre al fatto di essere entrambe delle auto-justificazioni, ci sono diverse sovrapposizioni fra le voci dei due elenchi. Ma assai piú profonde, nella sostanza, le convergenze con la posizione espressa nelle *Supplici* euripidee. Anche nel *Palamede*, infatti, l'enunciazione di una scoperta è immediatamente seguita dalla precisazione del suo uso sociale. L'alfabeto è «strumento della memoria»; il numero, «custode dei beni»; i segnali di fuoco, «i piú potenti e veloci dei messaggeri»: ogni voce dell'elenco, insomma, è parafrasata attraverso la funzione che le è stata riconosciuta nella Società.

Non solo: Gorgia porta alle estreme conseguenze quella soluzione delle *technai* in soddisfazione dei bisogni che ho sopra segnalato per Euripide. Nelle *Supplici*, infatti, pur scomparendo la figura del portatore di *techne*, restava pur sempre evidente quello che chiameremmo ora 'momento della produzione'. Nel *Palamede*, di tale momento non v'è traccia, e le *technai* vengono presentate dal punto di vista del consumatore. Svanito nell'irrelevanza il momento 'duro' della loro produzione, leggi scritte, pesi, misure, alfabeto, scacchi ecc. sono diven-

tati *software* societario accessibile a tutti, che tutti possono consumare, auto-innescandolo. Non v'è memoria, nel passo, che queste attività abbiano mai potuto essere delle Specializzazioni: interamente auto-somministrate, la loro pratica coincide con il loro consumo.

La radicalizzazione gorgiana del paradigma non consiste solo nell'accentuazione del momento, squisitamente Societario, della fruizione, ma passa anche attraverso la selezione delle scoperte inserite in elenco. Nonostante la loro eterogeneità, strategia, leggi scritte, alfabeto, segnali di fuoco ecc. hanno questo aspetto in comune: nessuna di esse è rivolta a soddisfare bisogni materiali (riparo, nutrimento, salute); donde l'assenza di *technai* quali la carpenteria, la medicina ecc., che figurano invece in altre elencazioni³.

Un secondo aspetto comune, connesso al precedente, è che questi doni hanno senso pienamente dispiegato *solo in un contesto relazionale*, di rapporto dell'uomo con l'uomo; viceversa, parrebbero difficilmente compatibili con l'isolamento. Dove tale compatibilità sembrerebbe possibile, come nel caso del 'numero', la lapidaria parafrasi gorgiana vale a bloccarla: il numero è «custode dei beni», vale a dire, ne tutela, quantificandoli, la corretta allocazione/circolazione fra i diversi attori nella Società. Persino il fuoco, che Eschilo aveva esplicitamente collegato al dispiegamento delle *technai*, e i cui influssi culturali primari venivano riconosciuti anche su di un altro versante, quello dietetico-culinario, nel *Palamede* diventa *pyrsós*, «face, segnale di fuoco», vale a dire, mezzo di comunicazione degli uomini tra loro⁴.

³ Brelich nota opportunamente che «non si tratta di qualsiasi invenzione; per varie e numerose che siano quelle attribuite a Palamede, esse sono caratteristiche di un determinato livello culturale: egli *non* inventa, ad esempio, il fuoco, né l'aratro, né il sacrificio. In questo senso i documenti, derivati dalle piú varie epoche, mostrano una coerenza che autentica la figura di Palamede come eroe di una civiltà evoluta che forse si meravigliava ancora delle proprie conquiste» (1958, p. 168). Nel testo che segue cercherò tuttavia di suggerire altre spiegazioni di questa singolare caratteristica dei doni di Palamede.

⁴ Per Eschilo cfr. *Prom.* 252-54, in cui il significato tecnologico del fuoco viene esplicitamente privilegiato rispetto al significato 'visivo'. Quanto alle implicazioni culturali della cottura dei cibi, esse sono richiamate nell'ippocratico *De antiqua medicina* 3. Per quanto riguarda l'invenzione dell'alfabeto, Phillips ricorda che, a quanto sembra, la scrittura minoica (Lineare B) ha intenti contabili-amministrativi, non già letterari (1957, p. 273). Il fatto che i conferimenti

È proprio in questo silenzio sui bisogni materiali che si innesca la qualificazione del paradigma bisogni → technai sopra ipotizzata per la figura di Palamede. I bisogni materiali, infatti, seppure generali, non sono *collettivi*: indifferenti alla relazionalità, nel senso che vengono avvertiti anche in condizioni di isolamento, possono venire gestiti individualmente, *in modo sparso*. Tutti i cataloghi di technai e di scoperte visti finora annoverano anche, o principalmente, bisogni di questo tipo: bisogni dell'uomo in quanto tale, – in quanto singolo, cioè, non in quanto componente la Società. Con Gorgia, le implicazioni societarie del paradigma bisogni → technai diventano ferree: i bisogni considerati non solo sono bisogni societari, ma (nella parafrasi che Gorgia dà di ciascuno) non avrebbero neppure senso per l'uomo isolato, al di fuori della Società.

La novità gorgiana rispetto alla linea di sviluppo testimoniata da Eschilo e Euripide è dunque anzitutto questa: anche qui le technai sono funzioni societarie, ma ne viene eliminato ogni residuo di 'momento della produzione'; inoltre, vengono selezionati i bisogni da inserire in elenco. Scompare, con il *Palamede*, non solo il portatore di techne, ma anche il selvaggio affamato, «nudo, scalzo, senza giaciglio»: i bisogni dell'uomo sono già, fin dall'inizio, bisogni societari.

Sulla scomparsa, in *Palamede*, dei bisogni materiali, occorre tuttavia soffermarsi ancora: la spiegazione che essi non sono relazionali va integrata con altre considerazioni. Solo la testimonianza di Gorgia, infatti, tace completamente di bisogni materiali: altre testimonianze, pur riecheggiando l'insistenza

di Palamede avvengano all'insegna della relazionalità mi sembra finalmente fermato, *a contrario*, dal contenuto della vendetta di Nauplio, padre di Palamede, sui Greci che gli hanno ucciso il figlio: essa si basa proprio su di un uso 'perverso' (= con obiettivi dis-integrativi) dei mezzi di comunicazione. Anzitutto, Nauplio diffonde, tra le spose dei capi greci rimaste in patria ad attendere i loro uomini, false notizie su infedeltà e rotture coniugali da parte dei mariti, – scatenando così una serie di distruttivi comportamenti di ritorsione. Inoltre, mentre la flotta greca, di ritorno in patria, è in prossimità di una scogliera, accende nella notte un ingannevole segnale di fuoco, che ne provoca il naufragio (cfr. le fonti richiamate in Wüst, 1935, c. 2007; vedi anche Alcideamante, *Odisseo* 5-7, 9-11, 28). Questa 'fragilità' del circuito di comunicazione è già del resto visibile nel patetico espediente cui ricorre Oiace, fratello di Palamede, per annunciarne la morte al padre rimasto in patria: «Scrivi su molte pale di remo le vicende di Palamede, e le affida al mare, affinché con una almeno Nauplio venisse raggiunto...» (*Scholia in Aristophanem, Thesmophoriazousae* 771).

gorgiana sulle scoperte 'relazionali', contengono riferimenti a bisogni materiali; ma essi sono così singolari che vale la pena di analizzarli.

Troviamo più volte nelle fonti Palamede associato con problemi di alimentazione e di nutrimento. Ad esempio, il suo intervento appare risolutivo in occasione di carestie e penurie alimentari che avrebbero afflitto l'esercito acheo durante il viaggio verso Troia e nei lunghi anni dell'assedio. In una di tali circostanze, Odisseo sarebbe stato inviato in Tracia per approvvigionarsi di frumento, ma il tentativo sarebbe fallito: ci si provò Palamede, e «ne ritornò con frumenti infiniti» (Servio, *Comm. in Verg. Aen.* 2.81). È la testimonianza più esplicita che Palamede abbia soddisfatto un bisogno materiale, quello di cibo; ma si noterà come ciò avvenga indirettamente, attraverso una sorta di importazione. Il dono di Palamede, cioè, non attiva una produzione dei frutti, ma rapporti di scambio fra gli uomini. Nella stessa prospettiva può leggersi un'altra testimonianza:

Giunto a Troia, Palamede in benefici grandissimi si rese utile al popolo greco. Infatti, essendo affamati in Aulide, ed essendovi disordini e rivolte sulla spartizione del cibo, per prima cosa insegnando loro le lettere fenicie, rese paritaria e incontrovertibile la spartizione... (*Sch. in Eurip., Orestes* 432).

Anche in questo caso, l'associazione di questo eroe col nutrimento degli uomini è assai mediata: Palamede non elargisce cibo, né insegna a produrlo, ma opera sui criteri di eguaglianza distributiva. Il suo intervento potrebbe rientrare assai bene in quel dossier sulle difficoltà societarie a realizzare l'eguaglianza, aperto nel cap. v.

Che Palamede, più che provvedere al cibo, *regoli il rapporto col cibo*, è confermato ancor più radicalmente da altre testimonianze. Alcune delle sue invenzioni – i dadi, gli scacchi – avrebbero avuto come obiettivo quello di surrogare il cibo in occasione di carestie, eludendo il relativo bisogno. Un frammento dal *Palamede* di Sofocle ricorda:

e forse non fu lui a spegnere la loro fame, sia detto con riverenza, trovando modi sapientissimi per passare il tempo per chi se ne stava seduto spassato dal fragore marino – dadi e scacchi, cura dolce all'ozio?⁵.

⁵ Fr. 479 Pearson (= 438 Nauck). L'associazione fra scacchi e penuria di cibo è riecheggiata da numerose fonti: per esempio *sch. Lykophr.* 581; Orione, *Ety-*

In altri termini, Palamede spegne il bisogno di cibo non già soddisfacendolo, ma creando e soddisfacendo altri bisogni. I suoi doni, quando siano associati col nutrimento, non consistono nello sfamare gli uomini, ma nel regolare il rapporto fra l'uomo e il bisogno di cibo, o nell'eluderlo. In un frammento di Eschilo (fr. 182 Nauck), Palamede ricorda, fra i propri meriti, di avere insegnato «a distinguere il cibo, | colazione, pranzo, e come terza la cena». Il lessico usato (*sítōn d'eidénai diórisa*) riflette, nella singolare densità 'intellettuale', lo sforzo di razionalizzare un'attività finora aperta ad ogni opzione individuale. Naturalmente, la concentrazione di questa attività in tre momenti specifici, *gli stessi per tutti*, soddisfaceva anche fondamentali istanze di controllo sociale; un controllo che è del resto evidente anche nei precedenti interventi di Palamede, e su cui torneremo⁶.

E finalmente, da Palamede che spartisce egualitariamente il cibo, che regola l'assunzione di cibo, che elude il bisogno di cibo, a Palamede che *trattiene dal cibo*. L'occasione è offerta da una serie di incursioni che lupi discesi dal monte Ida fanno contro le salmerie dei Greci. Palamede interpreta il fatto come l'annuncio di un'imminente epidemia; non è il caso, afferma, di assalire i lupi e ricacciarli a colpi di freccia sui monti; occorre invece abolire la dieta carnea, cibandosi di frutti ed erbe selvatiche⁷. Il fatto che questa misura sia coronata dal pieno suc-

mologicon, s.v. *pepsíōi*, pp. 126-27 Sturz; Eustazio, 228.1. Ma la testimonianza piú dispiegata sull'associazione inversa gioco-cibo si legge in un suggestivo passo di Erodoto (1.94.3-4), dove viene descritto il modo in cui i Lidi, giocando, fronteggiarono per 18 anni una terribile carestia (da questi giochi Erodoto esclude però gli scacchi, unico gioco di cui i Lidi non si attribuiscono l'invenzione).

⁶ Palamede è fra l'altro scopritore della scansione del tempo: «Prima di Palamede le stagioni, pur essendovi, non vi erano ancora, non ancora il ciclo dei mesi, e il tempo non aveva ancora il nome di anno...»; così Filostrato (*Heroikos* 10.1; 176.26 Kayser) che riecheggia Eschilo, *Prom.* 457-58. (Sui risvolti societari della nozione di *tempo*, cfr. cap. VII, § 5). All'attività regolativa di Palamede in materia alimentare ricondurrei ancora il passo di Ateneo, in cui si ricorda che Palamede aveva predetto ai Greci un viaggio veloce, se si fossero accontentati di bere nel rapporto 3/1. «Ma quelli, - prosegue Ateneo, - usando pesantemente della bevanda, bevevano nel rapporto: due parti di vino contro cinque d'acqua» (*Deipnosophistae* 426e).

⁷ Filostrato, *Her.* 10.4; 179.1K. (Tale dieta va accompagnata da «movimenti sintonici»). Si ricorderà che una sospensione della dieta carnea, e il passaggio a una dieta vegetariana, non è irrilevante dal punto di vista societario (cap. VIII, § 3). Palamede attraversa infinite volte il confine societario: la sua posizione, per lo piú rafforzativa di parametri della Società, appare altre volte deviante.

cesso non toglie che la proposta di Palamede appaia, nei mezzi, fortemente repressiva di un bisogno materiale.

Eguale atteggiamento di regolazione/negazione di bisogni materiali si ripresenta anche in un'altra sfera, quella medica, verso cui l'atteggiamento di Palamede non sembra positivo. Quando il centauro Chirone si offre di insegnargliela, Palamede rifiuta: «Io, o Chirone, volentieri avrei scoperto la medicina, se non ci fosse stata, ma dal momento che è già stata scoperta non stimo degno apprenderla». È l'orgogliosa presa di posizione di un portatore di *technai* contro la 'sapienza appresa', di cui abbiamo già visto numerosi esempi, anche se Palamede vi aggiunge pie considerazioni sul rischio che una dismisura nella *technai* possa riuscire odiosa alla divinità⁸. Ma l'ostilità verso la medicina deve avere anche altre ragioni, se Palamede, nel proporre all'esercito i suoi suggerimenti contro l'imminente epidemia («dieta leggera e movimenti sintonici»), aggiunge verbosamente: «con la medicina non ho mai avuto a che fare, ma tutto si può raggiungere con la sapienza [*sophía*]» (Filostrato, *Her.* 10.4; 179.11 K.).

È una posizione non facilmente decifrabile, che si può leggere su piú versanti. Uno di essi potrebbe essere appunto quello qui sostenuto: la medicina figura in ogni elencazione standard di *technai* dirette a soddisfare bisogni primari, - e l'atteggiamento riduttivo di Palamede verso di essa esprimerebbe anch'esso la singolare secondarizzazione dei bisogni materiali che emerge dalle imprese di questo portatore di *technai*⁹.

⁸ Filostrato, *Her.* 10.1-2; 176.32 K. Sulla convinzione dell'innatezza della propria virtù, considerata come 'dono divino', Palamede è del tutto in linea con ogni arcaico Specialista. Filostrato ne segnala l'«autoapprendimento, *automathé*» (10.1; 176.25 K.), e ricorda la risposta che Palamede diede a Odisseo, che gli aveva rinfacciato come non fosse stato lui, ma le gru, a trovare le lettere: «Io non trovai le lettere, ma *ne fui trovato*: un tempo infatti esse giacevano nella casa delle Muse, mancando di un uomo di un certo tipo, - perché gli dèi fanno apparire queste cose attraverso uomini sapienti» (10.3; 178.13 K.).

⁹ Un passo di Filostrato, oltre a cogliere la solitudine di Palamede, è assai significativo per quanto riguarda la compressione dei bisogni materiali. Dopo aver precisato che Palamede non condusse a Troia né una nave né un guerriero, ma vi giunse in una barca, insieme col fratello Oiace, Filostrato così prosegue: «Non aveva né un compagno né un servo, né una Tecmessa o una Ifi che gli facesse il bagno o gli stendesse il letto: la sua vita era tutta opera sua [*autourgós bios*], e priva di supporti esterni. Poiché una volta Achille gli disse: "O Palamede, tu appari ai piú alquanto rozzo, dal momento che non ti sei procurato chi ti servisse", "E queste, o Achille, cosa sono?" disse, stendendo le mani. Poiché gli Achei gli offrivano ricchezze dal bottino comune, esortandolo a farsi ricco, "Non le pren-

Non mi è possibile analizzare qui altri aspetti della figura di Palamede, che del resto riprenderò, insieme con quelle di altri Arcaici Specialisti, in altra sede. Mi interessa piuttosto restare ai suoi 'doni', e cercare di cogliere meglio il significato di un'elencazione così singolare che, tacendo o negando bisogni essenziali, enumera come bisogni primari dell'uomo, e come scoperte primarie, acquisizioni che una prospettiva anche blandamente materialistica considererebbe secondarie o marginali.

Pesi, misure, numero, scacchi: sono acquisizioni che parrebbero contrassegnare non già il momento delle origini, vale a dire lo spartiacque fra 'vita bestiale' e Società, ma un momento di sostanziale progresso all'interno di una Società, se non affluente, certo già decollata¹⁰. Tanto più che erano disponibili, al tempo di Gorgia, riflessioni sulla graduatoria dei bisogni, e tentativi di disporre in ordine 'storico' le diverse *technai*, ponendo al primo posto in ordine di tempo quelle che sarebbero state 'dettate da necessità' (attinenti quindi alla soddisfazione di bisogni materiali), – in momenti successivi quelle suggerite dal lusso, o dal diletto¹¹.

È allora significativo che nei confronti dei doni di Palamede si applichi proprio il lessico delle origini. Per Gorgia, si è visto, essi demarcano il passaggio da una condizione «senza varchi» a una «piena di varchi», dal «disordine» all'«ordine», – e Gorgia era certo più consapevole di chiunque altro delle risultanze antropologiche e cosmologiche che queste parole avrebbero sollecitato nella memoria collettiva¹². Ma è singolare che

do, – disse, – ed anzi esorto voi ad essere poveri [*keléuo pénésthai*], anche se non vi lasciate persuadere"» (10.10; 183.30 K.). Ricordo infine che in un brevissimo frammento tragico (cui allude Esichio 2.617 L.), Palamede è chiamato *lopistós* (= 'dal mantello rappezzato') «dalle toppe cucite sulle vesti» (Kannicht-Snell, fr. ad. 591c; secondo Meineke, *Fragmenta comic. graec.* IV, 644-45 (fr. an. 160), verrebbe qui colpita la goffa trascuratezza dell'attore impersonante Palamede).

¹⁰ In quest'ottica Kleingünther collega la particolare notorietà di Palamede in Argolide, con la fioritura economica di Argo nel VII secolo, e l'aspirazione di questa a imporre il proprio sistema di pesi e misure rispetto a quello di altre città, affermandone la risalenza diretta al loro scopritore (1933, pp. 28, 82).

¹¹ Esemplificativa in tal senso la posizione di Democrito sulla musica: «Democrito [...] afferma che la musica è più giovane, e ne spiega la causa dicendo che non la necessità la produsse, ma che essa sorse da una situazione già esistente»; così il retore Filodemo, nel *De musica* 4.36, p. 108.29 Kemke (= DK 68B144). Sul problema vedi oltre, cap. XII.

¹² Sulle implicazioni antropo-cosmologiche di questa terminologia cfr. Spoerri, 1959, pp. 152 sgg.; Lämmli, 1962, pp. 64-69 e le note 455, 498, 516, 519, 601, 838.

anche altre testimonianze sottolineino, quale effetto dell'azione di Palamede, il passaggio da una condizione 'ferina' a una condizione di umanità dispiegata, quale viene solitamente associata all'avvento della Società. In un frammento di incerto autore, Palamede afferma: «... provvidi alla vita, che prima era mescolata a caso | e simile alle fiere...»¹³. Anche qui, cioè, Palamede sembra collocarsi, più che in un esercito che assedia una città, alle origini stesse della Città: è figura pre- o meta-Societaria, non già infra-Societaria.

Mi sembrano quindi poco significative, nei confronti di Palamede, letture storicamente focalizzate, – come quella che vede nella figura di questo eroe, – soprattutto per la sua ingiusta morte, avvenuta col consenso di tutto il popolo, pur tante volte da lui beneficiato – l'espressione di una messa in guardia contro le possibili degenerazioni del regime democratico assembleare¹⁴. Anche se non è da escludere che alcuni degli autori che contribuirono al dossier su Palamede si siano ispirati a perplessità verso la democrazia, occorre tenere presente che l'episodio del portatore di *techné* giudicato e messo a morte col consenso del popolo, immemore dei benefici ricevuti, non è prerogativa dei regimi democratici: è un vero e proprio 'episodio Societario', latente in ogni tipo di regime politico, trasversale a tutte le età¹⁵.

Questa e altre letture, storicamente focalizzate, della figura di Palamede (= Palamede come emblema della potenza economica di Argo; Palamede come espressione di cautele verso la democrazia; Palamede come recupero di istanze nazionalisti-

¹³ Variamente attribuito a Euripide e Eschilo, figura in Nauck² fra gli *adepotai* (fr. 470). In un altro frammento tragico (fr. ad. 40a Kannicht-Snell), si afferma che gli uomini, prima di Palamede, «in nulla differivano dagli animali». Una sfasatura temporale fra le scoperte di Palamede e le condizioni societarie in cui avvennero è ironicamente sottolineata da Platone: «... dopo aver scoperto il numero, dice di aver ordinato le schiere al campo sotto Ilio, e di aver contato le navi e tutto il resto, come se prima non fossero state contate...» (*Rep.* 522d).

¹⁴ Wüst, notando l'imperfetto ancoramento della figura di Palamede nei miti più antichi (secondo Strabone, 8.6.2, Palamede sarebbe una sorta di creazione poetica degli scrittori del periodo classico), segnala con quanta cura minuziosa tragici e retori ricostruirono l'ingiusta condanna dell'eroe, e così conclude: «Da questo primo assassinio giudiziario si può ricavare un'efficace messa in guardia per la democrazia contro l'abuso brutale del suo potere» (1942, c. 2510).

¹⁵ Il richiamo a Socrate, condannato e giustiziato in una città retta a democrazia, col consenso popolare, è fin troppo ovvio: lo ricordo qui solo perché la stessa associazione fu stabilita dagli antichi (nella platonica *Apologia* di Socrate, Gomperz segnala diverse «reminescenze» della *Difesa* gorgiana; 1912, pp. 9-11).

che)¹⁶, sono insufficienti a spiegare non solo la sua morte 'ingiusta', ma anche l'applicazione, a tale figura, del lessico-delle-origini, che ho sopra segnalato. Credo viceversa (ma vi tornerò meglio nella *Nota metodologica* finale) che l'uso di tale lessico – che non si osserva solo per Palamede – vada collegato col cristallizzarsi, intorno a tale figura, di fondamentali problemi e nodi societari.

Uno di essi, che non è stato finora posto in luce, è l'intonazione di *controllo sociale* che ispira, con tutta evidenza, il comportamento di questo eroe, – al punto che potrebbe essere questa la chiave interpretativa della sua figura.

Che l'atmosfera in cui si collocano gli energici, appassionati interventi di Palamede sia intonata a controllo sociale, emerge con tutta evidenza dalle testimonianze. Non vi è un solo ritrovato di questo eroe che non sia direttamente significativo in termini di tale controllo: lo si è visto, esemplificativamente, per la sua scoperta di 'colazioni, pranzo e cena', – e il lettore interessato decodificherà da sé, in termini analoghi, il significato integrativo-regolativo di alfabeto, pesi e misure, ecc. Qui mi limito a riportare, in rapida successione, gli spunti più espliciti offerti dalle testimonianze.

Infatti, essendo affamati in Aulide, ed *essendovi disordini e rivolte* sulla spartizione del cibo, per prima cosa insegnando loro le lettere fenicie rese paritaria e incontrovertibile la spartizione. Dopodiché *indirizzò verso i dadi la loro ignavia*, e trovò misure e calcolo (*sch. Eurip. Orestes* 432).

... e i mali degli uomini che *finiscono in contesa* una tavola decide, e non lascia che si dica il falso

(Euripide, fr. 578 Nauck, vv. 8-9: è un'elencazione delle scoperte di Palamede).

... trovò la scacchiera, per tenere sotto controllo i disordini dell'esercito in ozio [*ad comprimendas otiosi seditiones exercitus*] (Servio, *Comm. in Verg. Aen.* 2.81).

Indubbie le implicazioni di controllo sociale sottese all'azione di Palamede¹⁷: è il problema di masse di uomini da alimen-

¹⁶ La figura di Palamede rappresenterebbe l'esito di una sorta di recupero nazionalistico effettuato dai Greci rispetto ad acquisizioni di cui era noto il debito verso altri popoli (soprattutto i Fenici); cfr. Wüst, 1942, cc. 2511-12.

¹⁷ Nella narrazione di Filostrato vi sono numerose allusioni a un'azione *persuasiva* da parte di Palamede: cfr., per esempio, la spiegazione dell'eclisse ai soldati spaventati (*Her.* 10.2; 177.15 K.), e alcuni riscontri lessicali (*peithoménous*,

tare, istruire, intrattenere, contare e distribuire. Non è tuttavia necessario che tali masse siano quelle cui i regimi democratici daranno la maggior evidenza: l'azione di Palamede richiama piuttosto – al di là di qualsiasi specifico regime politico – il problema di come la Società poté alimentare, istruire, ecc. *masse di uomini da essa stessa congregati*; di come furono affrontati problemi di controllo che erano inimmaginabili nella condizione, atomizzata e sparsa, dell'originario Isolamento.

Il fatto che l'azione di Palamede venga colta con una strumentazione (lessicale e concettuale) 'delle origini' è dunque perfettamente in linea con questa intonazione di controllo: la gestione di aggregazioni di uomini è un problema delle origini, vale a dire, un problema societario, di cui ogni regime politico sperimenta le riemergenze¹⁸.

Nel caso di Palamede, resta ancora da spiegare il perché delle singolari modalità adottate per questo controllo. Per l'antichità viene immediato il richiamo alla modalità di controllo più nota, quella *panem et circenses*, vale a dire, la pubblica erogazione, alle plebi sterminate dell'Impero Romano, di mezzi di sussistenza e di 'distrazioni' a esclusivo contenuto emozionale, – erogazione chiaramente elusiva rispetto ad ogni possibile crescita individuale e politica dei destinatari. Ebbene, il controllo sociale che si configura nelle fervide iniziative di Palamede va proprio in senso opposto. Se Palamede non giunge fino a negare il nutrimento, è tuttavia costante in lui un atteggiamento regolativo-restrittivo, che sottende una chiara secondarizzazione di questo bisogno. Quanto ai *circenses*, le distrazioni offerte da Palamede sono ad alto contenuto intellettuale: gli scacchi, – nota Filostrato, – sono «divertimento non certo leggero, ma richiedente acutezza di mente e impegno»¹⁹. E gli

'persuasi', p. 179, r. 15 K.; *épeise*, 'persuase', r. 27; *edidasken*, 'insegnò', r. 29; *eyproségoron*, 'affabile', p. 183, r. 17; ecc.). Nello stesso senso Dictys, *Ephemeridos Belli Troiani* 1.6; Alciamante, *Odisseo* 27. Ricordo infine che, in un'opera perduta di Polignoto di cui riferisce Pausania (10.31.1), Palamede appariva intento a giocare a scacchi con l'irriducibile Tersite. (Tuttavia, secondo Pausania, l'opera, in cui figurava anche Aiace, intendeva rappresentare i peggiori nemici di Odisseo).

¹⁸ Il problema del controllo sociale non è infatti più acuto per i regimi democratici rispetto ad altri regimi, – anche se i primi evidenziano maggiormente i consociati come *massa* di uomini.

¹⁹ *Her.* 10.2; 177.6 K. Non solo per questo, naturalmente, gli scacchi sono societariamente apprezzabili: si realizza con essi una profonda relazionalità, che si articola attraverso lo 'stare ai patti' e l'idea di 'turno'.

scacchi vanno nella stessa direzione degli altri doni (alfabeto, numero, segnaletica, pesi e misure): un' impegnata razionalizzazione del tessuto societario; una richiesta di sforzo intellettuale che, a parte finalizzazioni integrative della comunità, ha il senso di una militante *spiritualizzazione* della vita sociale.

Ho parlato intenzionalmente di 'spiritualizzazione' per introdurre un'ulteriore congettura: che il singolare primato attribuito, nell'epopea di Palamede, a ritrovati e bisogni non materiali, possa essere letto in contrapposizione (quanto consapevole, non saprei dire) a impostazioni materialistiche che – sempre all'interno dello stesso paradigma – indicavano nel nutrimento, nella protezione dalle intemperie, nella salute i bisogni primari dell'uomo.

Palamede esprimerebbe invece una tendenza diversa. Sono primari – si afferma implicitamente nella *Difesa* gorgiana da cui siamo partiti (e nell'intero dossier su questo eroe) – i bisogni di ricordare, di contare, di misurare e pesare, di accendere segnali nella notte, di giocare (sul campo militare, sulla scacchiera). 'Primari' significa che essi si presentano alle origini, con una precedenza rispetto ad altri bisogni più materiali. Sotto questo aspetto, l'elencazione di ritrovati del *Palamede* evoca assai di più *technai/dynameis* quali la Bellezza, o il Volare nell'alto dei cieli, che non le elencazioni di *technai-di-sussistenza* così frequenti nella letteratura antica (compreso il *Protagora*). È indubbio tuttavia che – al pari delle impostazioni materialistiche – anche questa è diretta a una legittimazione societaria delle *technai*, in quanto finalizzate ad un bisogno; è diretta a un rafforzamento della ideologia Societaria, essendo nella Società che gli uomini soddisfano tali bisogni. Il controllo sulle *technai* (come si è visto a inizio paragrafo) non è dunque meno ferreo che nell'impostazione materialistica.

Non sono certo ipotesi essenziali al modello. Le segnalo qui come semplici riflessioni che, ove confermate, mostrerebbero con quanta ricchezza quella che ho sopra chiamato 'ideologia Societaria' si andasse costruendo, lungo vie diverse, complesse e a volte contraddittorie.

Capitolo dodicesimo

Le *technai* sono utili?

1. Il Giudizio di utilità.

Lungo tutto l'arco dell'esperienza antica, ogni accenno alle *technai* è accompagnato da considerazioni sulla loro utilità. Si tratti di affermazioni positive, di revoche in dubbio, o di negazioni, sembra che l'utilità delle *technai* non apparisse agli antichi un dato così evidente, o pacifico, da esonerare da prese di posizione in un senso o nell'altro. Quando Platone si chiede: «... forse che la *techne* non è per sua natura rivolta a questo, di ricercare e procurare ciò che è utile [*symphéron*] a ciascuno?» (*Rep.* 341d), o quando, discutendo una *techne*, prende le mosse proprio dal considerarne l'utilità, è totalmente rappresentativo della cultura greca: «Ora, se tu mi chiedessi, dato che la medicina è la scienza della salute, in cosa essa è utile [*chresime*], e quali sono i suoi effetti, ti risponderei che essa è di non poca utilità [*ophelían*]: infatti ci procura la salute, bene prezioso per noi...»¹.

Dalla medicina alla didattica, dal calcolo alla nautica, – per ogni attività chiamata a concorrere alla divisione del lavoro, è determinante il requisito dell'utilità. È in nome dell'utilità, riferisce Platone, che molti vorrebbero cacciare i filosofi come «inutili alle *poleis*»²: il filosofo, evidentemente, non la pensa

¹ *Carmide* 165cd; vedi anche *Rep.* 488a-e, 525d, 526b; *Teage* 130e; *Epinomide* 991d; ecc. Secondo Heinemann, l'utilità è uno dei contrassegni tecnici che in Platone (e in Senofonte) «vengono presupposti senza ulteriori commenti, come ovvii» (1961, p. 128). Questa centralità è stata in ogni momento evidente ai lettori di Platone. Non a caso il neo-platonico Proclo (v secolo d. C.) sostiene che il primo *demiourgos* di un oggetto opera «con lo sguardo fisso all'utilità» (*pros ten chréian apoblépon: in Platonis Cratylum*, ed. Pasquali, p. 23.4). Platone, si ricorderà, aveva raffigurato il suo *demiourgos* come *pros ten idéan blépon*, «con lo sguardo fisso all'idea» (*Rep.* 596b; cfr. p. 251); nel sostituire all'idea l'utilità, Proclo è intimamente fedele a un altro livello, anch'esso fondamentale, della prospettiva platonica.

² *Rep.* 487d. La risalenza di questo motivo parrebbe attestata dall'aneddoto su Talete di Mileto (vii-vi secolo), cui si rinfaceva che la filosofia fosse

così, ma concorda sul fatto che proprio in tali termini vada tagliata la loro posizione. Negli stessi termini propone di bandire la poesia: è indubbiamente piacevole, ammette Platone, ma che sia anche utile, deve essa stessa dimostrarlo, per voce dei suoi amatori, e dei poeti:

ai suoi patroni [...] concederemo allora di difenderla [...] come non solo piacevole, ma anche utile [*ophelíme*] alle costituzioni politiche e alla vita umana; e li ascolteremo benevoli. Ché avremo in certo modo tutto da guadagnare, qualora appaia non soltanto piacevole, ma anche utile (*Rep.* 607dc).

Come ho detto, nell'assegnare all'elemento dell'utilità un posto centrale nella sua costruzione di *techné*, Platone non fa che recepire una posizione generalmente condivisa nel mondo antico. Sia per le *technai* nel loro complesso, sia per singole *technai*, la problematica dell'utilità risulta costantemente richiamata: dal medico ippocratico, che giura solennemente che di misure dietetiche si servirà solo «per l'utilità dei malati», e che nelle altrui case entrerà solo «per l'utilità dei malati»; al grammatico che (secondo l'ironica notazione di Sesto Empirico) «ha il coraggio di provare [...] l'utilità per la vita che ha la grammatica, e il suo essere necessaria alla felicità»; dallo studioso di tattica militare, che la proclama energicamente «la più utile di tutte» (infatti, data la frequenza di guerre, «come sarebbe possibile addurne un'altra più di questa utile alla vita?»), – fino al retore, la cui *techné* era forse la più dibattuta sotto il profilo dell'utilità. Occorre non limitarsi a vedere in questi dibattiti mere esercitazioni accademiche, e interrogarsi sul costo che essi ebbero per innumerevoli portatori di *techné*, sia nel protestare la propria utilità, sia nel ritirarsi di fronte agli attacchi. Questo valse persino per la retorica, se è vero che, come ricorda il poeta satirico romano Giovenale, «molti si dolsero della professione inutile e sterile [*paenituit... vanae sterilisque cathedrae*], come prova la fine di Trasimaco», – cui gli scolii annotano: «Retore ateniese che si impiccò»³.

«inutile» (*anophelés*): cfr. Aristotele, *Pol.* 1259a9-18; vedi anche Platone, *Teeteto* 173a; Diogene Laerzio, I, 34; ecc.

³ Trasimaco pensava dunque che da una *techné* riconosciuta inutile si potesse uscire solo con la morte; tuttavia un epigramma iscritto sulla sua tomba avrebbe continuato a proclamarne l'identità tecnica: «Il nome: *Theta, Rho, Alpha, San, Y, My, Alpha, Chei, Ou, San* | La patria: Calcedone; la *techné*: *sophie*» (Ateneo, *Deipn.* 454F = DK 85A8). Le citazioni sono le seguenti: *Jusiurandum* 2

Ancora: l'elemento dell'utilità figura col massimo rilievo nella più generale definizione di *techné* trasmessaci dall'antichità, quella stoica (cap. VII, § 4): «La *techné* è un sistema [*système*] derivante da un esercizio complessivo di attività aventi una fine che è di utilità [*éuchreston*] per le cose della vita». Finalmente, il peso di questa tematica era tale da far designare in termini di utilità il rapporto fra il cittadino consumatore e il portatore di *techné*. Così (per prendere due esempi lontanissimi), in un serrato scambio di battute con l'indovino Tiresia, Creonte, signore della città, ammette di avere ricevuto utilità (*onésima*) dalla *techné* dell'altro; di Epeo si dice che «in misura grandissima con le sue *technai* darà utilità [*ophelésanta*] all'esercito», e così via⁴. Il lessico dell'utilità si configura come terminologia specializzata per designare il rapporto fra il portatore di *techné* (o l'esperienza delle *technai*) e il pubblico dei destinatari.

Questa insistenza degli antichi sull'utilità delle *technai* non ha suscitato particolari curiosità fra gli studiosi. Quelli che – per lo più marginalmente – si sono occupati di tali accenni, sembrano considerare l'utilità, con occhi affatto moderni, come un dato ovvio dell'esperienza tecnica. Così, in riferimento alle clausole 2 e 6 del *Giuramento* ippocratico sopra citate, il fatto «che il medico debba agire col solo proposito di prestare assistenza al suo paziente, è una prescrizione che sembra autoevidente»⁵. L'utilità appare cioè qualcosa di oggettivamente presente nell'esperienza tecnica, qualcosa che, al più, occorre va giungere a riconoscere attraverso la riflessione. Il problema sarebbe allora quello di stabilire – in una prospettiva di 'sto-

e 6; Sesto Empirico, *Adv. math.* I, 270; Eliano Tattico (II secolo d. C.), *Tattica* I, 7; Giovenale (I-II secolo d. C.), *Satire* 7, 203-4. Per la retorica cfr. Aristotele, *Ret.* 1355b9; Quintiliano, *Inst. orat.* 2, 16.1; Iperide 6, 34; Sesto Empirico, *Adv. math.* 2, 20, 26-43.

⁴ Cfr. rispettivamente Sofocle, *Antigone* 995; *Alexandra* (opera del poeta e erudito Licofrone di Calcide, III secolo), 945. E ancora: Euripide, *Elena* 747-48; *Ragionamenti duplici* (opera di scuola sofistica, circa 400 a. C.), DK 90(6.5); Tucidide, 2, 87.4; Platone, *Rep.* 526b; ecc.

⁵ Così Edelstein, 1943, p. 33. E ancora: «Che le prescrizioni dietetiche del medico debbano essere date per aiutare il paziente, è una verità ovvia [...] ogni medico antico avrebbe sottoscritto tale formulazione» (p. 22). Anche per altri studiosi, questa insistenza sull'utilità, pur debitamente annotata, non solleva curiosità: cfr., per esempio (in riferimento a opere ippocratiche diverse) Deichgräber, 1933, p. 105; Müri, 1936, pp. 5-6; Miller, 1949, pp. 194-95; Harig e Kollesch, 1978, pp. 165, 168; ecc.

ria delle idee' – a quale scuola vada attribuito il merito di tale riconoscimento, e di tracciarne i percorsi successivi⁶.

Anche quando le affermazioni di utilità sono state (giustamente) lette come risposte ad attacchi mossi alle *technai*, o ad una singola *technè*, non ci si è mai chiesto perché, per rispondere a tali attacchi, si evocò proprio l'utilità, – a conferma del fatto che essa appare, alla critica moderna, caratteristica naturale e ovvia delle *technai*⁷.

Si è già visto che il collegamento delle *technai* alla soddisfazione dei bisogni, anziché dato iniziale, costituisce lo sbocco di un processo (cap. XI). Sviluppando questa prospettiva, il presente capitolo mostrerà che l'utilità non fu un loro carattere originario, né lo scopo che si proposero gli arcaici Specialisti nell'esprimere le *technai* di cui erano portatori. Vero e proprio motivo societario, l'utilità (anzi, la dichiarazione di utilità) è un fatto sopraggiunto, il punto di arrivo di un contrastato processo che corrisponde alla recezione (previa selezione) delle *technai* nella Società. Ancora più in generale, esiste, nell'esperienza antica, una globale *Questione dell'utilità*, che investe non solo le *technai*, ma ogni fenomeno e ogni livello della vita sociale, e che colloca tale valore su piani simili a quelli occupati da Giustizia e Eguaglianza.

In questa luce, le diverse dichiarazioni di utilità, più che il frutto di astratte riflessioni sulle *technai* da parte di antichi autori, appaiono prese di posizione politicamente significative sul problema dei rapporti fra *technai* e Società. Non, quindi,

⁶ A questa prospettiva si attiene anche l'importante lavoro di Heinemann, 1961, che, come dirò meglio fra breve, tende a collocare nella Sofistica l'emergenza del tema.

⁷ Sugli attacchi alle *technai* vedi soprattutto Heinemann: «Tutte queste difese della propria arte in tanto possono comprendersi in quanto siano state precedute da un attacco che poneva fondamentalmente in discussione una *technè* rispetto ad esigenze di regolazione, e negava tutte o singolarmente le arti esistenti» (1961, p. 137, con esempi tratti dal *Corpus hippocraticum*. Lo stesso autore osserva anche come nelle testimonianze sofistiche a noi note, in cui viene discusso il carattere di *technè* delle singole attività, esso non venga mai rappresentato concretamente, ma, rispettivamente, negato e difeso nella forma di scritti polemici o di 'discorsi duplici': p. 138). Sul perché degli attacchi, Heinemann richiama generiche esigenze regolative (pp. 137, 146), così come viene ricordata senza spiegazioni la ripetitività argomentativa degli attacchi e delle difese (pp. 141, 144, ecc.). A obiettivi di contenimento politico pensa Cambiano, che analizza anche la veste gnoseologico-ontologica dell'attacco della scuola eleatica alle *technai*, che finiva per negarne la stessa esistenza, «relegandole nell'apparenza e nell'impossibilità» (1971, pp. 29, 34 sgg.).

un'insufficiente originalità dialettica dei contendenti, ma l'afferenza del dibattito a un nodo Societario, aiuta a spiegare perché esso, ignorando il variare dei regimi politici e degli assetti socio-economici, venga riattivato nei secoli usando ogni volta gli stessi argomenti.

Considerare astratto e lontano dalla pratica sociale tale dibattito, ho già detto, sarebbe errato. Per allontanare tale rischio parlerei senz'altro, anziché di 'questione dell'utilità', di un vero e proprio *Giudizio di utilità* presente nell'esperienza antica, con tutte le implicazioni che la metafora giudiziaria consente, che (come vedremo fra breve) trovano puntuale riscontro nelle fonti. I termini di tale giudizio erano così netti da riuscire chiari a tutti, a partire da quei portatori di *technè* che sulla scena sociale proponevano la propria specializzazione. Emblematiche le parole del famoso medico Galeno, che di questo dirimente giudizio aveva bene interiorizzato la necessità: «Quanto a tutte quelle attività che non hanno scopo utile alla vita [*télos biophelés*], esse non sono *technai*»⁸.

Sono considerazioni sociologiche che inducono a riconoscere la presenza, nell'esperienza antica, di un perentorio Giudizio di utilità: essa appare tuttavia singolarmente confermata dal tono e dal lessico con cui si esprime il dibattito. Vi è, in ogni affermazione, energia, se non enfasi, e il contesto che ospita tali passi mostra spesso una forte tensione. Si rileggano le clausole del *Giuramento* sopra citate, in cui Utilità campeggia in opposizione a 'ingiustizia' e 'nocumento' (§ 2: «Di misure dietetiche mi servirò per l'utilità dei malati, secondo le mie capacità e il mio giudizio; mi terrò lontano da nocumento e ingiustizia»; analogamente il § 6); o le parole di Sesto, la cui

⁸ *Protrettico* 9 (I. 116 Marquardt); l'affermazione del medico di Pergamo (II secolo d. C.) risente della nozione stoica di *technè* sopra richiamata, e della sua insistenza sull'utilità. Sempre in riferimento allo «scopo utile» presente in tale definizione, Filone (I secolo d. C.) così lo giustifica: «... l'utile essendo stato correttamente aggiunto, a causa delle cattive *technai*, *kakotechnias*» (*De congressu quaerendae eruditionis gratia* 141 = vol. III, p. 101.7 Wendl.). E lo stoico Aristone di Chio, secondo Diogene Laerzio (7.160 = SVF, I, n. 351), «eliminava la trattazione della fisica, e quella della logica, dicendo che l'una è al di sopra di noi, l'altra non è per noi, – ma solo la trattazione dell'etica ha per noi un senso. E paragonava i discorsi dialettici alle tele di ragno che, per quanto sembrano fatte con *technè*, sono inutili [*áchresta*]». Secondo Isnardi Parente (1966, p. 336), si trattava della posizione più radicale.

vivacità polemica è fedelmente rappresentativa del tono con cui, nella sua opera, le diverse *technai* sono discusse; o il modo in cui Quintiliano affronta il suo tema: «Segue ora il problema, se la retorica sia utile. Vi sono infatti alcuni che sogliono scagliarsi con violenza contro di essa [*quidam vehementer in eam invebi solent*]» (2. 16. 1). Ed è affatto 'giudiziale' il tono del lungo passo di Platone sull'accogliabilità, o meno, della poesia nella polis: «[tocca alla poesia farsi parte attiva] se avesse qualche argomento da esporre [*tina lógon eipéin*], sul fatto che deve aver posto in una polis ben governata [...] è giusto che essa rientri nella polis una volta che si sia giustificata [*apologesaméne*]»⁹.

In tutte queste fonti l'aura giudiziaria potrebbe apparire, ancora una volta, spunto retorico di un dibattito prevalentemente formale. Ne introduco altre che, lontanissime da sospetti retorici, evocano anch'esse, a livelli piú profondi, questo ipotizzato Giudizio di utilità.

Una favola esopica (19 Ch.) narra nei seguenti termini lo scontro fra Esopo e alcuni carpentieri navali:

Esopo il favolatore, un giorno che non aveva niente da fare, entrò in un cantiere navale. I carpentieri cominciarono a canzonarlo e a stuzzicarlo perché rispondesse. Allora Esopo prese a raccontare: «Una volta c'erano soltanto il caos e l'acqua. Poi Zeus volle far venire fuori un elemento nuovo, la terra, e perciò consigliò a quest'ultima di ingoiarsi il mare in tre sorsi. La terra si mise all'opera. Col primo sorso fece comparire le montagne. Poi bevve il secondo sorso, e mise a nudo anche le pianure. Adesso, il giorno che si decide a ingoiare il terzo, *la vostra techne diventerà inutile* [*áchrestos*]».

Scontata la morale apposta alla favola: a provocare chi è migliore di noi, ci si attira afflizioni maggiori. È il passaggio dalla consueta lettura etico-psicologica a quella socio-antropologica a darle un altro significato. La reazione di Esopo alla provoca-

⁹ *Rep.* 607cd. Sull'altro giudizio-di-utilità richiamato a inizio paragrafo, quello sulla filosofia, conclusosi favorevolmente, ecco un inciso lessicalmente significativo: «quei filosofi che riconosciamo inutili, *áchrestous homologóúmen*» (*Rep.* 487e). Analoghe considerazioni suggerisce il passo in cui Isocrate confronta l'utilità che è lecito pretendere da *technai* a diverso grado di omologazione societaria: «E come non si dovrebbe ritenere pazzi coloro che quelle stesse *dynamis* che non sono presenti nelle *technai* concordemente accettate [*en táis homologouménais ton technón*] osano pretendere in una *techne* che negano essere tale, e che ritengono maggiori le utilità [*ophelías*] che discendono da quella in cui non credono, che non da quelle ritenute esser state scoperte regolarmente [*akribós*]?» (*De bon. perm.* (15) 202).

zione dei carpentieri comporta un'aggressione piú grave di quella ricevuta: evoca malignamente un imminente Giudizio di utilità, e la minaccia che esso si concluda con una dichiarazione di cessata utilità della *techne* stessa. Tale dichiarazione non comporterebbe una semplice 'perdita del lavoro', per la presenza massiccia, nell'esperienza *technica*, di quelle espressioni di identità su cui ho spesso insistito.

Se la favola 19 riguarda una *techne* storica, la 258 ha come convenuto del Giudizio un albero, il platano, e la sua *dynamis* ombrifera:

Nella stagione estiva, verso mezzogiorno, due viandanti spossati dal caldo videro un platano e, rifugiatisi sotto di esso, si sdraiarono alla sua ombra, per riposare. A un tratto, levando gli occhi verso il platano, presero a dirsi l'un l'altro che tale albero, in quanto privo di frutti, era *inutile agli uomini*. E il platano rispose: «Ingrati, mi accusate di essere inutile e sterile, mentre ancora state godendo dei miei benefici [*eyergestías*]».

Numerosi i riscontri 'giudiziari' di questa vicenda. Anzitutto, l'affermazione di inutilità, e l'immediata risposta dell'albero, evocano anche formalmente la sequenza accusa-difesa. Inoltre, l'accusa proviene da un soggetto plurale («... presero a dirsi l'un l'altro»), e tenendo conto degli interessi di tutti gli uomini («... inutile agli uomini») ¹⁰: indicatori eloquenti di un'aura collettiva ispiratrice di tali giudizi. Infine, la svalutazione della *dynamis* ombrifera rispetto a quella fruttifera non è che l'esito di una riflessione sui bisogni: i quali (si ricordi il paradigma esaminato nel cap. XI) non preesistono alle *dynamis* attendendone soddisfazione, – ma sono entità sopraggiunte rispetto a *dynamis* che preesistevano, e sul cui riconoscimento si tratta ora di decidere.

È singolare (vi tornerò in altro lavoro) la frequenza con cui, nella favolistica, gli 'alberi' figurano come imputati nel Giudizio di utilità. Un albero è parimenti evocato in un passo di Pindaro (*Pitiche* 4.263-69), – vivida conferma della generalità con cui un Giudizio siffatto veniva avvertito come banco di

¹⁰ *Abophelés anthrópous* (altri manoscritti hanno il sinonimo *anóneton*; Chambry, 1925, p. 426). La morale della favola è egualmente significativa: «Così anche tra gli uomini vi sono degli sventurati alla cui bontà [*áchrestóiéti*]: ma la radice della parola appartiene anche al lessico dell'utilità non si crede, per quanto benefichino il loro prossimo».

prova di risalenti esperienze. È la descrizione di una quercia, sottratta violentemente al suo ambiente naturale, in cui si limitava a esprimere Bellezza, e avviata a impieghi societariamente più apprezzabili:

... se qualcuno con la scure dall'acuto taglio, i rami
abbatta di una grande quercia, e ne sfiguri l'immagine visibile,
ed essa, ora priva di frutti, dia ancora testimonianza di sé,
se mai giunga, infine, ad un fuoco invernale,
o conficcata insieme con dritte colonne di magione signorile
adempia a un'infelice fatica fra muri altrui,
lasciato deserto il suo spazio di terra...

Già gli antichi commentatori si sforzavano di individuare il soggetto umano che starebbe dietro questo albero¹¹; tuttavia l'immagine pindarica ha un valore a sé, autonomamente esplorabile: quello di un qualsiasi esponente della condizione epimeteico-prometeica introdotto nella Società civile. Sua *dynamis* primaria è la Bellezza, quella «immagine visibile» (*thaetón eidós*) che le scuri degradano. Solo dopo di essa si innesta l'utilità: mostrandosi capace di scaldare e di sorreggere un tetto, l'albero, pur privato della Bellezza, «dà ancora testimonianza di sé» (*didói psáphon per'aytás*, terminologia giudiziaria)¹².

L'albero pindarico è dunque capace di dare, prima, il 'piacere' contemplatorio della Bellezza; poi, utilità societariamente rilevanti. Ma il passaggio dalla prima alla seconda condizione non è irrilevante per l'albero: essere fonte di piacere era in linea con la sua condizione naturale e con l'identità originaria, – essere fonte di utilità, le nega. Per dare utilità, infatti, l'albero dovrà venire sfrondata (vale a dire, subire un intervento sull'identità originaria) e portato in suolo 'straniero' rispetto al suo.

¹¹ L'opinione più diffusa è che si tratti di Damofilo, un aristocratico di Cirene esiliato e spossato dei suoi beni. Il nome *Damo-philos*, «caro al popolo» o «che ha caro il popolo» richiama il tema della sovrapposizione fra condizione aristocratica e condizione tecnica (richiami al *demos* non sono rari nei nomi di antichi Specialisti: Damaratos, Demodokos...)

¹² Il carattere giudiziario di questi termini è stato segnalato, senza approfondimenti, da alcuni commentatori: «La quercia è sotto giudizio. *Didónai pséphon* è equivalente a *epipsephízein*: 'mette il proprio caso ai voti', 'mette qualcuno in condizione di darne un giudizio', e mostra così la sua qualità» (Gildersleeve, 1890, p. 301). Anche gli scoli spiegano il passo attingendo al lessico dell'utilità: *chresiméyein*, *chrésimos* (*sch. in Pind.* II, p. 163).

Il poeta ha colto mirabilmente, in questa immagine, la tematica dell'Utilità, dalle sue caratteristiche di Giudizio, ai dettagli normativi e 'violenti' che essa comporta, fino all'essere causa di pena per chi la fornisce. L'utilità, suggerisce Pindaro, è inseparabile da un uso arbitrario e stravolgente delle capacità originarie dei portatori di *dynamis/techne*¹³.

2. «Inutile peso della terra».

Se il requisito dell'utilità rappresenta un parametro Societario, dovrà essere presente, sia pure con evidenza diversa, in ogni momento della vita della Società. Tuttavia, le testimonianze fin qui addotte non vanno al di là del V secolo, al secolo della Sofistica, vale a dire, di quel vasto movimento di pensiero che caratterizzò in tale periodo la vita intellettuale e 'professionale' della Grecia: poiché l'utilità è uno dei temi conduttori della riflessione sofistica sulle *technai*, tutte queste testimonianze (Pindaro escluso) potrebbero ricondursi, più o meno direttamente, alla Sofistica¹. Potrebbe cioè trattarsi, anziché di un problema Societario, di un problema storicamente condizionato.

L'obiezione non ha tuttavia gran peso. Anche se il problema fosse esplicitato solo a partire dalla Sofistica, ciò non significherebbe che esso sia sorto solo allora: l'esistenza di un problema sociologico dipende da ragioni strutturali, non dal grado di coscienza di chi vi è coinvolto. Si potrebbe cioè affermare

¹³ L'antistrofe che contiene questo passo (vv. 262-69), e l'epodo seguente (vv. 270-76) fanno registrare un'elevata concentrazione di lessico 'tecnico'. Ecco i principali riferimenti: *epbeyroménois* (= da *epbeyrisko*, 'trovare, scoprire'), v. 262; *sophían*, v. 263; *pelékei* ('con la scure'), v. 263; *ortháis kiónessin* ('con dritte colonne'), v. 267; *iatér epikairótiatos* ('medico massimamente opportuno'), v. 270; *malakán chéra amphipolén* ('curare con mano leggera'), v. 271; *kybermatér* ('nocchiero'), v. 274; *exypháimontai* (da *exypháino*, 'tessere'), v. 275; (forse) *spoudán* ('cura, zelo'), v. 276. Numerosi anche i riscontri politici, a livello sia di lessico, sia di immagine, a partire dal v. 260: *ophéllein ásty* ('far prosperare la città'), v. 260; *dianémein* ('governare'), v. 261; *orthóboulon métin* ('accortezza di corrette decisioni'), v. 262; *psáphon* ('testimonianza, voto'), v. 265; *desposýnaisin* ('padronali'), v. 267; vv. 272-74, 276.

¹ Secondo Heinemann, sarebbe sofistica l'affermazione dell'utilità delle *technai*, e il loro collegamento con la salvezza dell'uomo (1961, pp. 132-33, 148-51); parimenti sofistico il principio secondo cui la *techne* è utile ai destinatari, non al suo portatore (p. 151).

che l'acuta sensibilità dei Sofisti ai problemi indotti dall'emergenza e dal funzionamento della Società consentì loro (come ho già ipotizzato per Protagora), nel corso di operazioni teorico-pratiche rivolte al momento attuale, il recupero di già esistenti dati-delle-origini.

Tuttavia, contrariamente all'opinione consolidata, la tematica dell'Utilità è già pienamente dispiegata nelle prime attestazioni letterarie, quelle omeriche. Le pagine che seguono sono rivolte non solo ad anticipare l'emergenza del motivo della utilità delle *technai*, ma anche a mostrare come tale tema solleciti fin da subito, accanto alla dimensione tecnica, quella politica².

La *technè* di gran lunga più rappresentata, nell'*Iliade*, è quella del Guerriero. Il poema ne testimonia anzi la profonda evoluzione interna: accanto alle sue espressioni estreme, smisurate, che assimilano il Guerriero, sotto questo aspetto, ad ogni Arcaico specialista, sono presenti aspetti e formulazioni assai più socializzate di questa *technè*.

Ciò è visibile a vari livelli. Fra le divinità, Ares e Atena, entrambe riconducibili alla sfera bellica, appartengono però, rispettivamente, alla prima e alla seconda delle due configurazioni. A livello di soggetti umani, Achille, nella sua 'ferocia', nella imperscrutabilità, nella mancanza di senso delle convenienze e della misura, incarna assai bene una sopravvivenza di *technè* arcaica. È significativo che Apollo lo accusi di essere privo di *aidós* (cfr. sopra, p. 391, nota 7), vale a dire, di una qualità ad alte implicazioni societarie; Achille si colloca cioè fra quegli Specialisti che, pur trovando un posto nella Società, rivelano, attraverso innumerevoli contraddizioni, un disadattamento di fondo.

Il campione troiano Ettore, viceversa, incarna assai bene il Guerriero ormai socializzato, dotato di *aidós* verso la patria e i concittadini, e capace di posporre l'*aidós* verso i genitori, e l'amore per la sposa e il figlioletto. Se Achille potrà, per ragioni personali, ritirarsi dalla mischia (vale a dire: rifiutare le sue

² Per economia distributiva, gran parte della documentazione raccolta a supporto di questo segmento del modello figura nell'Appendice C (per quanto attiene al presente paragrafo, cfr. § 1, *Il lessico omerico dell'utilità*).

prestazioni tecniche), e persino godere degli insuccessi della sua parte (ennesima conferma di quanto sia labile la lealtà civica di molti portatori di *technè*), lo stesso comportamento sarebbe impensabile in Ettore. Nonostante occasionali irruzioni della sua natura originaria, la *technè* di Ettore è decisamente in linea con requisiti e principî societari.

Seguiamo allora questi due Specialisti, che testimoniano fatti così diverse della stessa *technè*, dal punto di vista che costituisce il tema del presente capitolo, quello dell'utilità.

Il compianto per la morte di Ettore (*Il.* 22) comprende soprattutto i lamenti della madre, Ecuba, e della sposa, Andromaca; ecco un passo del primo (22.432-35)

... ohimè, notte e giorno
tu eri il mio vanto in città, e utilità [*óneiar*] per tutti
Teucri e Troiane, nella polis; te come un dio
accoglievano: anche per loro tu eri gloria grande.

È la consacrazione di un ben integrato portatore di *technè*, dichiarato fonte di utilità per un destinatario collettivo, il popolo di Troia.

Se Ecuba richiama un'utilità pubblica, che Ettore non potrà più prestare, Andromaca ne rimpiange una più privata. Il figlio suo e di Ettore è «ancora piccolo [*népios*]» (22.484)³: «... a lui | tu non sarai utilità [*óneiar*], o Ettore, perché sei morto, e neppure a te» (vv. 485-86).

La bipolarizzazione Ecuba-Andromaca viene dunque usata qui per esplorare la dialettica fra pubblica e privata utilità. La notevole distanza (una cinquantina di versi) fra questi due poli, pur visibilmente collegati, è indicatore eloquente della familiarità che ha, per Omero, la relativa problematica.

Altre conferme che l'utilità occupa un posto importante fra i valori di riferimento della sfera in cui si muove Ettore, si leggono nell'aspro rimprovero che Glauco gli muove, per indurlo a recuperare il corpo di Sarpedone, amico e alleato di Troia,

³ Ma gli scoli intendono *népios* (= piccolo/tenero) in una tetra prospettiva di mancata utilità: «che non arriva a compimento, generato inutilmente [*maidios*]»: *sch.* in *Il.* 22.484-85b. Con ovvio riferimento a questi versi, nelle *Troiane* Euripide porrà in bocca a Ecuba l'augurio, poi rivelatosi vano, che Astianatte, crescendo, sia «massima utilità per Troia» (*Tro.* 703).

«che molto era di utilità [*óphelos*] alla polis e a te | da vivo...» (17.152-53).

Lo stesso Ettore, rampognando Paride che teme lo scontro con Menelao, osserva ironicamente (3.54-55): «non ti sarà di utilità [*chráisme*] la cetra, né i doni di Afrodite, | la chioma o la bellezza, quando rotolerai nella polvere». Siamo anche qui in un'ottica tecnica, pur se la *techne* incapace di dare utilità è qui non quella del Guerriero, ma quella di Paride, articolata sulla Bellezza e sui doni di Afrodite⁴.

Esponente meno socializzato della stessa *techne*, Achille manifesta la propria arcaicità (anche) nell'imperfetta attuazione del requisito dell'utilità. Il già ricordato ritiro dalla guerra è il sintomo più vistoso di questo rifiuto/incapacità di dare utilità con la propria *techne*, ma altri passi confermano tale lettura.

A Patroclo, inviatogli da Achille per avere notizie su di un ferito, Nestore dà un quadro drammatico della situazione militare, e aggiunge con sprezza (11.762-64):

... Ma Achille

egli solo trarrà utilità dal suo valore; eppure io credo
che avrà da piangere molto, quando sia massacrato l'esercito⁵.

Dubbi sull'utilità di Achille e della sua *techne* vengono da più parti. Lo stesso Patroclo, la persona forse più cara, nel tentativo di scuoterlo dal suo rifiuto di partecipare, gli chiede con amarezza (16.31-32):

... In cosa un altro avrà utilità da te, anche un tardo nipote,
se non difendi gli Argivi dalla rovina obbrobriosa?⁶.

⁴ Come precisano gli scoli, la cetra di Paride è «non la cetra data dalle Muse, ma quella per la lussuria, secondo la grazia di Afrodite» (*sch. in Il.* 3.54b).

⁵ Parole tanto più significative se collegate alla lunga narrazione, immediatamente precedente (11.670-761), di un fatto glorioso della giovinezza di Nestore, raffigurato come Specialista di guerra al servizio dei compagni, che ivi appaiono solo come raccoglitori di bottino. L'apparente digressione fornisce cioè uno sfondo di pubblica utilità guerriera su cui meglio risalta la mancanza di utilità (sempre in senso pubblico) della Specializzazione di Achille. Anche secondo Eustazio, Nestore avrebbe raccontato questo episodio per mostrare che «dal suo valore hanno tratto utilità quelli della sua gente» (883.25).

⁶ «Avrà utilità» (*onésetai*). Così spiegano gli scoli: «Un'utilità [*ophéleia*] nasce dall'ardore e dall'imitazione degli antichi. Così anche Nestore narra le proprie imprese, ispirando ardore agli ascoltatori» (*sch. in Il.* 16.31d). Significativo che Patroclo, subito prima di questo addebito ad Achille, gli illustri l'affaccen-

Poco dopo Ettore, infierendo a parole sul morente Patroclo, gli ricorda trionfalmente (16.837):

... Achille, pur essendo forte, non ti sarà utile.

E il fiume Scamandro, irato contro Achille, propone al fiume Simoenta di unirsi a lui contro l'eroe; di fronte alle loro forze congiunte, prevede il fiume, la *techne* di Achille non potrà nemmeno essere utile a lui stesso (21.316-17):

io te lo dico, né la forza gli sarà utile, né prestanza,
né l'armi belle...

Poco significativi forse, se presi singolarmente, nel loro insieme questi passi si configurano come un giudizio a più voci che segnala, nella *techne* di Achille, un deficit di utilità, il mancato soddisfacimento di un requisito che ci si attenderebbe da questo Specialista. Di tale carenza è consapevole lo stesso eroe, come mostrano i versi in cui lamenta la morte di Patroclo (18.98-106):

Potessi morire anche adesso, poiché non dovevo all'amico
portar soccorso in morte; molto lontano dalla patria
è morto; e io gli sono mancato, difensore dal male.
E ora, che in patria non devo tornare mai più,
che non fui luce per Patroclo, né pei compagni,
per gli altri, che molti furono uccisi da Ettore divino,
siedo qui presso le navi, inutile peso della terra,
io che sono forte quanto nessuno dei Danai chitoni di bronzo,
in guerra. Altri son migliori in consiglio⁷.

Amara riflessione sulla propria *techne* («io che son forte...»), che lo stesso portatore conclude con un giudizio di inutilità, essa giunge, significativamente, verso il termine del poema. Non che Achille non fosse già da prima consapevole dell'esistenza di tale valore⁸. Agli inizi dell'*Iliade*, nel corso del-

darsi dei medici a favore degli Achei (vv. 28-29), e, subito dopo, assimilati Achille a quella parte del mondo naturale non ricondotta a utilità: il glauco mare, i dirupi rocciosi (vv. 34-35).

⁷ Singolare l'attenzione che gli antichi commentatori rivolgono, in questo passo, al *peso* dell'eroe, indicatore della sua grandezza fisica, che l'inerzia e l'inutilità rendono smisurato: «'peso' per l'inattività è la grandezza dell'eroe, se la terra, che tutto sopporta, non sostiene lui in ozio» (*sch. in Il.* 18.104b; vedi anche Eustazio 1133.48).

⁸ Fra tutti i portatori di una *techne* guerresca presenti nei poemi omerici, il solo Ares (come mostrerò altrove) sembra insensibile al requisito dell'utilità.

l'episodio che ne scatenerà la celebre ira, l'eroe, insultando Agamennone, e annunciando che si ritirerà dalla guerra, gli predice sprezzantemente che, senza di lui, Agamennone non potrà «essere utile» agli Achei, che molti cadranno per mano di Ettore (I. 240-43). In questa fase della guerra Achille sembra ancora persuaso che erogare o meno utilità sia facoltà del portatore di *techne*; il lamento per la morte di Patroclo sopra esaminato mostra invece un'attenzione assai maggiore a questo parametro societario⁹.

Naturalmente, la tematica dell'utilità non è intestata solo a Ettore e Achille, ma a ogni guerriero. Nel corso della scelta, fra i candidati Achei, del guerriero che dovrà battersi in duello con Ettore, il vecchio Nestore, che sovrintende alla cerimonia, afferma che il designato (7. 172-73)

sarà utile agli Achei dai buoni schinieri,
ma sarà anche utile alla propria vita, se scamperà...¹⁰.

È la stessa bipolarizzazione utilità pubblica / utilità privata, di cui si è visto un esempio sapientemente distribuito nel lamento di Ecuba e Andromaca.

⁹ Quando Odisseo scende all'Ade (*Od.* 11), gli si fa incontro l'anima di Achille, che gli chiede notizie del figlio e del vecchio padre, e si rammarica di non poter essere d'aiuto a quest'ultimo, con parole che mostrano un'attenzione assai viva al tema dell'utilità (vv. 498-503). Che nella figura di Achille sia in atto un'evoluzione che progressivamente lo allontana dagli schemi più arcaici della sua *techne*, mi sembra confermato anche dai versi famosi in cui l'eroe rimpiange la vita: «Non lodarmi la morte, splendido Odisseo. Vorrei esser bifolco, servire un padrone, / un diseredato, che non avesse ricchezza, / piuttosto che dominare su tutte le ombre consunte» (11.488-91). Anche lo scoliasta si interroga sul perché di tale comportamento: «Dice queste cose o per consolare la sventura di Odisseo, o, vedendo l'inattività [*to aprakton*: il termine ha significative connotazioni di inutilità] dei morti, prova ripugnanza per il loro modo di vita» (*sch. in Od.* 11.489 Q). Io ritengo invece che questa posizione di Achille, vistosamente diversa dalla rigidità con cui, nell'*Iliade*, egli avanza verso il suo destino di morte, vada letta in termini di de-Specializzazione, e cioè di caduta di elementi di identità originari, - a favore cioè di una più elevata integrazione Societaria. (Un'evoluzione di Achille esattamente inversa mi sembra invece configurata, per esempio, in Parry, 1956, p. 7, secondo cui «la tragedia di Achille, il suo isolamento finale, è che egli non può in alcun modo [...] lasciare la società che gli è divenuta estranea»).

¹⁰ Numerosi gli echi di questa duplice utilità: Erodoto, 7.157.3; Tucidide, 7.64.2; ecc. L'istituzionalizzazione della tematica dell'utilità in Omero è confermata dalla frequenza di richiami all'utilità da parte di Nestore, il rappresentante della leggendaria generazione precedente, testimone cioè di esperienze ancora più risalenti.

Non è solo la *techne* guerriera ad essere sottoposta a una valutazione di utilità, ma ogni altra specializzazione, come per esempio quella di Consigliere. Anche questa prestazione può essere, o meno, utile (8.36-37):

ispireremo agli Argivi un consiglio che sia utile,
e non muoiano tutti...¹¹.

Ritroviamo qui, come moltissime altre volte in passi evocanti l'utilità, l'immagine dell'uno-che-serve-a-molti; con essa, come meglio mostrerò in altra sede, siamo proprio nel cuore della tematica dell'utilità e della legittimazione societaria delle *technai*.

Assai significativo, per questa tematica, l'episodio in cui Menelao e i suoi compagni cercano di costringere Proteo, il Vecchio del mare, a rivelare loro il futuro che li riguarda (cap. I, § 5). Proteo è portatore di una *techne* arcaica: nessuna meraviglia, quindi, se fa resistenza al 'prestare utilità'. Opposto l'atteggiamento di sua figlia Eidotea, anch'essa figura tecnica: è lei a suggerire un risolutore agguato al vecchio, camuffati con pelli di foche. Menelao e i suoi mettono in opera il suggerimento, ma (*Od.* 4.441-46):

quello era un agguato tremendo, tremendamente angosciava
il puzzo micidiale delle foche marine:
chi potrebbe dormire vicino a un mostro del mare?
ma lei *ci salvò*, e pensò una grande *utilità*:
venne a istillare ambrosia sotto le nari a ciascuno
soavemente odorosa, e cancellò il puzzo dei mostri¹².

Ciò che Eidotea fa per Menelao è espressione della sua *techne*, che attiene alla prescienza delle cose, e alla connessa esco-

¹¹ Ripetuto nei vv. 467-68. Sull'utilità di consigli cfr. Tucidide, 3.43.1, 8.76.6; Aristofane, *Uccelli* 1449.

¹² Tale 'salvamento' era già stato anticipato al v. 364. Quanto a Eidotea, «il nome le viene dal sapere [*éidesis*] e dalla scienza del padre» (*sch. in Od.* 4.366). Il suo atteggiamento nei confronti di Menelao e compagni è «benefico» (*eyergetikón*: Eust. 1504.33); il suo linguaggio è 'tecnico', e ispirato a considerazioni di utilità (vv. 371-74; Eust. 1500.49). I suoi suggerimenti sono accorti e efficaci anche nei minimi particolari, come nel dare a Menelao e compagni pelli di foca *appena scuoiate* da indossare: «asciutte, infatti, non si adattano ai corpi» (*sch. in Od.* 4.437 E). Nell'illustrare l'episodio, gli antichi commentatori parlano assai spesso di utilità. Eidotea riapparirà in un dramma di Euripide, *Elena*, con un altro nome, anch'esso 'parlante': Teonoe (= mente divina), «perché aveva competenza di tutte le cose divine, quelle che sono e che saranno» (*El.* 13-14); anche lì benefica verso Menelao.

gitazione di corsi d'azione ottimali; in quanto prestazione *technica*, viene colta in termini di utilità.

A parte l'episodio di Proteo, tutti i passi finora analizzati appartengono all'*Iliade*, il piú antico dei due poemi: selezione non arbitraria, ma fedelmente rappresentativa del peso assai diverso che ha in essi la tematica dell'utilità (persino il relativo lessico è, nell'*Odissea*, qualitativamente meno ricco). Solitamente, il maggior peso di una tematica nell'*Iliade* rispetto all'*Odissea* è indicatore di arcaicità della tematica stessa, destinata a progressivo offuscamento; il che non è certo avvenuto per la Questione dell'utilità. (Del resto, un tema elaborato nel 'tempo' socio-antropologico non subisce alterazioni decisive per il passare del tempo infra-Societario). La minore incidenza dell'Utilità nell'*Odissea* andrà dunque spiegata diversamente: i passi omerici addotti come esempio hanno mostrato i risvolti Pubblici di questa tematica, e la sfera pubblica è meno evidente nell'*Odissea* che nell'*Iliade*¹³.

Già saldamente attestata nei poemi omerici, la tematica dell'utilità *technica* troverà nella Sofistica una riformulazione cosí esplicita ed eloquente da risultare acquisita a ogni riflessione successiva (da Platone a quelle moderne). Egualmente risalente il riconoscimento degli aspetti pubblici dell'utilità: pubblici allo stesso titolo secondo cui è pubblica la prestazione di un *demiourgós*, di un portatore di *techné* che opera per il popolo.

Questi aspetti pubblici dell'utilità comportano un risvolto *normativo* profondo: nei confronti del portatore di *techné*, della prestazione *technica*, del manufatto, *esistono determinate aspettative sociali a che sia utile*. L'utilità mostra cosí il suo carattere di requisito, – di parametro cui obbligatoriamente attenersi, – assai diverso dalle pacifiche prospettive 'descrittive' con cui viene solitamente interpretato.

¹³ Dove non è tuttavia assente. Per esempio, quando a Itaca, per la prima volta dopo vent'anni, viene convocata l'assemblea, ci si interroga su chi è stato, e perché: forse vuol dare una buona notizia, «o d'altro pubblico bene [*démion*] vuol parlare e trattare? | buono, io lo credo, e utile... [*esthlós... onémenos*]» (*Od.* 2.32-33).

3. L'Utilità come valore politico.

Altamente normativa in ogni implicazione, la nozione di Utilità appare, per tutta l'antichità, principio politico cui occorre riconoscere una posizione di primo piano, analoga, sotto molti aspetti, a quella riconosciuta al principio di Giustizia; al pari della Giustizia, infatti, l'Utilità ispira e governa essenziali meccanismi societari. Non interessa affrontare in questa sede la ricostruzione sociologica di tale principio: mi limiterò a pochi spunti, sufficienti tuttavia per ricondurre la tematica dell'utilità delle *technai* a quel piú generale controllo societario su di esse, alla cui genesi è dedicato questo libro¹.

L'evocazione della Giustizia non è casuale: le fonti antiche che testimoniano un'affinità fra Giustizia e Utilità sono cosí numerose, da suggerire una sorta di 'costruzione in parallelo' di questi due principi/valori. Sono anzitutto affinità sostanziali, che segnalano sovrapposizioni dei rispettivi campi di riferimento; esse sono confermate da una miriade di analogie formali, consistenti in parziali sinonimie, e in usi linguistici paralleli a carico delle due nozioni.

A una sovrapposizione quasi totale fanno pensare le reiterate affermazioni di Aristotele:

Il bene nel campo politico è il giusto, e con questo intendo ciò che è utile per la cosa comune [*to koinéi symphéron*] (*Pol.* 1282b16-18; vedi anche 1279a17-19, 29-35; 1283b37-42).

I legislatori [...] dicono che è giusto ciò che è utile alla cosa comune [*to koinéi symphéron*] (*Et. Nic.* 1160a13-14)².

¹ Rinvio per alcuni approfondimenti all'Appendice C. Contributi sostanziali darebbe un'indagine sistematica sul lessico dell'utilità post-omerico, le cui voci presentano notevole differenze di significato, e oscillazioni, per una stessa voce, anche in uno stesso autore.

² E ancora: «Le leggi poi si pronunziano su di ogni cosa, mirando o all'utilità comune a tutti [*toú koinéi symphérontos pásin*], o a quella di chi primeggia per virtù, o in qualche modo simile: perciò con una sola espressione definiamo cose giuste [*dikaia*] quelle cose che procurano o salvaguardano la felicità o parti di essa alla comunità politica» (*Et. Nic.* 1129b14-19). Va qui richiamato il passo sulle capacità discriminanti del *logos*: «... degli esseri viventi, solo l'uomo ha il *logos*. E, mentre la voce indica ciò che è doloroso e ciò che è piacevole, e pertanto l'hanno anche gli altri animali [...], il *logos* invece è fatto per esprimere ciò che è utile e ciò che è dannoso [*symphéron... blabérón*], e, di conseguenza [*bóste kái*], il giusto e l'ingiusto» (*Pol.* 1253a9-15). Ho già segnalato la tensione societaria di questo passo, e la conseguente fissazione di 'requisiti societari' (p. 280). Di essi, co-

L'intreccio Giustizia/Utilità (al cui globale tenore normativo contribuiscono entrambe) è quasi un luogo comune per l'antichità: accanto alle testimonianze di Aristotele (testimonianze 'da manuale', con la cogenza, ma anche l'astrattezza che ciò comporta), basterà ricordare le pagine famosissime della *Repubblica* in cui Socrate e Trasimaco dibattono sulla definizione di Giustizia. Quattro sono le definizioni proposte, o adombrate: diverse per provenienza, per sfera di diffusione, e, naturalmente, per contenuto, tutte e quattro propongono, come elemento definitorio della giustizia, proprio l'utilità (*Rep.* 336a-339b).

Ancora più interessanti delle innumerevoli conferme dirette di questa associazione/sovrapposizione, mi sembrano le conferme *a contrario*. Preziosa la testimonianza complessiva di Tucidide: se in molti casi i protagonisti della sua storia accettano (volta a volta con baldanza, rassegnazione, o proteste) una mancata coincidenza fra Utilità e Giustizia, il contesto è sempre la comunità internazionale (vale a dire, le polis in rapporti di lotta o di alleanza fra loro), la quale *non è polis*, vale a dire, non costituisce, come la polis, lo schermo su cui possono proiettarsi – rivelando la loro natura di sempre rinnovato archetipo – principi e meccanismi societari.

Ecco un passo del discorso con cui gli Ateniesi giustificano la propria egemonia:

... crediamo di essere degni di questo potere, e tali siamo parsi anche a voi fino a che, mentre si stava parlando di utile [*ta xymphéronta*], ora inaugurate il linguaggio del giusto [*toi dikáioi lógoi*], che nessuno mai antepose all' avere di più [*pléon échein*], se gli si offriva la possibilità di acquistare qualcosa con la forza (1.76.2)³.

me si vede, il principale è proprio l'Utilità, strettamente associata all'uso del logos, e sovrappontesi con la Giustizia. Le società animali sono 'non-Società' perché non conoscono l'utile e il dannoso e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto.

³ Nel seguito del passo gli Ateniesi fan però notare che, malgrado la loro forza, sono stati «più giusti» (*dikaióteroi*) di quanto sarebbe stato chiunque altro (1.76.3-4; vedi anche 1.75.3). Delle numerose divaricazioni fra giustizia e utilità segnalate in Tucidide, una delle più significative mi sembra la seguente: «Per il mantenimento del potere stimo assai più utile [*xymphoróteron*] il fatto che volontariamente subiamo ingiustizia [*bekónias adikethénaí*], che non distruggere giustamente [*dikáios*] chi si dovrebbe» (3.47.5). La divaricazione, cioè, non consiste soltanto nella mancata applicazione della giustizia per ragioni di utilità, ma nel 'subire ingiustizia volontariamente', di cui ho già mostrato la (negativa) rilevanza societaria (cfr. cap. x, § 6). Ma, ancora una volta, siamo nella sfera 'internazionale' (rapporti fra Atene e Mitilene).

Tuttavia, persino nella comunità internazionale, che non è polis, la divaricazione fra Utile e Giusto viene avvertita come qualcosa di patologico. La mescolanza di realismo opportunistico e di tensione normativa con cui, in una serie numerosissima di passi, Tucidide dipinge l'utilità, testimonia che, anche a un livello sistemico in cui la pervasività del modello Societario è assai debole, esiste una tensione verso l'applicazione di tale modello, – che si manifesta appunto (per quanto qui ci interessa) nella desiderata convergenza fra utile e giusto⁴.

Non insisterò oltre su queste testimonianze che, pur scelte arbitrariamente, sono altamente rappresentative; rimandando all'Appendice C, 2-4, per altri approfondimenti (soprattutto quelli, assai importanti, di tipo formale), vorrei ora recuperare il senso sociologico di questa ricerca.

Ho parlato di 'costruzione in parallelo' dei principi di eguaglianza e di giustizia: sul loro sfondo, dalla lettura delle fonti, si sarà anche intravista la presenza immancabile del principio di utilità. Se mi è consentita una comparazione rapida, per certi aspetti impressionistica, del modo di agire di questi tre principi, direi che il principio di Utilità sembra essere stato il più flessibile, e il più operativo. Non perché, in tale nozione, mancassero gli aspetti formali presenti nelle altre due: anzi, tali aspetti erano così potenti da configurare in ogni dettaglio l'immagine di un'Utilità ufficiale in cui credere, e, in quanto membri della comunità politica, da professare. Almeno egualmente potenti, tuttavia, i suoi aspetti sostanziali, – per l'ovvio rife-

⁴ Cfr., per esempio, 1.42.1-2 (discorso dei Corinzi); 3.56.3 (discorso dei Plateesi); e ancora 3.38.1, 3.40.4, 3.64.2, 5.90, 5.98.1, 5.105.4, ecc. Va poi segnalato in quest'ottica l'uso frequentissimo del lessico dell'utilità per designare le prestazioni scambiate fra alleati: innumerevoli volte *ophelía* designa l'aiuto generico che ci si aspetta da qualcuno (amico o alleato) che è tenuto a darlo; il termine sembra cioè cogliere, più che il contenuto di una prestazione, il fatto che essa sia in qualche modo 'dovuta', all'interno di un contesto contrattuale-normativo. Talvolta, ancor più incisivamente, *ophelía* appare 'termine tecnico' dei contratti di alleanza, usato per designare ogni prestazione contrattuale. Nel trattato di alleanza fra Atene e Sparta, la clausola: «se un nemico irrompe nel territorio di Sparta facendo del male agli Spartani, gli Ateniesi arrecheranno utilità [*ophelín*] agli Spartani nel modo più valido possibile...» (5.23.1), viene ripetuta formalmente subito dopo (5.23.2), facendo questa volta destinatari di analoga utilità gli Ateniesi. Cfr. anche il testo del patto fra Atene e Reggio (433/2) in *SIG.* n. 71. Altre attestazioni tucididee sull'inserimento dell'utilità in un meccanismo di reciprocità normativo: 1.73.2, 1.74.3, 2.29.3, 2.40.4, 6.47, ecc.

rimento a un nucleo di 'vantaggio' e, in generale, a voci positive di bilancio soggettivamente verificabili, – assai più di quanto non avvenga per la nozione di Giustizia, o di Egualianza.

Di fatto, il principio di Utilità appare il più idoneo a successive riformulazioni, riemergendone ogni volta del tutto nuovo e originario, – senza l'impaccio quindi di coordinarsi con formulazioni precedenti. Non a caso, assai più delle altre due nozioni (il riferimento è sempre alla Società antica), quella di Utilità costituì un potente veicolo di modernizzazione, assecondando il passaggio da ordini societari più antichi ad altri più moderni.

Un singolare impiego del principio di utilità, che ne testimonia la potenza e, insieme, la pervasività, è quello rivolto a riorientare la stessa concezione del mondo fisico. Si veda il giudizio del poeta Senofane di Colofone (VI secolo) su alcuni astri:

Senofane [dice] che il sole è utile [*chrésimon*] per la nascita e il mantenimento del cosmo e degli esseri viventi che sono in esso, che la luna invece è superflua [*parélkein*]⁵.

Persino agli astri si estese dunque quell'animoso Giudizio di utilità sopra ipotizzato. Anche qui, i bisogni dell'uomo, anziché dati iniziali suscitativi di risposte, vengono usati come parametro di giudizio di entità già esistenti. La tagliente opinione di Senofane è il frutto di una riflessione sui bisogni: essenziali alla vita, quelli cui il sole soddisfa, – irrilevanti, o

⁵ (Riferito da Aezio, 2.30.8 = DK 21A42). Abbiamo già incontrato (cap. VIII, § 3) questo straordinario personaggio, pensatore militante errabondo attraverso la Grecia per tutto l'arco della sua lunghissima vita, – impegnato nella demitologizzazione della religione, e nell'introduzione di criteri più astratti e 'razionali' di interpretazione del mondo, di osservazione della realtà, di partecipazione alla vita societaria. La sua polemica contro aspetti e rappresentanze dell'esperienza arcaica viene comunemente interpretata in termini di generica modernizzazione dei valori e degli schemi culturali; per esempio Fränkel, notando l'insistenza senofanea sull'utilità, ne sottolinea gli aspetti empirico-gnoseologici, e parla di atteggiamento «pratico», e di preoccupazioni di «economia razionale» (1962, pp. 374-76). Viceversa, se l'atteggiamento senofaneo viene qualificato attraverso i risvolti societari dei principi che lo ispirano, e si riconoscono le implicazioni politico-normative dell'utilità, ogni sua polemica acquista maggior senso, a partire da quella condotta, sempre in nome dell'utilità, contro l'utilitarista Omero.

peggio, quelli soddisfatti dalla luna, che già i poeti avevano scoperto. Se l'utilità non avesse risvolti politici, se le preoccupazioni utilitaristiche fossero semplicemente 'pratiche'⁶, Senofane non avrebbe potuto concludere diversamente da come farà Aristofane, il quale, stimando in almeno una dracma il risparmio mensile di torce per ogni cittadino, concludeva che la luna «arrecava utilità a tutti gli Ateniesi» (*Nuvole* 611).

Dal giudizio sugli astri a quello su segmenti della vita quotidiana: è ancora Senofane a pronunciarsi, in questo caso sul comportamento da tenere in un simposio. Sottosistema effimero e tuttavia frequentemente rinnovato, i simposii costituivano allora un'occasione primaria di partecipazione civica, con rafforzanti implicazioni religiose; come tale, essi erano governati da un 'codice', annoverante anche episodi di trasgressione. Rileggendo tale codice in termini di utilità, Senofane si sofferma sul problema: quali discorsi sono ammessi in un simposio?

È da lodare l'uomo che, dopo aver bevuto, rivela cose belle, come a lui rivelano la memoria e l'aspirazione alla virtù; ma non trattare le lotte dei Titani o dei Giganti o dei Centauri, invenzioni degli antichi, o le insorgenze furiose: in tali cose non vi è infatti alcun utile [*chrestón*].

⁶ Tale il senso del commento di Fränkel: «Evidentemente la vista dei corpi celesti non destava in lui alcuna edificante ammirazione, ma, proprio come criticava l' 'inutile' abbigliamento di festa dei cittadini di Colofone, vedeva nello splendente astro notturno solo un lusso della natura. Verso il mondo fisico applicava criteri di misura pratici» (1962, p. 381). In prospettiva analoga a quella che suggerisco per Senofane, si parla di utilità del mare: cfr. Erodoto 7.16ar; *sch. in Od.* 4.404 E. Il mare, significativamente, è anche riconosciuto come «la cosa più giusta»; così Solone: «I venti sconvolgono il mare, ma quando nessuno lo agita, è di tutte le cose la più giusta» (11 Diehl, cui riferire il passo di Erodoto cit.). Sulla 'giustizia del mare' cfr. Gentili, 1984, pp. 58-59, che cita fra l'altro la spiegazione varroniana di *aequor*, termine usato poeticamente per designare il mare: «perché è eguagliato [*aequatum*] quando non viene mosso dal vento». Tuttavia, il giudizio di utilità cui è stato sottoposto il mare annovera anche pareri opposti: cfr. per esempio il citato *Il.* 16.34 in cui il «glaucò mare» è addotto come esempio di spietatezza e incapacità di dare soccorso. Infine, il principio di utilità veniva scoperto all'opera anche in contesti di storia naturale. Aristotele segnala come, di tutti gli animali, solo i cervi perdano le corna «alleggerendosi per ragioni di utilità» (*Part. anim.* 663b13). Il cervo e le sue corna sono i ben noti protagonisti di una favola esopica (103 Chambry; cfr. sopra, p. 191), che Aristotele mostra qui non solo di tenere presente, ma addirittura di usare come canovaccio (663a8-13, 35). Leggo nella sua breve notazione l'eco antropologica del Giudizio societario sulle *dynameis*, e del riorientamento dei loro portatori (è nel corso di tale processo che il cervo lascia cadere la sua illusoria *dynamis* positiva, appunto in nome dell'utilità).

Bersaglio diretto di Senofane potrebbe qui essere il poeta Esiodo, che aveva rievocato proprio queste lotte mitiche, o il lirico Alceo (Lesbo, VII-VI secolo), che aveva cantato le contese partitiche della sua terra: ma questo 'congedo dagli Antichi' scavalca il singolo poeta per colpire un certo materiale poetico, e la sua fruizione da parte del consumatore. Senofane esprime così, in nome dell'utilità, la contrapposizione antagonistica verso ordini arcaici⁷.

Ancora più interessante sociologicamente mi sembra l'uso del principio di utilità per spezzare arcaiche, meta-Societarie ascrizioni (= cosa si «è»), a favore di un modello di partecipazione fondato sulle prestazioni (= cosa si fa / come si appare).

La più significativa di tali ascrizioni è quella famigliare, e non sarà superfluo ricordare che la famiglia è forse l'ultimo dei sottosistemi presenti nella società antica a rientrare sotto il controllo di principî Societari; altri sottosistemi, quali l'amicizia, i rapporti economici, di lavoro, di affari, la relazione amorosa, il sottosistema supplicante-supplicato, le comunità religiose e sacrificali, i simposii, i tiasi, ecc., o nascono direttamente come sottosistemi specializzati della Società, o si riportano, assai prima della famiglia, a schemi 'pubblici', integrandosi rapidamente nella Società, il cui tessuto normativo in buona parte riproducono⁸.

⁷ L'elegia, di cui si sono riportati i vv. 19-23, si legge in DK 21B1 (= 1 Diehl); su di essa cfr. Defradas, 1962, pp. 360, 362. L'impiego dell'Utilità per svalutare i simboli di un'esperienza spirituale precedente, inaugurato da Senofane, mi sembra riecheggiato nel modo in cui Clemente Alessandrino (II-III secolo d. C.), nel corso di una svalutazione degli antichi miti, condanna gli «inumani» misteri di Dioniso che, fanciullo, sarebbe stato adescato con giocattoli dai Titani, e poi fatto a brani. Nel corso dei misteri dionisiaci era appunto previsto l'uso iniziatico di giocattoli da parte dei partecipanti; così Clemente: «E, in vista di una condanna [éís katágnosím], non è inutile [achréion] esporre gli inutili [achréia] simboli di questa vostra iniziazione: astragalo, palla, trottole, mele, tamburino, specchio, vello...» (Protrettico 8.80 A, Migne, *Patr. Gr.*). Per altro materiale sulla militanza utilitaristica senofanea, cfr. Appendice C, § 5.

⁸ I loro schemi normativi - anch'essi governati da Giustizia - sono isomorfi (pur con differenze di intensità) rispetto allo schema normativo Societario che viene riprodotto. Di tali sotto-sistemi, il più importante è forse quello amicale, che è appunto caratterizzato da un fittissimo intreccio di Giustizia e Utilità (si veda per esempio Teognide, 61-62, 102; Pindaro, *Nemee* 8.41-42, e soprattutto i libri 8 e 9 dell'*Etica Nicomachea*). Ma sono significativi anche altri sotto-sistemi, quale quello amoroso: il partner cui Teognide rinfaccia: «In nulla mi fosti utile» (*oudén po m'ónesas*: v. 1265; vedi anche 1380) potrebbe essere lo stesso cui chiede di non essere ingiusto (vedi sopra, cap. IX, § 4). È un sottosistema anche

È allora significativo che sollecitazioni di rottura dell'ascrizione famigliare avvengano proprio in nome dell'utilità. Mi limito a richiamare pochi passi che suggeriscono considerazioni di questo tipo:

Sono amici [*phíloí*] non già tutti i parenti [*xyggenées*], ma quelli che son d'accordo con noi quanto all'utile [*xymphonéontes perí tou xymphérontos*] (Democrito, DK 68B107)⁹.

Per un uomo che esercita il massimo potere, o per una città che ha un impero, non vi è nulla che sia strano, se è utile [*xymphéroni*], né che sia famigliare [*oikéion*], se non è fidato: sia il nemico sia l'amico [*phílon*] diventano tali all'occasione, a seconda di questi due principî (Tucidide, 6.85.1).

SOCRATE Saremo dunque cari [*phíloí*] a qualcuno, e qualcuno ci avrà cari [*phílései*] per quelle cose rispetto alle quali siamo inutili [*anopheléis*]?

LISIDE Indubbiamente no.

SOCRATE Allora né tuo padre per adesso ti ha caro, né qualcuno avrà caro qualcun altro, in quanto si è inutili [*áchrestos*]

LISIDE Evidentemente.

SOCRATE Allora, ragazzo mio, se diventerai sapiente [*sophós*], tutti ti saranno amici e famigliari [*phíloí... oikéioí*], perché sarai utile [*chrésimos*] e buono; se no, nessuno ti avrà caro, e neppure tuo padre, o tua madre, o i tuoi famigliari.

(Platone, *Liside* 210cd).

L'ascrizione negata in nome del principio di utilità non fu solo quella relativa a legami famigliari, ma la stessa 'ascrizione Societaria'. Parlare di ascrizione Societaria può sembrare paradossale, in un modello che ha più volte segnalato come la partecipazione alla Società non sia un semplice esservi ricompresi, ma comporti un impegno a carico del singolo. Tuttavia, la dissociazione fra essere e mostrare di essere, in aggiunta a

quello costituito da soggetti che conversano (*homília*, ecc.), o si scambiano domande e risposte, e anch'esso parrebbe governato da considerazioni di utilità. Per esempio: «il rustico è inutile [*achrétos*] a tali *homília*» (Aristotele, *Ec. Nic.* 1128b2); «Mi hai dato utilità [*ónesas*] rispondendomi», dice Socrate al suo interlocutore (*Apologia* 27c). Sono semplici spunti di un'indagine che non mi è qui possibile compiere. A legittimazione di tale indagine, si veda il seguente passo di Aristotele: «Tutte le sociazioni [*koínoníai*] assomigliano a parti della comunità politica: infatti gli uomini si uniscono per qualche utilità, e per procurarsi qualcosa di ciò che serve alla vita; e la comunità politica sembra essere sorta da principio, e permanere, in grazia dell'utilità [...] Le altre sociazioni mirano all'utilità per parti specifiche [*katá mére*]» (*Et. Nic.* 1160a8-15).

⁹ Intraducibile la tensione linguistica del passo, in cui tre diverse realtà, pur accomunate dal prefisso *xyn-* (= con), si differenziano secondo un crescendo di apprezzabilità Societaria.

quella sorta di 'presunzione di partecipazione' che è implicita all'elemento del Tutti, consentivano anche qui situazioni ascrittive. Il principio di utilità fu uno dei possibili strumenti di correzione; ne trovo un esempio significativo nella polemica platonica contro la medicina moderna, quella che, secondo l'ironia del filosofo, «educa le malattie» (*paidagogikéi ton nose-máton: Rep. 406a*), anziché o stroncarle, riportando l'individuo malato a salute, o lasciar morire il paziente, che, malato com'è, non può essere utile alla polis. Ci sono modi diversi di essere malati, sostiene Platone:

Ora, non possiamo affermare che, conscio di questo, Asclepio rivelò la medicina per coloro che, per natura e per regime di vita, hanno corpi sani, ma portano in sé una malattia ben delimitata [*apokekriménon*]? Per questi soltanto, e per questa condizione? e che, pur scacciando le malattie con farmaci e incisioni, egli prescrive loro di continuare nel regime di vita abituale, per non nuocere alla vita della polis [*me ta politiká bláptoi*], e che, per i corpi internamente e completamente affetti da malattie, non cerca di rendere lunga e penosa la vita dell'uomo ricorrendo a regimi curativi fondati su gradualità evacuazioni e infusi, e di far procreare dei figli che, come è ben naturale, saranno simili ai genitori; ma che non ritiene di dover curare, come essere non utile [*lysitelé*] né a sé né alla polis, chi non può vivere il tempo fissatogli dalla natura (*Rep. 407c-e*)¹⁰.

La radicale presa di posizione platonica mostra con chiarezza in cosa consista il superamento di parametri ascrittivi, e l'affermazione di parametri 'prestazionali': non ogni membro della comunità, per il fatto di esserne membro, ha diritto a usufruire della medicina, ma solo coloro per i quali esista la possibilità di essere utili, o di tornare a essere utili, alla polis. Ancora una volta, è il principio di utilità che governa tale passaggio.

Alla luce di questo impiego dell'utilità – di orientamento normativo dell'esperienza – potrebbero essere diversamente

¹⁰ Cfr anche *Leggi* 862e, *Lachete* 195cd. Come si comportano i bene integrati *demiourgoi* platonici? «Un carpentiere che sta male, pretende dal medico di bere un farmaco e così vomitare il suo male, o di liberarsene con un purgante, o una cauterizzazione, o un'incisione. Ma se uno gli prescrive una cura lunga a regime e gli ficca in testa berrettucci di lana e tutto quello che a ciò tiene dietro, eccolo dire ben presto che non ha tempo di stare male e che non gli è utile [*lysiteléi*] vivere così, fisso con la mente alla sua infermità, trascurando il lavoro che gli sta davanti. E con ciò saluta un simile medico, riprende il consueto regime di vita, riacquista salute e vive attendendo alle sue cose. Se però il corpo non è in grado di reggere, muore e si libera dagli affanni» (406de). Per altri approfondimenti cfr. Appendice C, § 6 (*Il Malato, una techne inutile*).

considerati molti aspetti dell'antica vita quotidiana. Ne emergerebbe la funzione svolta da tale principio, non di semplice modernizzazione, ma di contenimento e inibizione di sopravvivenze epimeteico-prometeiche.

È epimeteismo, ricordo, il coinvolgimento rigido e smisurato in attività e comportamenti, – lontano da quella medietà secondo cui è condotto l'esercizio della virtù; ebbene, un coinvolgimento siffatto viene più volte biasimato in termini di Utilità, – si tratti della smodata dedizione a una techne, o del perdersi in infinite istruttorie sul passato¹¹.

Ma è epimeteismo (o confina con esso) soprattutto il piacere, vale a dire, una gratificazione immediata non governata da considerazioni più generali e di lungo termine; e il piacere è appunto uno dei bersagli più frequenti di giudizi di Utilità. Così Democrito, in modo affatto rappresentativo: «non accogliere nessun piacere, se non ti reca utilità»¹².

Che la contrapposizione fra piacere e utilità abbia poi assunto senso morale, non è forse che un'altra manifestazione di quella generale traduzione in termini etici di un originario materiale antropologico che ho spesso segnalato. È il senso socio-antropologico del 'piacere' che qui interessa: coinvolgimento senza limiti, pulsione smisurata, unidirezionale «brama violenta». Ne emerge con nettezza il senso politico-societario della nozione di utilità che – al di là di qualsiasi considerazione di vantaggio reale – gli viene posta come freno.

¹¹ Sul primo punto, cfr. le segnalazioni aristoteliche sui 'danni' derivanti dall'eccessivo coinvolgimento in una attività (*Et. Nic. 1153a20* ecc.); sul secondo, cfr. *Tucidide*: «Ma perché continuare a recriminare sul passato, se non nei limiti in cui ciò possa essere utile [*xymphérei*] al presente?» (1. 123. 1).

¹² *Me symphérei*: DK 68B74. Senza insistere qui sulla ricostruzione del 'piacere' come categoria epimeteica, mi limito a segnalare, sempre per Democrito, il collegamento del frammento citato con altri: per esempio B69, sulla 'diversità' del piacere («Il bene e il vero è lo stesso per tutti gli uomini, ma il piacere [*hedé*] varia da uno all'altro»; B70, sulla *smisuratezza* dei desideri («Desiderare smisuratamente [*amétros*] è da fanciullo, non da uomo»; B71, sulla necessità di sottoporre i piaceri al 'tempo giusto' («I piaceri fuori di tempo [*ákairoi*] producono disgusto»; B72, sulla rigida *unidirezionalità* dei desideri («Le bramosie violente per una cosa accecano l'anima riguardo a tutto il resto»). Sulla contrapposizione piacere-utilità, è particolarmente significativo, per il presente discorso, *Rep. 607e*. Essa è comunque frequentissima in ogni autore: per esempio, in *Tucidide*, cfr. 1.22.4, 2.53.3, 3.82.8, 7.14.4, ecc.

4. Nate per essere utili?

Se l'utilità fu criterio generale di omologazione Societaria; se le *technai*, per la loro congenita estraneità alla Società, vennero sottoposte a tale giudizio, – non stupisce che la loro difesa, oltre ad affermare che erano utili, giungesse a dire che *erano nate per essere utili*. L'affermazione generale di Varrone: «i principî di tutte le arti sono emersi per una qualche utilità» (*utilitatis alicuius causa: Gramm. Libr. fr. 117* Goetz-Schoell), riassume innumerevoli, disperse testimonianze, secondo cui, dalla medicina alla storia, dall'architettura alla grammaticale flessione dei nomi, ogni singola *technè* sarebbe sorta per arrecare una qualche specifica utilità, – come risposta cioè a esigenze dell'uomo ogni volta definite primarie. *Technè* per *technè*, alla spicciolata, riemerge in ogni testimonianza il paradigma 'dai bisogni alle *technai*'¹.

Così come rafforzano il paradigma – al di là delle dichiarazioni esplicite della sequenza bisogni → *technai* – gli innumerevoli ricorsi generici al lessico dell'utilità presenti nelle ricostruzioni delle origini. Non è casuale che proprio il *Prometeo*, che propone una conciliazione fra *technai* e Società civile, sia così fitto di tali richiami: nessun altro parametro poteva, meglio dell'utilità, sancire il definitivo riconoscimento delle *technai*. Il grandioso appellativo con cui *Prometeo* viene salutato al termine della sua esposizioni di doni – «o comune utilità

¹ Alcuni esempi. Medicina: «La *technè medica* è stata inventata proprio perché il corpo è difettoso, e non gli basta essere corpo. Appunto per procurargli ciò che è utile [*ta symphéronta*], per questo venne apprestata la *technè*» (Platone, *Rep.* 347e; vedi anche l'ippocratico *Antica medicina* 3; ecc.). Architettura: cfr. Vitruvio, *De architectura* 9, *Praef.* 3. A parte queste (e altre) *technai* di più agevole collegamento all'utilità, è interessante vedere l'uso dello stesso schema esplicativo per contesti assai meno evidenti, quali la storiografia. Così Diodoro inizia la sua opera: «È giusto che tutti gli uomini abbiano viva gratitudine per coloro che composesero storie universali [*koinás*], perché ritennero cosa degna, con le loro personali fatiche, arrecare utilità alla vita comune» (*ophelésai ton koinón bion: I. I. I.*). Il passo è ricco di risvolti 'politici' a cominciare dal lessico (*dikaion*; 'tutti gli uomini'; *koinós*; quanto all'espressione *opheléin ton koinón bion*, essa è in Diodoro pressoché formulare). Nella prosecuzione, Diodoro configura lo storico come un vero e proprio maestro di utilità agli uomini, che mostra loro senza pericoli cose che potrebbero altrimenti essere conosciute solo attraverso una rischiosa esperienza diretta (vedi anche I. I. 4). Merito dello storico è anche quello di assecondare, con la compilazione di storie 'comuni' (= universali), il disegno provvidenziale di unificazione degli uomini in una sola 'polis' (I. I. 3).

[*koinón ophélema*] apparsa ai mortali!» (v. 613) – conferma non solo la generosità espressiva con cui Eschilo prese le difese di un mondo sconfitto, ma anche l'acutezza con cui individuò, nell'utilità comune, il punto di conciliazione del risalente contrasto².

L'affermazione che le *technai* erano nate per ragioni di utilità poteva essere contraddetta, naturalmente, dalla constatazione che molte *technai*, pur societariamente omologate, non erano affatto indispensabili alla salvezza della vita. Era perciò inevitabile, per tutelare il paradigma, la conclusione che fosse *technai* nate in un secondo tempo, – riservando la primogenitura fra tutte le *technai* a quelle veramente 'utili'. La testimonianza più antica (giunta fino a noi) di questa posizione è riferita a Democrito:

Democrito [...] afferma che la musica è più giovane, e ne spiega la causa dicendo che non la necessità la produsse, ma che essa sorse da una situazione già esistente³.

Tale posizione risulta, nella riflessione successiva, largamente diffusa. Aristotele, al principio della *Metafisica*, ne dà la versione forse più dispiegata:

Venendo a essere scoperte *technai* in numero sempre maggiore, alcune in relazione alla necessità, altre al diletto, gli uomini che si so-

² Il termine *opheléin* (e famiglia) è usato in Eschilo otto volte, di cui sette nel *Prometeo* (soprattutto 251, 501, 507). Segnalando tale insistenza, Schmid la elencava tra le conferme di un'ascrivibilità del *Prometeo* alla cerchia sofistica (1929, pp. 75, 94), – tuttora ritenuta, si è visto, depositaria esclusiva di tale tematica. La problematica del *koinón ophélema* continuerà a riemergere fino al tardo ellenismo, come mostra Skard («... l'idea del grande Scopritore che è 'comune utilità per i mortali' riceve la sua piena luce dall'espressione ellenistica 'recare utilità alla vita comune': 1949, p. 18), con i consueti limiti di far decorrere dal v secolo tale problematica. Quando Euripide saluta auguralmente il piccolo Astianatte «massima utilità per Troia, *mégiston ophélema*» (*Troiane* 703), il richiamo non è solo eschileo (su cui cfr. Citti, 1978, p. 237, nota 23), ma anche all'Utilità omerica (cfr. sopra, p. 477). Va aggiunto che il *koinón ophélema* di Eschilo è politicamente assai più significativo del *mégiston ophélema*; se ne vedano assonanze in Tuciddide, 6.80.2; Isocrate, *Panatenatico* (12) 168. Altri esempi di richiami all'utilità nei racconti delle origini in Appendice C, § 7.

³ È la già citata testimonianza di Filodemo (p. 462, nota 11), ora in DK 68B144. Nelle fonti più antiche, pur essendo presenti preoccupazioni di graduatoria fra *technai* (cap. 1), non vi è quella di stabilire fra di esse una successione cronologica, a meno di non volerla ricavare dalla successione 'genealogica' delle divinità donatrici (ma vedi oltre, p. 495, nota 5).

no dedicati a queste ultime sono stati sempre considerati più sapienti degli altri, per il fatto che le loro conoscenze non hanno nulla a che fare con un uso [*chrésin*]. Di conseguenza, solo quando tutte le *technai* di tal genere si furono sviluppate, vennero alla luce quelle scienze che non hanno attinenza né col diletto né con la necessità, e ciò si riscontrò in primo luogo in quei paesi dove gli uomini erano liberi da impegni; per questo motivo le *technai* matematiche fiorirono dapprima in Egitto, giacché colà il *génos* sacerdotale era lasciato libero da impegni (981b17-25).

Nascerebbero per prime, cioè, le *technai* dirette all'utilità, vale a dire, a soddisfare bisogni della vita; poi quelle dirette al lusso e alla raffinatezza; solo in seguito verrebbero le attività che non rispondono né ai bisogni né al piacere (come la matematica). Come si vede, Aristotele non si limita a scaglionare cronologicamente, secondo utilità, le diverse *technai*: egli delinea qui la prospettiva generale secondo cui il progresso intellettuale sarebbe necessariamente successivo all'affrancamento dai bisogni materiali, e poggierebbe sul relativo surplus⁴.

Prospettiva tuttora largamente condivisa, la classificazione delle *technai* in primo-, secondo- e terzo-genite aveva alla base, non una riflessione sull'origine delle *technai* ma, ancora una volta, una riflessione sui bisogni. Ogni ri-classificazione di bisogni, e della loro rilevanza societaria, viene subito retroproiettata sulle *technai*, come conseguenza della loro subordinazione al Giudizio di utilità.

Trapassato quasi integralmente nei moderni modelli-delle-origini (penso, più che a qualunque modello formale, al 'modello interiorizzato' presente in ogni studioso), questo antico paradigma ebbe una formazione assai complessa, di cui è stato

⁴ Il passo citato appartiene a un capitolo fitto di graduatorizzazioni (fra tipi diversi di sensibilità; fra semplice esperienza e *techné*; fra ruoli esecutivi e ruoli dirigenti; fra conoscenza sensoriale e conoscenza scientifica). Un'altra riaffermazione dello stesso tenore in *Metaf.* 982b19-24; una generalizzazione del principio, con estensione alla sfera politica, in *Pol.* 1329b25-31; vedi anche Grilli, 1953, pp. 5, 11, 20. Anche Platone aveva tenuto presente la sequenza secondo cui le *technai* rivolte ai bisogni essenziali (quelle veramente 'utili') precederebbero nel tempo quelle superflue: cfr. il già citato *Rep.* 369b-371e (per un'elencazione di *technai* superflue cfr. *Rep.* 373b). In questa prospettiva, la polemica contro il lusso, viva per tutta l'antichità, rivela, accanto agli obiettivi di classe solitamente indicati, l'obiettivo di riduzione e controllo delle *technai*.

qui possibile cogliere solo alcuni aspetti. Nel suo insieme, esso forniva una nuova risposta – più raffinata, non necessariamente più profonda, o più vera – alla risalente domanda sull'origine delle *technai*⁵.

La vecchia risposta (riassumibile nell'emblema 'le *technai* come dono divino') è stata simpateticamente ricostruita in questo libro, in un modello diretto a recuperarne non i termini letterali, ma le preoccupazioni sostanziali che vi erano alla base: dar ragione del fatto (evidenziato da innumerevoli fonti, a vari livelli) che le *technai* apparvero, già formate e concluse, all'orizzonte Societario; che le *technai* sono, nella Società, un diverso, e non esistono in essa elementi per poterle originariamente giustificare (a cominciare dai Bisogni, che non spiegano l'esistenza delle *technai*, ma semplicemente ne legittimano la ricezione societaria).

Si può capire che tale arcaica risposta fosse dissonante rispetto al generale auto-riferimento Societario (e alle conseguenti pretese di totale auto-produzione); inoltre, essa era poco rassicurante per gli stessi portatori di *techné*, segnalandone continuamente l'originaria estraneità al contesto nel quale operavano. Per molte di queste ragioni sociologiche, in aggiunta a eventuali ragioni storiche, la vecchia risposta venne sostituita, e il modello dell'origine umana (= Societaria) delle *technai*, del loro affermarsi *graduale*, della loro rispondenza a criteri di utilità, soppiantò la risposta precedente.

Chiave di volta della nuova risposta era appunto l'affermazione di un *gradualismo*, chiamato a regolare, prima ancora che la sequenza cronologica delle *technai* (primo-, secondo- e terzo-genite), lo stesso fenomeno tecnico. Anziché venire 'dal cielo', le *technai* sarebbero il frutto lento e graduale dell'esper-

⁵ Che una domanda in tal senso vi sia sempre stata, e che segmenti innumerevoli dell'esperienza greca ne siano la risposta, mi pare un'acquisizione del presente modello. L'opinione comune fra gli studiosi, secondo cui la questione dell'origine delle *technai* emergerebbe solo «col senso per la storicità delle istituzioni» (cito per tutti Thraede, 1962, p. 160), mi sembra inaccettabile, se suggerisce il mero integrarsi di un quadro di riferimento precedentemente difettivo. Il 'senso storico' è una modalità di guardare al mondo che, anziché aggiungersi ad altre modalità, socio-antropologicamente orientate, per arricchirle, le ha sostituite, ogni loro successiva riformulazione dovendo tenere conto del nuovo primato della Storia. Il problema, che revoca in dubbio scontate interdisciplinarietà, non può essere esplicitato in breve sede; esso è stato tuttavia tenuto presente nel corso del libro, col frequente suggerire una diversità di esiti fra ricostruzione storica e ricostruzione socio-antropologica.

rienza, dell'uso, del fare fronte continuo e ripetuto alla necessità⁶. È la stessa risposta tenuta presente nei 'modelli interiorizzati' anzidetti, che potrebbero fare propria, con limitate aggiunte, la famosa affermazione di Senofane (DK 21B18):

Non è che da principio gli dèi abbiano rivelato tutto ai mortali, ma col tempo essi, cercando, ritrovano il meglio⁷.

Questa spiegazione, che riferisce alla Società ogni scoperta, ogni esperienza, facendone lo sfondo originario e, insieme, la matrice di tutto, soppiantò la precedente spiegazione, senza tuttavia cancellarne la memoria. Entrambe sono infatti testimoniate nelle fonti, in condizioni di maggioranza quella più re-

⁶ *Chréia* (uso), *péira* (esperienza), *anáanke* (necessità) figurano appunto come «maestri dell'uomo» nel racconto diodoreo sulle origini, e gli stessi termini, singolarmente o congiunti, si presentano numerose volte in altre analoghe ricostruzioni. Nella letteratura moderna, ci si limita a richiamare tale nesso (ritenuto ovvio e auto-evidente) senza precisarlo; cfr. per esempio Spoerri, 1959, pp. 144 sgg.). In generale, mi sembra presente, nell'intero paradigma delle origini, un robusto, anche se inavvertito, teleologismo, che riguarda sia il criterio in base al quale vengono indicate le *technai* (pretese) primogenite, sia la spiegazione della nascita delle *technai*. Come Platone non fa posto, nella sua elencazione, a *dynamis* inutili alla sopravvivenza, così non v'è posto, nel rivisto momento-delle-origini, per *technai* che non arrechino utilità.

⁷ Al Senofane propugnatore di relativismo culturale; fautore di livelli più astratti di esperienza Societaria; assertore dell'Utilità, - si aggiunge l'essere stato (primo?) sostenitore di una concezione gradualistica dello sviluppo umano. Tutto ciò, mentre rivendica a questa figura una posizione di prima grandezza nella storia dell'antropologia, vale anche a confermare la stretta interconnessione, in un unico paradigma, di tutti questi elementi. Per quanto riguarda le affermazioni di gradualismo presenti nella cultura greca, alle buone indicazioni di Spoerri (1959, pp. 144 sgg.) e di Thraede (1962, nota 28), mi limito ad aggiungere due. La prima, singolarissima, è costituita dalla favola esopica 149 *Chambry*, *Il cammello visto per la prima volta*: «Quando gli uomini videro per la prima volta [*próton*] il cammello, si spaventarono, e, atterriti dalle sue dimensioni, si diedero alla fuga. Ma quando, col passar del tempo [*chrónou proiōtos*], si resero conto della sua mansuetudine, trovarono il coraggio di avvicinarsi; poi, poco per volta [*katá mikrón*], accorgendosi che esso è un animale incapace di collera, giunsero a tal punto di disprezzo che gli misero persino una cavezza al collo e lo diedero da condurre a dei ragazzi». In questo brevissimo riepilogo di 'storia della civilizzazione', che termina nel controllo sprezzante del mondo animale, si noti soprattutto l'insistenza su termini temporali, e la proposta quasi 'didattica' di una nozione di progresso *graduale*. Leggo in analoga prospettiva, finalmente, un passo di Varrone sul modo di domare i bovini (che, dal mito di Dedalo a Empedocle, figurano tra i più ricordati esponenti della Condizione epimeteica). Quelli destinati a tirare i carri «vanno addestrati con il fare loro tirare carri vuoti, possibilmente per un villaggio o una città: il continuo frastuono e la varietà dell'ambiente, con una frequente ripetizione che diventa abitudinaria, li conduce a essere utili [*ad utilitatem adducit*]» (*De re rustica* 1.20.3).

cente, minoritaria quella arcaica, - se ci si limita a contare le fonti. Ma è 'fonte', per un'indagine sociologica, non solo l'affermazione esplicita sul momento-delle-origini, ma ogni sua implicita riemersione, pur filtrata in modalità espressive che la tradizione interpretativa ha diversamente utilizzato (come la favola). Ed è fonte - tanto più per un'indagine 'indiziaria' come questa - non solo il contenuto delle testimonianze, ma il loro tono, l'aura che evocano, gli eventuali lapsus, la loro costellazione complessiva, e persino il loro unanimità. È avendo presente questa nozione di fonte che segnalo la generosità con cui esse conservarono traccia di ciò che intendevano negare.

Egual duplicità di ispirazione è riconoscibile nelle elaborazioni platoniche (non solo quelle mitiche, o quelle utopiche). Assertore più di ogni altro di un controllo societario sulle *technai*, di cui fornì gli strumenti, Platone è anche un 'conservatore' dell'arcaica esperienza, e molto del materiale qui impiegato è di estrazione platonica. Anche la testimonianza che segue, con cui concludo il modello, esemplifica assai bene, nel suo valore di parabola, questa complessa 'generosità'.

Al termine del *Fedro*, occupandosi dell'inferiorità del discorso scritto rispetto a quello parlato, Socrate inframmette un breve racconto (274c-275b), che affronta ancora una volta il tema dell'origine delle *technai*, o meglio, del loro accoglimento Societario. È la storia del dio egizio Theuth, scopritore di *technai*, e del re Thamus, che rappresenta la Società civile.

Ho sentito narrare che presso Naucrati d'Egitto dimorava uno degli antichi dèi di colà, il dio cui è sacro l'uccello chiamato ibis: il nome di questo dio era Theuth. Fu lui che scoperse per primo i numeri, il calcolo, la geometria e l'astronomia, e inoltre la *pettèia*, il gioco dei dadi, e finalmente l'alfabeto (274cd).

L'enumerazione comprende esclusivamente *technai* 'intellettuali', come quelle attribuite a Palamede. Benché Platone, proprio in riferimento a Palamede, ironizzi sulla possibilità che esista una Società, e un esercito, senza conoscere il numero (cfr. sopra, p. 463, nota 13), è indubbio dal racconto che le *technai* di cui è portatore Theuth («uno degli antichi dèi di colà») non fanno ancora parte della Società: Theuth sta infatti per presentarle al re.

Re di tutto l'Egitto era a quel tempo Thamus, presso la grande città che i Greci chiamano Tebe d'Egitto, nella parte superiore del paese, e il cui dio è Ammone. Venuto dal re, Theuth gli mostrò le technai, e disse che le si doveva distribuire a tutti gli altri egiziani (274d).

Pacifica l'origine extra-Societaria delle technai, e il loro avvento attraverso un 'intervento divino', il racconto individua come problema sociologico primario quello del loro accoglimento, e della loro diffusione (questo il senso della richiesta di Theuth, di distribuire le technai a tutti gli Egiziani). Anche il criterio indicato nel racconto per stabilire se accogliere o meno ogni techne ci è noto (274de):

Il re di ciascuna gli chiedeva quale utilità [*béntina ophelían*] comportasse, e alla spiegazione di Theuth, a seconda che gli sembrasse detto bene o non bene, biasimava o elogiava [*épsēgen... epémei*].

È un vero e proprio Giudizio, fatto di domande e risposte, e regolarmente seguito da 'sentenza' («biasimava... elogiava»). Ma il finale della storia è ancor più interessante, perché mostra chiaramente chi è l'attore, e chi il convenuto, nel Giudizio di utilità:

Su ciascuna techne – dice la storia – Thamus disse a Theuth molte cose nell'una e nell'altra direzione, ma sarebbe troppo lungo raccontarle. Quando giunsero all'alfabeto: «Questa scienza, o re, – disse Theuth, – renderà gli egiziani più sapienti e più capaci di memoria: essa è stata appunto scoperta come medicina per la sapienza e la memoria». E il re rispose: «O peritissimo [*technikótate*] Theuth, *altro è colui che è capace di generare i ritrovati della techne, altro è colui che è capace di giudicare quali esiti di danno e di utilità essa abbia per coloro che se ne serviranno*⁸; e ora tu, essendo il padre dell'alfabeto, per benevolenza hai detto proprio l'opposto di ciò di cui esso è capace. Perché esso ingenererà oblio nell'anima di chi li imparerà; essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché, fidandosi dello scritto, richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei» (274e-275a).

Non interessa qui la motivazione con cui il re accompagna il rifiuto di accogliere l'alfabeto, bensì la dichiarazione, formulata con una generalità che non lascia dubbi, che il portatore di techne, da un lato, e colui che giudica sull'utilità di tale tech-

⁸ *Állos men tekéin dynatós ta téchnes, állos de krínai tin' échei móiran blábes te kái ophelías toís mellousi chrésthai* (274e).

ne, dall'altro, sono *soggetti diversi* («altro è colui... altro è colui»). Non si potrebbe esprimere più chiaramente la prospettiva sopra insistita – dell'Utilità come valore imposto da un soggetto 'politico'.

La storia di Theuth suggerisce infine condizioni di emergenza societaria delle technai assai diverse da quelle prospettate nel paradigma 'dai bisogni alle technai'. Non vi è traccia di uomini languenti nel bisogno, fra cui emergerebbero, pensosi della comune Utilità, scopritori di technai che assicurino la salvezza. Piuttosto, le technai si presentano dall'esterno, in condizioni di evidente inferiorità (il tono del re nei confronti di Theuth è eloquente), a un soggetto dotato di potere normativo, che valuta ogni singola techne per vedere se essa sia 'utile', – e cioè, se, *a partire da essa*, possano farsi nascere nuovi bisogni societariamente apprezzabili.

La generalità di riferimento di questa storia (mai utilizzata nella letteratura sulle Origini) non è diminuita dal fatto che Socrate la presenti come una «storia egiziana». Lo stesso Fedro, suo interlocutore in questo dialogo, gli fa scherzosamente osservare: «O Socrate, ti è facile inventare racconti egiziani e di qualunque altro paese ti piaccia» (275b). A coronamento della documentazione che precede, essa conferma la plausibilità di questa parte del modello, secondo cui solo una parte delle technai venne accolta «nella grande Città»: quelle di cui la Società civile vide la possibilità di servirsi al fine di articolare, secondo parametri di Utilità, i bisogni che un corpo sociale organizzato poteva esprimere.

Nota metodologica

Nella formulazione di un modello vengono naturalmente affrontati numerosi problemi metodologici, e riflessioni di questo tipo figurano ripetutamente nel corso del libro, a partire dall'*Avvertenza*. Mi sembra opportuno, a completamento del lavoro, riepilogare brevemente i principali di tali problemi: alcuni, famigliari alla metodologia delle scienze sociali, - altri nuovi, anche solo nel senso di recuperare tematiche da tempo lasciate cadere nella riflessione metodologica, e nella pratica della ricerca. Non mi propongo tuttavia di giustificare lo status scientifico dei problemi qui affrontati, istituendo, per quelli che sono oggetto di discussioni metodologiche, un raccordo di somiglianze/differenze rispetto alle diverse posizioni ivi reperibili. La specializzazione in campo metodologico è ormai, nelle scienze sociali, così avanzata, da determinare una certa divaricazione tra discorsi di metodo (sorretti dai necessari investimenti) e ricerca concreta. Le riflessioni che seguono sono appunto condotte a valle di una ricerca: segnalano i principali problemi incontrati, e le soluzioni adottate, senza alcuna intenzione programmatica che oltrepassi un ambito di applicazione specifico.

1. Pur essendo un modello-delle-origini, il presente modello trae il materiale documentario da momenti storici successivi, relativi a una Società già avviata. L'assenza di materiale coevo penalizza naturalmente tutti i modelli di questo tipo, ma in nessuno di essi, come in questo, il ricorso a fonti successive mi sembra così grande, e tanto confidente nelle capacità probatorie di tale materiale. Ricordo il massiccio utilizzo, qui fatto, di fonti relative alla polis storica: il dibattito sulla città del v-iv secolo fornisce materiale di riflessione sulla Città delle origini. Il fatto che gli stessi pensatori greci agissero così; che sia frequente la 'confusione', nella cultura greca, fra polis storica e Società civile, è un dato significativo in questo contesto, ma va esso stesso qualificato. L'obiezione, infatti, potrebbe essere quella di avere confuso Stato e Società.

Senza richiamare il secolare dibattito sulle differenze fra queste due entità (la posizione qui sostenuta fornisce del resto risposte indirette in proposito), vorrei rispondere all'obiezione generalizzandone i termini,

e riconducendoli al piú generale problema dei rapporti fra un'Esperienza originaria ed Esperienze sopraggiunte. Ritorna qui, ancora una volta, l'opzione gradualistica dello sviluppo, secondo cui le cose emergerebbero lentamente, a poco a poco; secondo cui la complessità sarebbe solo sopraggiunta, o il punto di arrivo.

Segnalando nel testo gli aspetti che ritengo 'ideologici' di questa concezione (specialmente cap. XII, § 4), ho letto le fonti nella prospettiva inversa: nessun fenomeno di primo piano – e comunque, nessun fenomeno colto dal mito – emerge lentamente e a poco a poco: ogni Origine è traumatica, e cioè 'violenta', e condensata in un tempo breve. Ciò significa che essa – mancando la collaborazione dell'intervallo – è incapace di offrire un risarcimento contestuale alle parti coinvolte, e anzitutto a se stessa: e cioè, è incapace di esaurire in modo contestuale, senza necessità di riemergenze e riaffermazioni successive, quella forma primaria di risarcimento che è la auto-giustificazione.

Se questo è vero, allora in ogni crisi, in ogni emergenza di problemi sostanziali possono rintracciarsi, non solo aspetti nuovi e specifici dettati dalla situazione storica del momento, ma anche tracce piú o meno vistose del problema non completamente risolto (e giustificato) delle Origini.

Questa prospettiva potrebbe spiegare (e torno alla 'confusione' fra città e Città) numerosi fatti. Ad esempio, perché una figura come quella di Palamede (cap. XI, § 6), scopritore operante in una Società già avviata, sia stata colta utilizzando il lessico-delle-origini; o perché il sovrano Busiride (anche questo è solo un esempio) venga celebrato da Isocrate con espressioni che, se per una parte si confanno a un monarca ellenistico, per un'altra sarebbero adatte a un eroe culturale. Potrebbe spiegare le celebrazioni di Atene (di fonte platonica, isocratea ecc.), in cui la preoccupazione storico-politica è mescolata a un'esaltazione delle benemerienze culturali (in senso antropologico) della città.

E soprattutto potrebbe spiegare il fatto che, vissuti nel tramonto della polis, Platone e Aristotele continuino incessantemente a riflettere, discutere, polemizzare sul fenomeno polis, non come fatto antiquario, ma di importanza attuale. Certo non sarebbero mancati a Platone gli strumenti per 'aggiornarsi' e per cogliere il mondo nuovo (storicamente nuovo, intendo); quanto ad Aristotele, nei suoi rapporti con la corte macedone era indubbiamente entrato in contatto con pulsioni verso un ordinamento politico piú universalistico e moderno rispetto a quello della morente polis. Il fatto che essi continuino ad avere la polis come quadro di riferimento delle loro riflessioni e battaglie – a meno di non ipotizzare in entrambi una sordità imbarazzante – potrebbe essere spiegato in questi termini, che essi considerassero tuttora irrisolti i problemi sociologici connessi all'istituzione della Società, e che la polis venisse vista come una delle riemergenze di tali problemi – piú favorevole, al pensatore Societario che volesse affrontarli e discuterli, che non modalità politiche piú moderne. Non una teoria della polis, quindi, ma una teoria della Società appoggiata al quadro di riferimento della polis. Non preoccupazioni politiche attuali, ma preoccupazioni attuali di socio-antropo-

logia delle origini. E, prima ancora, non preoccupazioni storiche, ma sociologiche.

Questa 'incapacità' degli antichi autori (non solo dei due anzidetti) di privilegiare la prospettiva storica rispetto a quella socio-antropologica, subordinando invece la storia alla sociologia, li portava a proiettare dati e ipotesi delle origini su di uno schermo storicamente determinato, e viceversa. Tale atteggiamento è stato fedelmente rispecchiato nel presente modello, attraverso la disponibilità costante a cogliere problemi storici come altrettante riemergenze di fondamentali nodi Societari.

Ineriscono a tale atteggiamento risvolti apparentemente paradossali, come questo: anche se, per ipotesi bizzarra, fosse disponibile materiale *diretto* sulle Origini, esso sarebbe in ogni caso insufficiente, e si dovrebbe, per una comprensione *conclusa*, ricorrere a materiale (di fatti e di idee) emerso successivamente. In altri termini, la gradualità che questo atteggiamento riconosce non riguarda l'emergenza di un fenomeno, ma quello che ho chiamato il suo 'risarcimento', fatto di riprese, momentanee offuscamenti, ritorni, – sull'uno e sull'altro versante delle Parti originarie, naturalmente, e quindi rinnovando sia affermazioni sia resistenze all'Evento.

La riflessione sui problemi della polis storica, forma statutale classica dell'esperienza greca, è allora strumento indispensabile anche per comprendere l'emergenza della Società, – così come il materiale di eventi e di riflessioni sulle *technai*, e sulla risistemazione di gruppi sociali vicini alle *technai*, nell'Atene del V secolo, non è solo il problema della sistemazione da dare, nella polis storica, a una certa classe, ma è anche indicatore di un analogo problema per la Città delle origini. Sono fonti indispensabili non solo per cogliere la loro epoca, ma anche per comprendere il rapporto originario fra la Società civile e l'esperienza delle *technai*.

Questo indefinito riemergere non vale, io credo, per tutti i fenomeni, ma solo per alcuni, capaci di trasformare e riorganizzare il reale, – e il nodo *technai/Società* è uno di essi. Violentamente impostato e 'risolto', esso tende a ripresentarsi lungo tutto il corso dell'esperienza Societaria. Sicché, se questo modello ha ricostruito la presenza di un controllo societario sulle *technai* nel corso dell'esperienza greca, lungo un arco di due millenni di testimonianze, sarebbe stato possibile ricostruirlo in contesti socio-culturali affatto diversi, come quello cui rimanda il libro della *Genesis*; o trovarlo rispecchiato in documenti a noi piú vicini (come i penitenziari medievali) o, in modo ancor piú netto e sorprendente, in eventi moderni e contemporanei. Penso a un episodio interno alla Rivoluzione francese, la Congiura degli Uguali, in cui la difesa dell'Eguaglianza viene esplicitamente contrapposta all'affermarsi delle arti e delle scienze: «Periscano, se necessario, tutte le arti, purché ci resti l'eguaglianza reale», proclama il Manifesto dei congiurati (1797). Penso alla Rivoluzione culturale cinese, ricca di echi nelle società occidentali, che ha concluso nei vicini anni '70 una rivoluzione iniziata molti decenni prima: opponendo lucidamente polo tecnico e polo politico, e riaffer-

mandone la contraddizione reciproca, essa ha delineato modalità di controllo sui tecnici che riecheggiano, per vari aspetti, antiche proposte. Sono episodi che si pongono in caratteristica tensione rispetto alle rivoluzioni 'sostanziali' (francese e cinese) cui ineriscono: in essi, il materiale sociologico è piú puro, a piú alta densità, qualificato dalla presenza di preoccupazioni *societarie*, - a differenza delle rivoluzioni sostanziali anzidette, che mostrano soprattutto lo scontro di affermazioni (sociologicamente caduche) di opposti interessi di classe.

Testimoni, nella rispettiva lontananza, di intraducibilità sul piano storico, gli esempi citati confermano invece la costante riemergenza della contraddizione sociologica fra sfera tecnica e sfera politica, - suggerendo che il modello qui proposto avrebbe potuto essere costruito con fonti affatto diverse. L'essermi tenuto all'esperienza greca (a parte scelte personali relative agli strumenti posseduti), discende dall'alta paradigmaticità di tale esperienza, che mostra tale conflitto in forma particolarmente dispiegata, e dal suo essere una componente primaria dell'esperienza occidentale. Ma, qualunque sia il materiale utilizzato, il problema è (anche) moderno; la costruzione di un modello delle origini risponde inevitabilmente a problemi attuali, o meglio, al riemergere attuale di problemi posti per sempre dall'evento originario.

Si giustifica meglio, in questa luce, una serie di posizioni anticipate nell'*Avvertenza*: per esempio, il considerare irrilevante qualsiasi problema di attribuzione o di paternità delle testimonianze; o l'attribuire a testimonianze piú tarde lo stesso valore di testimonianze piú risalenti. Non per insufficienza disciplinare ho assunto questo atteggiamento, ma in adesione a una prospettiva metodologica che, in ogni riemergenza, trascurando le specificità storiche con cui essa si presenta, cerca tracce dell'impronta originaria.

Questa relativa indifferenza per il *chi* e il *quando* è del resto implicita nella nozione stessa di modello, cui ha dato un contributo metodologico decisivo Rousseau nel *Discorso sulle origini della disegualianza*. La sua affermazione che «... non è impresa da poco [...] conoscere bene uno stato che non esiste piú, che forse non è affatto esistito e probabilmente non esisterà mai», eventualmente formulabile in modo piú sofisticato, resta nella sostanza emblematica del punto di vista del sociologo circa i rapporti fra 'verità storica' e modello sociologico.

Una precisazione sul tema della presente ricerca servirà a meglio chiarire quest'ultimo punto. Alcuni segmenti del modello sembrano pronziarsi sul risalente problema delle origini della Società. Ho piú volte segnalato che non è questo il tema dell'indagine, diretta invece a individuare e chiarire l'opposizione fra *technai* e Società civile, - premessa sociologica indispensabile per affrontare il problema della divisione del lavoro come meccanismo di controllo sociale. Mi è ora possibile chiarire meglio come questo taglio del tema, anziché essere una scelta (con ciò che di arbitrario o convenzionale la parola possiede), mi sia sembrata piuttosto una scoperta: la scoperta che quello delle origini della Società non è un tema sociologico primario, e forse non è sociologico affatto, -

cosí come non lo è, per fare un esempio, il problema delle origini del feudalesimo, o di qualunque altra modalità storica. 'Società', al pari di 'feudalesimo', 'capitalismo' ecc., è soprattutto una categoria *storica*: considerata in una prospettiva di impiego sociologico (mi riferisco a esperienze di ricerca come quelle su cui ho appoggiato il presente modello), essa appare categoria eccessivamente 'concreta', priva di quella elevatissima diacronicità di cui un modello su temi come questi abbisogna.

L'insufficiente analiticità della categoria 'Società' non è facile da scorgere fino a che - anziché usarla come sfondo ovvio - non ci si serva di essa operativamente, e anche allora è difficile da accettare. Ciò discende, io credo, dalle sue robuste capacità di totalizzazione e di ideologizzazione, per affrontare le quali la presente indagine, di socio-antropologia delle origini, si è spesso (e inaspettatamente) trasformata in una riflessione di sociologia della conoscenza, sulle testimonianze stesse, e sulla loro moderna recezione. È relativamente agevole ricostruire, a giusta distanza, l'ideologia feudale, quella capitalistica, ecc., e mostrarne la non-naturalità; non è egualmente facile trovare la distanza per individuare e ricostruire l'ideologia Societaria. Come se la Società fosse la lavagna sulla quale si succedono le diverse 'scritte' storiche, anziché essere, essa stessa, una di tali scritte, e non la prima.

Questa conclusione è naturalmente ostica alle stesse premesse sociologiche generali, secondo cui tutto il lavoro del sociologo è inscritto nella Società, e tutti i temi sociologici riguardano cose che la Società ha prodotto, - non già cose a monte della Società, o da essa ereditate da piú risalenti esperienze. Mi sembra questo, con le inevitabili semplificazioni, il senso cogente del paradigma durkheimiano, nel quale viviamo. Ma il suggerimento delle fonti greche, non cosí esplicito da consentire precise sequenze e classificazioni, ma abbastanza consistente da legittimare speranze di sviluppi non-durkheimiani, è che tra la Natura e la Società si collochino altre esperienze sociologicamente apprezzabili, con cui la presente Società ha dovuto fare i conti per affermarsi, e di cui ancora reca traccia. Non tutto il sociale è Societario, - non tutto ciò che avviene nella Società si può comprendere facendo esclusivo riferimento ad essa.

2. Un ultimo punto riguarda l'interpretazione del mito. La posizione qui adottata è stata di 'prendere sul serio' il testo mitico, - fino a rischiare una sorta di conferimento-di-realtà. Anche sotto questo aspetto le differenze rispetto all'atteggiamento metodologico prevalente vanno brevemente giustificate.

In presenza di versioni diverse di un mito (il che è quasi la norma), vi è la tendenza a istituire una sorta di gerarchia tra le fonti, privilegiando una, magari la piú antica, e valutando le altre dal punto di vista della loro fedeltà a questa. Cosí, nel mito di Prometeo, largamente privilegiata è la versione piú risalente, quella esiodea: pur mancando affermazioni esplicite che essa sia quella 'originaria', di fatto solo le versioni successive (fra cui quella, bistrattatissima, del *Protogora*) vengono considerate

'interpretazioni', 'riformulazioni', ecc., e spesso penalizzate col postulare opzioni soggettive da parte del loro autore, responsabile, volta a volta, di fraintendimenti del mito, di sua contaminazione con elementi tratti da altri miti, e così via. Ciò rimanda a una concezione del mito come *reperto*, nei confronti del quale sono possibili soltanto filologiche autopsie. La posizione qui adottata è invece quella di guardare al mito come entità vivente, che può essere meglio osservata e compresa solo in forza del suo crescere, e quindi delle sue 'incongruenze', 'contraddizioni', 'riformulazioni'.

Prendendo posizione contro la ricerca della versione presunta «autentica» o «primitiva» di un mito, Levi Strauss ha proposto di «definire ogni mito attraverso l'insieme di tutte le sue versioni. In altri termini, il mito resta mito per tutto il tempo in cui è recepito come tale» (1955, p. 240). Proverò a qualificare brevemente la mia adesione a questa posizione.

Se è vero che non qualsiasi problema risulta colto dal mito, ma solo problemi *essenziali*, ogni problema richiamato dal mito andrebbe considerato problema essenziale, anche se, per varie ragioni (soprattutto il mancato impiego di strumenti disciplinari adeguati), l'essenzialità può non essere immediatamente evidente. L'approccio al mito dovrebbe essere allora qualificato da un fiducioso atteggiamento di domanda, - dall'aspettativa, nell'interprete, di un imminente 'balzo di tensione'.

Problema essenziale significa non solo qualcosa di importante che è accaduto una volta, ma *che è accaduto per sempre*: mi richiamo alla sopra postulata imperfezione di ogni Evento originario, e all'esigenza di un risarcimento delle parti attraverso infinite riprese. Il mito individua sempre *nodi* di questo tipo, vale a dire, problemi non-momentanei; nel caso del mito di Prometeo, si tratta del rapporto fra *technai* e Società civile; altri miti colgono altri nodi, non necessariamente Societari, la cui individuazione richiede dunque competenze diverse da quelle sociologiche.

In questa prospettiva, il problema dell'atteggiamento verso il testo in cui il mito si presenta, acquista massima rilevanza. Le versioni diverse di un mito non vanno né valutate in termini di fedeltà, né lette come semplici rispecchiamenti ecc. di altre versioni. Non con precedenti versioni più o meno 'autentiche' esse vanno poste in relazione, ma con l'Evento originario al quale direttamente si riallacciano. Il mito non è allora, semplicemente, «l'insieme di queste versioni», ma un'entità culturale complessa che, attraverso tali versioni (e le relative fruizioni, pubbliche e private), cresce e si disvela, acquistando complessità.

Questa tesi aspettativa verso le fonti mitiche trova comunque risposta. Anche quando le antiche testimonianze (spesso attestate in modo frammentario, o incidentale) appaiono 'distratte', neanche allora l'autore si limita a informare di seconda mano sul mito, senza intervenire: al distacco è spesso sotteso un atteggiamento antagonista e riduttivo, un'opzione di ridimensionamento, - anch'essa da utilizzare come risposta. Ho citato il caso di maggior caduta di tensione: pur frequente, non è la norma, ed esistono innumerevoli esempi di tipo opposto. Così, nel mito del *Protagora*, Platone non si cura di Esiodo, né si arrabatta a

fondere filoni mitici diversi, o ad abbellirli: qui e altrove, in Platone, il racconto mitico procede da una visione intensa e diretta dell'evento originario.

Se il mito coglie nodi essenziali, se ogni versione mitica fa i conti con l'evento, l'interesse per il mito si afferra all'oggi; pur affondando nel passato, è storia che attiene al presente, e si volge al futuro. Passato, presente e futuro sono nel mito reciprocamente presupposti e difesi.

È questa fusione di piani temporali diversi che contribuisce a spiegare le capacità di persuasione del mito: coinvolgente sul piano dei vissuti personali immediati, per l'ovvia assonanza con analoghe fusioni caratteristiche dell'esperienza umana, esso presenta anche un interesse scientifico che oltrepassa il piano della resa espositiva per toccare quello dell'analisi.

Lo stesso non vale per il discorso fondato sul logos, dove la separazione dei piani temporali appare irrimediabile, ed anzi, programmatica: donde il disfavore verso i modelli delle origini, e il distacco fra discorso sulle origini e discorso attuale. (È qui solo evocata la nota contrapposizione fra mito e logos, non nei suoi aspetti sostanziali, ma in quelli metodologici; anche qui, mi limito a esporre una soluzione personale, senza cercare di collocarla in un dibattito la cui ricostruzione è essa stessa oggetto di ricerca).

Interessato a cogliere e spiegare problemi sociologici con scarsità di fonti, mi è parsa massimamente persuasiva la 'tolleranza' del mito: la sua indifferenza a integrarsi, lasciando sussistere al proprio interno spunti e elementi polivalenti, che consentono interpretazioni anche di segno diverso rispetto a quella adottata preferenzialmente dal narratore.

Emulo dell'arte politica, il discorso logico rifiuta invece questa indifferenza all'integrazione: ordina e subordina, gerarchizza, privilegia certi elementi per scartarne altri. È in questo tendere verso un sistema, o comunque una struttura, uno dei punti di forza, e di fascino, del discorso logico: ma la riproducibilità complessiva che ne consegue - infinitamente maggiore di quella mitica - parte solo dallo zoccolo di un'iniziale adesione a integrare, e a espungere tutto ciò ('incongruenze', 'contraddizioni', ecc.) che non suoni consenso. È allora particolarmente deplorabile che i criteri di interpretazione e fruizione del discorso mitico, anziché essere endogeni, siano stati forniti esclusivamente dal discorso logico.

Come l'emergere dell'identità politica segna un aumento di complessità in un paesaggio di identità tecniche (cap. x), l'avvento del logos arricchisce enormemente la strumentazione dell'esperienza, potenziandone gli impulsi intellettuali, qualificando gli emozionali e, soprattutto, creando un pubblico di destinatari. Innestata sulla precedente, ne risulta una complessità globale che andrebbe accettata e gestita, restando sordi a pulsioni semplificanti, che suggeriscono di tenere fermo il mito, perché il logos possa prevalere. Anche il mito, non solo il logos, è suscettibile di elaborazione, - ed ogni ricerca sul mito, se avviene secondo metodi non già esterni, ma generati dall'oggetto, è anche un contributo al suo dispiegamento.

Appendici

A.

La guerra con gli animali

1. ... erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la *techne* demiurgica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente per la guerra contro le fiere: non possedevano ancora la *techne* politica, di cui quella bellica è parte (*Prot.* 322b).

Analizzando il passo (cap. ix, § 5), mi ero chiesto se, parlando di «guerra» con gli animali, il mito cogliesse fedelmente i termini della situazione, – o invece, da un lato non li drammatizzasse (fino a delineare una possibile distruzione totale dell'uomo), dall'altro, e prima ancora, non li deformasse, facendo dell'uomo la vittima del conflitto. Non si tratta, naturalmente, di identificare il vero aggressore, – problema fittizio, e affatto ingenuo, in una riflessione sul formarsi dell'identità umana attraverso il distacco da quella animale: è il fatto che tale «guerra» sia un conflitto, più che fra gruppi di esseri, fra livelli diversi dell'esperienza, a costituire problema sociologico. Quel che nel testo mi premeva segnalare, allora, non era come il mito avesse distribuito le parti dell'iniziatore e della vittima, ma il fatto che, connotando negativamente l'isolamento (assimilato alla distruzione), esso di fatto legittimasse anticipatamente, attraverso l'esigenza di ricorso alla *techne* bellica, l'affermarsi della *techne* politica, «di cui quella bellica è parte».

Di questo complesso di motivi (isolamento, guerra, affermarsi dell'arte bellica/politica), la guerra con gli animali appare momento centrale. La sua importanza sociologica, minima se fosse successo una volta, nasce dal suo *continuare a succedere*. Ogni diacronicità, per sussistere, deve richiamarsi a un momento fondante, e *svilupparlo*: la frequenza, e il modo, con cui tale guerra iniziale è evocata nelle fonti, e la presenza di istituzioni dirette a riattivarla, segnalano che siamo in presenza di un vero e proprio nodo societario.

2. Il mito del *Protagora*, infatti, non è che una delle fonti che parlano di «guerra» con gli animali. Anche l'altra grande ricostruzione delle origini, quella diodorea più volte citata, ricorda un «guerreggiamento» con gli animali (*polemouménous*, Diodoro, 1.8.2). In altre fonti, in cui preoccupazioni 'dimostrative' prevalgono su quelle archeo-

logiche, tale «guerra» è ancor più insistita, e mostra con evidenza risvolti ideologico-politici.

Un passo di Isocrate ricorda che gli antichi governanti di Atene

consideravano che la guerra più necessaria e più giusta fosse quella condotta con tutti gli uomini contro la ferocia delle belve, e in secondo luogo quella dei Greci contro i Barbari, nemici naturali e che sempre ci tendono insidie (*Panatenais* 163).

Accanto all'affermazione che la guerra con le fiere è massimamente necessaria e giusta (*dikaíotaton*), è significativa quella che essa coinvolge «tutti gli uomini». Il richiamo al *tutti* (già si è visto, ma vi tornerò altrove) è assai spesso un indicatore di elevata 'politicità' del contesto che lo ospita.

A distanza di quattro secoli da Isocrate (lo scaglionamento temporale delle fonti è, anche qui, intenzionale), il retore Dione Crisostomo, di Prusa (I secolo d. C.), ripropone spunti analoghi:

per questo dunque noi uomini odiamo massimamente le fiere, perché sempre vi è con esse una guerra irconciliabile [*adiállaktos*] (*Orationes* 38.17).

Dione prosegue lamentando che molti uomini guardino agli altri uomini come a fiere, e si rallegrino per una lotta che si svolge contro esseri della propria specie (*homophýlon*). Anche per Dione, dunque, la guerra contro le fiere riguarda gli uomini *in quanto uomini*; le lotte fra gli uomini non sarebbero che indebite estensioni, verso i propri simili, di un'esperienza che è giusta solo verso una specie antagonistica, quella delle fiere¹.

Un'altra fonte - una serie di capitoli del libro I del *De abstinentia*, del filosofo neo-platonico Porfirio di Tiro - merita un'attenzione maggiore. Testimonianza assai tarda (III secolo d. C.), e decisamente riepilogativa, proprio nella riproposta di temi e motivi diacronici essa riesce sociologicamente interessante. Porfirio sta qui discutendo una serie di argomentazioni a favore dell'alimentazione carnea, tema strettamente connesso (cap. VIII, § 3) con quello della demarcazione violenta del confine fra uomo e animale. Fra gli argomenti esposti, uno è assai vicino a quanto sostenuto nel nostro mito: esso ricorda che in principio agli uomini «non era possibile salvarsi se non tentando di difendersi col raggrupparsi gli uni con gli altri» (*De abst.* 1.10.1). Gli uomini si raccolsero quindi fra di loro, cominciando a respingere fuori dai confini gli esseri di altre specie (*allophýlon*; 1.10.3), fino a che tali esseri vennero del tutto espulsi e non furono più commisti agli uomini (1.10.4). Anche in questo ennesimo racconto-delle-origini, dunque, la Società nasce *contro* gli animali, e uno dei principali elementi costitutivi di tale nascita è appunto l'affermazione di un'identità umana.

¹ Vale qui la pena di ricordare che, secondo il lessicografo latino Festo (*De verborum significatione*, ed. Dacer, 1826), «bellum [guerra] deriva da *belluis*, perché la discordia rovinosa è propria delle belve» (l'editore ottocentesco suggerisce invece l'etimologia inversa).

Discenderebbe da qui, dal bisogno di liberare la Società dalla paura (*aphobían*; 1.11.2), la necessità di uccidere gli animali: e non solo quelli direttamente pericolosi o nocivi, ma anche (seppure selettivamente) quelli utili, per evitare che, moltiplicandosi smisuratamente, soverchino gli uomini con la semplice forza del numero². Verso gli animali, insomma, è in atto una vera e propria guerra:

... la guerra che conduciamo contro gli animali è insieme naturale e giusta [*émphytos... dikaios*]. Alcuni di essi infatti attaccano gli uomini deliberatamente, come i lupi e i leoni; altri non deliberatamente, come le vipere, che a volte mordono quando vengono calpestate. E alcuni aggrediscono l'uomo, altri distruggono i raccolti. Per tutte queste ragioni li perseguiamo, e uccidiamo le bestie siano o meno esse a prendere l'iniziativa, per non avere a soffrire da parte loro. Non c'è nessuno che vedendo un serpente non lo uccida, se può, per non venire morso, o lui o un qualsiasi altro uomo; non c'è infatti solo l'odio verso questi esseri che vengono uccisi, ma anche l'amore dell'uomo per l'uomo³.

3. Fedelmente riecheggiata lungo tutto l'arco dell'esperienza greca, questa memoria mitica di guerra contro gli animali trovava alimento e conferma in una serie di istituzioni. Particolarmente importante, si è già visto, era il sacrificio (cap. VIII, § 3), ma forse il referente più diretto ed esplicito di tale mitica guerra era la caccia. Centrale ai meccanismi e ai simboli della polis, il sacrificio presentava infatti una differenziazione di ruoli interna che assegnava alla stragrande maggioranza degli individui, pur nella piena partecipazione e coinvolgimento, un ruolo meno attivo di quello dell'officiante. Meno pregnante rispetto ai meccanismi e ai simboli anzidetti, oltretutto meno visibile, la caccia comportava invece, per schiere relativamente larghe di cittadini, un ruolo assai più attivo e diretto nella riattivazione del mitico conflitto.

Entrambe le istituzioni contribuivano dunque, sia pure in modi diversi, alla generalizzazione dell'atteggiamento, societariamente apprezzato, di violenta demarcazione verso il mondo animale. Del sacrificio, la moderna letteratura critica ha posto bene in luce i caratteri sociologici fondamentali; sulla caccia, invece, mi paiono utili supplementi di istruttoria. Anche in tale letteratura la caccia è vista come prosecuzione della guerra iniziale⁴: tuttavia, a differenza dell'immagine tradizionale, non solo l'assimilazione caccia-guerra non è affatto

² Porfirio arricchisce sostanziosamente il dossier (aperto a p. 66, nota 5) sulla paura del numero: cfr. soprattutto 1.11.3-5, 1.16.1-2. Ecco alcune espressioni: se li si lascia proliferare, «la terra non potrà più sopportare la moltitudine degli animali [...] Il mare, i fiumi, gli stagni saranno interamente ricolmi di pesci, l'aria di uccelli, e la terra piena di bestie di ogni specie» (1.16.2).

³ *De abst.* 1.14.1-2. Anche in 1.14.3 si insiste sulla «giusta guerra contro le bestie». Si noti la persistenza, in Porfirio, del motivo del *tutti* esplicitato in Isocrate: ciò appare non solo dal generico *ánthropoi*, 'uomini', ma soprattutto dal tono di generale mobilitazione di consenso con cui il discorso è condotto; anche per la fonte citata da Porfirio, la guerra contro gli animali riguarda *tutti* gli uomini.

⁴ Così, per esempio, Orth: «La caccia, che nei tempi primitivi era solo una lotta del-

pacifica nelle fonti antiche, ma, soprattutto, la 'caccia' non appare un fenomeno unitario: significative testimonianze mostrano l'esistenza non di uno, ma di due tipi di caccia, - e questa duplicità, finora inavvertita, o inascoltata, è invece assai significativa e congruente nel modello qui proposto.

Cominciamo dall'assimilazione della caccia alla guerra. Alcune fonti parrebbero attestare una persuasione in tal senso: penso alle classificazioni platoniche del *Sofista*, in cui la guerra viene fatta rientrare nella «caccia violenta»²; o al passo in cui Aristotele riconduce la caccia alla guerra:

Perciò anche l'arte bellica sarà per natura, in un certo senso, arte d'acquisizione. Infatti l'arte della caccia ne è parte, e si deve praticare contro le fiere e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta³.

Tuttavia, l'analisi dei contesti in cui tali passi si situano mostra che non si tratta di confronti empirici fra le due esperienze, sociologicamente concrete, della caccia e della guerra, bensì di confronti formali fra *modalità acquisitive* diverse; la loro convergenza viene scoperta non sul piano socio-antropologico, ma a livello di astrazione economica⁴.

Io credo che la pretesa assimilazione fra caccia e guerra, ipotizzabile a livello di categorie economiche e di riflessioni tassonomiche astratte, non fosse invece presente nella coscienza quotidiana dei Greci. La fonte insieme più antica e più ricca di materiale guerresco - l'*Iliade* - non testimonia alcuna assimilabilità fra caccia e guerra. (Omero, naturalmente, non guarda ad esse come modalità acquisitive, nel quadro di una riflessione di teoria economica; ne coglie invece la sostanza, il contenuto empirico). E, ammesso che sia vero che gli specialisti di guerra dell'epica omerica sono anche praticanti della caccia, non è certamente vero il contrario⁵.

l'uomo contro gli animali selvaggi che lo minacciavano, che erano fonte di pericoli terribili per l'inesperto e inerme, che lo scacciavano dalla sua misera dimora, dalle cavità in cui aveva trovato riparo dalle intemperie, che lo sbranavano e dilaniavano al punto che, lamentandosi, sospirava la morte, è diventata, attraverso gli insegnamenti di Artemide, un divertimento dell'uomo» (1914, c. 558). Secondo Schnapp, «per i Greci la caccia [...] è legata a un complesso di usi che costituiscono la definizione vera e propria dell'umanità». Essa costituisce il mezzo di difesa che oppone l'umanità alla bestialità» (1979, p. 36).

² «La caccia fatta dai briganti, la caccia allo schiavo fuggitivo, quella caccia all'uomo che è la tirannide, la guerra in tutte le sue forme, - tutto ciò unitamente chiamiamo "caccia violenta"» (*Sofista* 222c).

³ *Pol.* 1256b23-26. Altri mettono fra parentesi le parole: «(infatti l'arte della caccia ne è parte)», - riferendo quanto segue alla guerra (cfr. in proposito Newton, II, pp. 177-78). Il punto non è tuttavia qui molto importante.

⁴ A ciò si aggiunga, per quanto riguarda la riflessione platonica, l'obiettivo fortemente polemico che essa persegue: dimostrare che il sofista è un cacciatore. L'uso del lessico della caccia in senso figurato, certo non solo platonico (cfr. Senofonte, *Cinegetico* 13,9, sempre in riferimento ai Sofisti), è in Platone frequentissimo (Chantraine, 1956b, pp. 78-79), e particolarmente insistito nel *Sofista* (Classen, 1960, pp. 40 sgg.).

⁵ Cfr. invece, per esempio, Orth: «Era ovvio che gli eroi fossero cacciatori, e i cacciatori eroi» (1914, c. 559). In una fine analisi dell'episodio in cui Odisseo uccide un grosso cervo per sfamare i compagni (*Od.* 10.156-71), Rahn afferma che tale «caccia viene stilizzata come scontro di guerra, nel senso degli scontri dell'*Iliade*» (1967, p. 93). Mi sembra con

Si legga ad esempio l'episodio in cui Menelao (cui non sono peraltro attribuibili, mi pare, prodezze venatorie) uccide il cacciatore Scamandrio. Il tono commiserante di Omero verso quest'uomo, «esperto di caccia», e bravo a colpire ogni fiera sui monti, che viene ucciso alle spalle mentre fugge, è frammisto a ironia e svalutazione della sua Specializzazione (*Il.* 5.49-57):

Ma il figlio di Strobio, Scamandrio esperto di caccia, Menelao Atride colpì, con la lancia acuta, ottimo cacciatore, che Artemide stessa istruì a colpire ogni fiera che nutron le selve sui monti. Nulla gli valse allora Artemide urlatrice, né la bravura a saettare, di cui prima andava superbo; Menelao buona lancia figliolo d'Atreo lo colpì al dorso, con l'asta, mentre fuggiva davanti, nel mezzo delle spalle, gliel'affondò fino al petto...⁶.

Ancora più esplicito, nella stessa direzione, l'episodio in cui la dea Artemide decide di intervenire in una battaglia sotto Troia, schierandosi a fianco dei Troiani (*Il.* 21.470-514). Artemide, «signora delle fiere» (v. 470), è indubabilmente associata, nelle leggende, nella poesia, nelle raffigurazioni artistiche, nel culto, con la pratica della caccia⁷: tanto più significativo ciò che le succede appena entra in guerra. Immediatamente la dea Era, che parteggia per i Greci, le strappa l'arco dalla spalla, e sorridendo comincia a percuoterle le orecchie: la «selvaggia Artemide» (v. 471) viene presto costretta a fuggire piangendo.

L'episodio è di per sé eloquente; ma ancora di più le parole di scherzo da cui Era fa precedere la sua dimostrazione (vv. 485-88):

Certo è meglio ammazzare le fiere pei monti e le cervi selvagge, che lottar coi più forti. Ma se vuoi, conosci la guerra, per ben sapere quanto io ti supero, tu che con me vuoi misurare la forza.

Artemide, abbandonando l'inutile arco, fugge «come colomba che sfugge al nibbio» (21.493-94), e si rifugia dal padre Zeus: «Piangendo sulle ginocchia del padre sedette la vergine | e le tremava intorno la veste ambrosia...», - nota mirabilmente il poeta (21.506-7). Forse l'episodio esprime quel generale disfavore verso l'arco e i portatori di arco che si osserva nell'*Iliade*⁸, - tuttavia la svalutazione della caccia rispetto alla

ciò indebitamente 'militarizzata' la figura di questo pacifico, inconsapevole cervo, ucciso sul sentiero mentre, stordito dal sole, sta scendendo al fiume per bere. Assai più che la fattispecie della 'caccia', la scena integra quella sacrificale, a partire dall'iniziale, determinante presenza divina: «un dio ebbe pietà di me che ero solo | e un gran cervo alte corna mi mandò sul sentiero» (vv. 157-58).

⁶ Gli antichi commentatori insistono sull'eccellenza venatoria di Scamandrio, a cominciare dal suo 'nome parlante': «Nome appropriato per un cacciatore: infatti fiumi e foreste sono per loro maniera di vita» (*sch. in Il.* 5.49 T; vedi anche *sch.* v. 51; Eustazio 520.31, che segnala anche l'ironia del poeta: 521.11).

⁷ Rimando alla documentazione raccolta in Orth, 1914, cc. 558, 565-66.

⁸ Ad Artemide, colpita da Era, miserevolmente «caddero a terra le frecce veloci» (21.492).

guerra costituisce un obiettivo assai piú evidente, e piú autorevole, per la sede epica in cui si colloca. La caccia, sostanzialmente priva di rischi, è cosa ben diversa dalla guerra⁹.

Lo stesso confronto caccia-guerra, con il medesimo esito, si ritrova piú volte in Virgilio: favorito probabilmente dalla minore idealizzazione/ideologizzazione della caccia, che caratterizza il mondo romano rispetto a quello greco, vi è tuttavia una perspicua fedeltà allo spirito omerico. In una fase cruenta della battaglia fra Troiani e Rutuli, il figlio di Enea, Ascanio, compie il passaggio dall'esperienza infantile della caccia a quella, adulta, della guerra (*Eneide* 9.590-92):

Fu allora, dicono, che in guerra la sua prima freccia veloce scoccò, abituato per l'innanzi solo a spaventare fiere fugaci [*feras terrene fugaces*] Ascanio...

Ascanio riesce, con la sua freccia, a colpire un nemico; piú sfortunato il cacciatore Amico, che soggiace miseramente alla furia guerriera di Turno (9.771-73):

... Amico, distruggitore di fiere [*ferarum vastatorem*], di cui nessuno piú bravo fu a bagnare le frecce, e il ferro armar di veleno.

Ma il passo che piú puntualmente richiama la posizione rispecchiata in Omero si legge nella descrizione della triste sorte del cacciatore Ornitio, che entra nella pugna indossando la pelle strappata a un toro pugnace, una terribile maschera di lupo sulla testa, e impugnando uno spiedo. La guerriera Camilla, facilmente uccidendolo, gli grida (11.686):

tra i boschi, etrusco, credevi rincorrer le fiere?

Sono semplici spunti, che richiederebbero un'analisi piú sistematica; mi sembrano tuttavia sufficienti a far dubitare che l'assimilazione fra caccia e guerra, seppure praticata in riflessioni astratte di teoria economica, sussistesse davvero quando fossero tenuti presenti i contenuti concreti di queste due esperienze.

4. È indubbio tuttavia che, se pure è cosa diversa dalla guerra, la caccia è un'ottima preparazione alla guerra. Il piú insistente su questa connessione è probabilmente Senofonte, la cui testimonianza in materia militare appare particolarmente autorevole.

⁹ Il rapporto fra guerra e caccia appare anche, in questo episodio, come un rapporto fra attività 'mature' e attività 'infantili'. Si ricordi che Era è la 'sposa' di Zeus, di cui Artemide è 'figlia' (pur avendo per madre Latona, un'altra compagna di Zeus): la svalutazione della caccia utilizza quindi la struttura bi-generazionale sottesa alla situazione, qualificando tale attività (che è appannaggio dell'esponente della generazione inferiore) come infantile. Il punto è colto assai bene da uno scoliasta, che da un lato sottolinea l'infantilità di tutto il comportamento di Artemide, dall'altro crede di individuare tratti 'materni' nella reazione 'sorridente' di Era («non infuria [...] ammonisce come madre con un castigo adatto a un bambino»; *sch. in Il. 21.491 a* (Ge)). Secondo Eustazio, le parole derisorie di Era «ben si addice siano rivolte a un cacciatore millantatore» (1248.18). Cfr. anche il passo virgiliano citato subito dopo.

In numerose occasioni, Senofonte ricorda le capacità di socializzazione alla guerra proprie dell'attività venatoria, per gli ovvi benefici che se ne traggono sia sul piano fisico (irrobustimento del corpo, acutezza visiva e auditiva), sia su quello morale e del carattere: resistenza alle fatiche e ai disagi; capacità di obbedire agli ordini, e di essere nel contempo autonomi; pratica di ogni sorta di terreno; capacità di cavarsi con disinvoltura dagli impacci e dai pericoli¹.

Tuttavia, ancor piú significativa di questa socializzazione alla guerra favorita dalla caccia, è la sua funzione socializzatrice a valori, atteggiamenti e comportamenti di grande significato societario. È ancora Senofonte che sottolinea con maggior forza questa 'legalità societaria' della caccia, - e in modo forse ancor piú insistito di quanto non abbia fatto per la funzione di socializzazione alla guerra². Ecco un esempio:

[la caccia li] rende temperanti e giusti, perché vengono formati nella verità. Essa non distoglie da alcuna delle altre nobili occupazioni che essi intendano praticare, come invece altri piaceri malvagi, che non si devono imparare. Ottimi sono coloro cui le fatiche [*pónoi*] eliminano dal corpo e dall'anima turpitudini e violenze, e accrescono il desiderio di virtù: essi non sopporterebbero di vedere né la loro polis subire un'ingiustizia, né il loro paese un malanno (*Cineg.* 12.7-9; cfr. anche 1.18, 12.14).

Quanto al rischio che la pratica della caccia sia un'evasione capace di distogliere l'uomo dai suoi impegni famigliari, Senofonte lo esclude con decisione: coloro che praticano la caccia non trascurano per questo la loro amministrazione domestica, ed anzi, sono ottimi amministratori pubblici e privati, e persino sono in grado di fornire appoggio ad altri³.

Ma in che modo, concretamente, la caccia riesce ad essere così eu-funzionale alla polis? La risposta di Senofonte, ripetuta molte volte, fa perno sul *pónos* - 'fatica, sforzo, travaglio' - che la caccia comporta: è la sopportazione tenace e coraggiosa di tali sforzi che produce effetti così significativi:

quelli che si impegnano in uno sforzo e un apprendimento incessanti hanno per sé la pena dell'apprendimento e dell'esercizio, ma procurano la salvezza alla loro città; quelli che per tale pena non vogliono apprendere, bensì vivere in piaceri intempestivi, sono per natura i peggiori: non obbediscono né a leggi né a buoni discorsi; non scoprono, proprio per questo non-penare, quale

¹ Cfr. soprattutto *Cinegetico* 12.1-5, 7; *Costituz. Spartani* 4.7; *Civopedia* 1.2.10 («Non è facile trovare, fra le qualità richieste in guerra, qualcuna che non sia presente nella caccia»). Considero qui congiuntamente le tre opere, rinviando, per le differenze interne, all'analisi di Schnapp, 1973. Anche Platone parla della caccia come di un'istituzione scoperta dal legislatore spartano Licurgo come preparazione alla guerra (*Leggi* 633ab).

² Mi sembra significativo che anche nei confronti dell'agricoltura Senofonte adotti la stessa impostazione, la valuti cioè dal punto di vista della sua adesione a parametri societari: cfr. sopra, p. 34, nota 11 e cap. II, § 3.

³ *Cinegetico* 12.10-11. In aggiunta al ritratto in positivo dei praticanti la caccia, Senofonte ne traccia, un po' confusamente, uno negativo di coloro che non praticano la caccia, o addirittura le sono ostili: sono gente perversa, che preferisce perire per la propria perversità che non salvarsi grazie all'altrui virtù; che persegue solo piaceri dannosi e procura a sé e ai propri famigliari disgrazie, malattie, morte, e non è di alcuna utilità per la salvezza della polis (*Cin.* 12.12-13). Come si vede, anche il ritratto in negativo utilizza parametri societari.

deve essere l'uomo valente, sicché sono incapaci di pietà verso gli dèi, né sono sapienti; [...] i migliori sono quelli che accettano di pensare⁴.

E ancora si insiste su questo 'pensare', che procura molte e belle conoscenze, e quindi grande virtù: cosa che i più lodano, ma se ne tengono lontani, non potendosi raggiungere senza pensare (*Cin.* 12.18). Molti paragrafi più in là, quasi alla conclusione dell'opera, sarà ancora la capacità di sostenere pene e sforzi che si rivelerà decisiva. Tracciando la figura minacciosa degli ambiziosi che, associando privati ladrocinii a pubbliche disonestà, si rivelano dannosi per l'interesse comune, Senofonte aggiunge:

essi hanno, per la guerra, i corpi peggiori e più laidi, non essendo capaci di sostenere sforzi. Viceversa i cacciatori offrono, per un obiettivo comune, per i cittadini, corpi e sostanze in ottime condizioni⁵.

5. Ma chi è questa figura che Senofonte addita come cittadino modello, sapiente, temperante, bello di anima e di corpo, pensoso del privato e pubblico benessere, pio verso gli dèi, sollecito verso i concittadini in bisogno? Il cacciatore, è l'ovvia, generale risposta, - ma essa, alla luce delle fonti (e del modello qui proposto), non mi sembra affatto scontata. Parlare in modo generico di 'caccia' è improprio: tale termine copre in realtà esperienze profondamente eterogenee e diverse, - che riepilogherò nella distinzione fra la caccia-come-techne e la caccia-come-virtù societaria. È una distinzione su cui ho spesso insistito: anche in questo caso, mi sembra, essa aiuta a meglio interpretare le fonti.

A cominciare dallo stesso Senofonte, le cui benevoli riflessioni sulla caccia non riguardano il cacciatore 'professionista', vale a dire, colui che esercita la caccia come una techne; esse si riferiscono al cittadino che pratica la caccia *accanto* ad altre occupazioni, e al quale la caccia non fornisce né i mezzi per vivere, né un'identità (personale e/o professionale) profonda, né lo occupa in modo esclusivo, o prevalente. La caccia rappresenta invece per lui un'esperienza temporanea, seppure ripetuta,

⁴ *Cineg.* 12.15-17. Per questa elevata tensione etico-politica evidente nel *Cinegetico*, non concordo con l'affermazione di Schnapp, che vede nella caccia ivi teorizzata un'attività «senza costrizioni [...] in contraddizione con la caccia moralizzata della *Costitut. Spart.* e delle *Leggi*» (1973, p. 314). Lo stesso Schnapp del resto segnala poco oltre la funzione ideologica, di proposta di uno specifico 'genere di vita', del *Cinegetico* (p. 317). Sulla nozione di *pónos*, rimando soprattutto a Boegehold, 1982, e riporto la definizione (di scuola platonica) di *philoponia*: «abitudine che porta a compiere quello che si è scelto di fare; costanza volontaria; abitudine inappuntabile al *pónos*» (*Definiz.* 412c).

⁵ *Cineg.* 13.11. Altri motivi 'societari' presenti nella trattazione senofontea della caccia: essa non deve essere un'attività solitaria, ma di gruppo (*Cin.* 10.3); nei luoghi coltivati, ci si deve astenere dai frutti della stagione, e rispettare fonti e corsi d'acqua (non solo perché è bene agire così, - aggiunge Senofonte, - ma per evitare che chi per caso vedesse comportamenti siffatti diventi ostile alla legge (*Cineg.* 5.34); si riferisce probabilmente alla legge che dà facoltà a chi caccia di percorrere i terreni coltivati; cfr. *Cineg.* 12.6); rispettare i periodi in cui non si caccia (5.34). In *Costitut. Spart.* Senofonte ricorda che a Sparta l'apparato della caccia (dai cani alle vivande) rientrava per legge nel circuito egualitario (fortemente societario, dunque) della condivisione e della messa in comune (6.4).

che va fatta coesistere armonicamente con altre esperienze (la cura degli affari pubblici e privati, la frequentazione sociale, la palestra, ecc.); un'esperienza che è - per l'individuo che la pratica - fonte di piacere e, attraverso i disagi e gli sforzi cui lo sottopone, fonte anche di virtù.

Nulla a che fare, dunque, con la caccia come techne, che è cosa ben diversa¹. Del resto, Senofonte nutre verso le *technai* l'atteggiamento di ostilità e disfavore diffuso nella cultura greca: mai avrebbe pensato di additare una di queste *technai*, la caccia, come modello ideale alla riflessione del cittadino, come qualcosa che *tutti* i cittadini potrebbero e dovrebbero praticare.

Che l'esercizio così caldamente suggerito da Senofonte sia cosa sociologicamente diversa dalla caccia come techne, non emerge solo da questo confronto analitico generale; esistono anche riscontri espliciti. Si veda questo passo del *Cinegetico* (12.7):

[i nostri progenitori stabilirono] che non si praticasse la caccia notturna nel raggio di molti stadi [dalle città], affinché coloro che hanno questa techne non li privassero di fiere. Vedevano infatti che, unico fra i piaceri dei giovani, la caccia procura il maggior numero di vantaggi...

Vi è qui una formale distinzione fra i cacciatori professionisti, da un lato, e i giovani cittadini che praticano l'esercizio della caccia, dall'altro: una distinzione che evoca sfere di vita, e di interesse, lontanissime. Il fatto che a favore di questi giovani sia stabilita una riserva di caccia nel territorio circostante la città, in cui viceversa i professionisti («coloro che hanno questa techne») non possono praticare quella modalità diffusissima che era la caccia notturna², suggerisce numerose riflessioni, congruenti col modello qui proposto.

Primo: il favore societario va a chi pratica la caccia come una virtù (una fra le altre), anziché a coloro che la praticano in via specialistica e esclusiva, come una techne³. Secondo: per quanto il muoversi in un ambiente geografico disagiata concorresse a tale virtù (si ricordi la tematica del *pónos*, del 'pensare', sopra segnalata), una richiesta di sforzi oltre la giusta misura avrebbe comportato uno squilibrio, una sproporzione nella applicazione richiesta, e quindi il rischio di una caratterizzazione

¹ Questa distinzione, come ho detto, mi pare generalmente ignorata. Per esempio Schnapp riassume così una delle differenze fra il *Cinegetico* e le altre opere: «Tutte le tecniche, tutte le astuzie sono le benvenute. All'utopia che traspariva nella *Costit. Spart.* e nella *Civopedia*, corrisponde qui una techne» (1973, p. 314). È vero che in tale opera è avvertibile uno spostamento terminologico (al generico *ibéra* si sostituisce il più specifico *kynegesion*), ma una specializzazione terminologica testimonia, qui e in altre sfere, una ripolarizzazione dell'interesse, senza affatto comportare che le attività relative vengano considerate techne.

² Secondo Schnapp (1973, p. 316), la contrapposizione è invece fra classi di età (giovan/adulti), e rispettivi terreni di caccia («coloro che hanno questa techne, *hoi échontes táyten ten téchnen*» viene letto come «les Maîtres de cet art»).

³ In questo diverso favore si potrebbe anche individuare, naturalmente, una scelta di classe: è più probabile che i cittadini che si esercitano nella caccia appartengano a classi superiori, e «coloro che hanno questa techne» a classi inferiori. Anche qui, come altrove, le due letture (di classe, e societaria) possono coesistere.

eccessiva e deformante⁴. In sostanza, era bene che il terreno di caccia non fosse troppo lontano, e quindi troppo faticoso da raggiungere.

Questa lontananza dalla città, com'è ovvio, va intesa non solo topograficamente, ma anche sociologicamente: se fosse eccessiva, comporterebbe un'immersione troppo prolungata e totale nel Selvaggio, – il che non viene ritenuto opportuno. Un'immersione siffatta potrebbe da un lato rivelarsi insopportabile al cittadino (dove una 'caduta' nel programma pedagogico), ma potrebbe anche, sul versante opposto, riattivare mal controllate pulsioni individuali verso l'isolamento. Il richiamo negativo di Omero ai cacciatori «che tra le selve | sopportano stenti, correndo le cime dei monti» (*Od.* 9.120-21), in cui l'immagine degli stenti si mescola a quella dell'isolamento, corrispondeva evidentemente a una preoccupazione costante della cultura greca.

Le possibilità di indulgere a questo isolamento erano naturalmente assai concrete per il cacciatore professionista, al quale, nella lontananza dal civile consorzio consentitagli dalla propria *techné*, erano aperti in numero infinito atteggiamenti e comportamenti che, ricollegandosi con l'esperienza originaria della 'caccia', scavalcavano di fatto la versione societariamente controllata di tale *techné*. Ma non è a questo Cacciatore, si è visto, che vanno le simpatie di Senofonte in quanto interprete dell'ideologia societaria.

Considerazioni analoghe valgono per altre fonti, a partire dal notissimo passo delle *Leggi* dedicato a questo problema. Dopo avere significativamente lamentato l'improprietà di abbracciare con un solo nome esperienze tanto diverse⁵, Platone introduce una serie di proposte, stabilendo qual è la modalità di caccia degna di lode, e quali non lo sono. La distinzione sopra suggerita, fra la caccia come *techné* (guardata con sfavore) e la caccia come esercizio «che rende compiutamente migliori le anime dei giovani» (823d), si rivela particolarmente utile a cogliere il senso del discorso platonico.

Cari giovani, non vi prenda mai desiderio e amore della caccia per mare, né della pesca con l'amo, di nessuna caccia di animali acquatici, né di esercitarvi a quella caccia oziosa [*argón*] che si fa con la rete indifferentemente svegli e addormentati [...]. Né raggiunga mai alcuno dei giovani l'amore seduciente, ma assolutamente indegno di persona libera, della caccia agli uccelli. Rimane dunque ai nostri atleti solo la caccia e la cattura degli animali terre-

⁴ Anche qui la *medietà*, vale a dire, il tenersi ad un giusto mezzo fra due estremi, si rivela come uno dei più potenti strumenti elaborati nella cultura greca contro l'eccesso e la smisuratezza che caratterizzano ogni arcaico Specialista.

⁵ «La caccia è cosa complessa [*pánpoly*], che attualmente viene pressapoco compresa sotto un solo nome. Molteplice infatti è la caccia degli animali acquatici, molteplice quella degli alati, molteplice anche per quanto riguarda gli animali terrestri, – non solo per le fiere, ma anche quella di uomini è giusto pensarla come caccia, quella che avviene in guerra, ed è anche molteplice la caccia che avviene per amore, e l'una è oggetto di lode, l'altra di biasimo» (*Leggi* 823b). L'improprietà lamentata da Platone discende non solo dall'eterogeneità della natura della preda cui si mira nei vari tipi di 'caccia', o dal modo in cui essa viene perseguita, ma soprattutto dalla diversità delle qualità fisiche e morali sollecitate da ciascuna di queste esperienze, e dalla diversa valutazione societaria che vi è sottesa.

stri, e fra le sue varie specie l'una è quella detta 'notturna', quando a turno dormono i cacciatori, uomini oziosi [*argón*], ed è indegna di lode; e non meno indegna è quella che offre pause frequenti alle fatiche [*pónon*], per cui si vince la forza selvaggia delle fiere non con la vittoria di un'anima che ama la fatica [*philopónou*], bensì con lacci e reti. Rimane sola *per tutti*, e la migliore, la caccia ai quadrupedi con cavalli, cani, e il proprio corpo, – cose tutte di cui hanno completa padronanza coloro che cacciano di propria mano, correndo, colpendo, scagliando proiettili, quelli che coltivano il divino coraggio... (823d-824a).

Platone non sta solo fissando (per dirla modernamente) dei criteri di *fair play* nello sport della caccia: elaborando, ancora una volta, le regole della caccia come Virtù societaria, egli sta nel contempo pronunciandosi *contro* la *techné* della caccia. Era quella che si svolgeva non solo contro fiere quadrupedi dalla «forza selvaggia»; ma contro animali di ogni tipo, ivi compresi uccelli e pesci, incapaci di conferire gloria; che utilizzava reti, lacci, lenze e mille altri accorgimenti, diversi dal «colpire e scagliare proiettili»; che stancava l'animale risparmiando nel contempo le forze del cacciatore, e favorendone così la «pigrizia»; che non escludeva, accanto alla forza, l'astuzia e l'inganno. Il passo platonico, assumendo la virtù della caccia come modello societario, la discrimina nel contempo dall'altra caccia, connotata dal basso status che caratterizza ogni *techné*⁶.

A carico della caccia come *techné*, come ho già suggerito, vi è un'ostilità specifica, aggiuntiva rispetto a quella che grava sulle altre *technai*. Essa va ricondotta non tanto alla scarsa utilità pratica della caccia sia come fonte di approvvigionamento di cibo⁷, sia come difesa contro gli animali, quanto al fatto che essa si svolgeva su terreno non-Societario (selve, monti), e comportava quindi l'assunzione prolungata di modi di vita assai vicini a quella pratica dell'isolamento che ho sopra segnalato come caratteristica essenziale delle Specializzazioni originarie.

Di questo contatto irrinunciabile col 'Selvaggio' faceva parte, evidentemente, il contatto con gli animali oggetto di tale caccia. Che questi animali (nella caccia come Specializzazione originaria) fossero bersaglio

⁶ Anche il seguito del passo è meglio comprensibile in questa luce: «La legge è questa: nessuno impedisca a questi che sono i cacciatori veramente sacri di spingere la loro muta di cani e di cacciare dove e come vogliono, ma nessuno permetta mai e in nessun luogo di cacciare al cacciatore notturno che confida nei suoi lacci e nelle sue reti; non sia impedito il cacciatore di uccelli sulle terre incolte e sui monti, – ma nei campi coltivati, nei luoghi selvaggi ma sacri, lo impedisca chiunque vi si imbatte. Per quanto riguarda il cacciatore di animali acquatici, salvo che nei porti e nei fiumi, negli stagni, nei laghi sacri, in tutti gli altri luoghi sia data ad esso facoltà di cacciare, ma soltanto senza servirsi di torbide misture di succhi vegetali» (*Leggi* 824a).

⁷ Per un deciso ridimensionamento delle pretese finalità 'pratiche' della caccia, cfr. Burkert, 1972, pp. 29-30; ma già Orth, 1914, c. 560. Nell'ambito di letture economico-culturali della caccia, viene più volte richiamato nella letteratura un disfavore nei suoi confronti, accompagnato da favore verso l'agricoltura (cfr., per esempio, Piccaluga, 1977, pp. 40, 43-44). Nella prospettiva qui illustrata, invece, eventuali tensioni a carico della caccia, come (eventuale) forma di produzione, sono ricondotte al disfavore societario (di cui sto illustrando i termini, e gli esiti) verso la caccia come Specializzazione originaria, indipendentemente da riscontri economico-produttivi.

di tentativi di uccisione e di cattura, o fossero invece i partner necessari di un'esperienza complessa di auto-affermazione non necessariamente sfociante in esiti definitivi, resta da approfondire, attraverso un'analisi sociologica degli episodi di caccia, e delle figure mitico-leggendarie di Cacciatori. Non è un caso che, secondo alcuni filoni della tradizione mitica, Orione, compagno di caccia di Artemide, sia stato fatto morire dalla dea per essersi dato a uccidere sfrenatamente animali. Il comportamento di Artemide non è la reazione a un indebito superamento della quota di preda concessa a ogni cacciatore: essa sembra piuttosto rivolta al fatto che Orione privilegiasse, nell'esperienza complessa della caccia, il segmento dell'uccidere⁸.

Quanto era eventuale/marginale, nella Caccia originaria, tale segmento? Qualunque sia la risposta, mi sembra tuttavia probabile che nei confronti degli animali cacciati si istituissero circuiti di atteggiamenti (operativi e conoscitivi), di sentimenti, di emozioni, assai vicini a quelli che abbiamo visto legare il 'porcaro' Eumeo ai suoi porci, e il 'pastore' Polifemo al suo gregge. Il 'cacciatore' Atteone che in qualche modo diventa 'cervo' per la sensibilità dei suoi cani, e ne viene sbranato, non è che uno degli esempi più noti di questa libera circolazione fra livelli 'umani' e 'animali' dell'esperienza, che la Caccia, così come la Pastorizia, poteva consentire⁹.

6. È tempo di tornare al problema da cui sono partito all'inizio, a quella «guerra contro le fiere» che, secondo il mito, contrassegna questo momento sociologico. La digressione sulla caccia intendeva verificare se essa potesse rappresentare un referente, sul piano storico, di tale mitica guerra. La breve indagine ora svolta ha mostrato che la parola 'caccia' (proprio come segnalava Platone) coglie esperienze

⁸ «... quando in Chio tutte le bestie | il forte Orione abbatteva con la dura clava, | cercando di procurarsi la gratitudine, con la caccia, di quell'Enopio...» (Arato, *Phenomena* 638-40; Enopio è re di Chio: la caccia sfrenata è dunque ricollegabile a un soggetto politico?) Secondo uno scoliasta, Orione venne a Chio, ricca di rettili, «per purificare [εαθήρει] l'isola» (scb. Ar. 636, p. 461.21 Maass). Ancora: «assicurava che avrebbe ucciso tutte le bestie che sono sulla terra» (Aratus lat. cum scb. 248.10 M.; vedi anche p. 196); «uccideva le fiere, turbato nel cuore, con cuore folle» (Cicerone, *Aratea* 424); «non vi è alcuna fiera che io non possa vincere», proclama Orione in Ovidio (*Fasti* 5.540). La tradizione su Orione è del resto assai confusa; sul punto rimando a Wehrli, 1939, specialmente cc. 1072-74.

⁹ Sulla morte di Atteone come «rito sacrificale di caccia», cfr. Burkert, 1972, pp. 93-95, che insiste soprattutto sull'anfibietà dei 'cani'. Significative le parole con cui Meuli introduce la sua accurata rassegna di usi di caccia: «la civiltà attraverso l'alienazione dalla natura, e il cristianesimo con la sua dottrina dell'anima, hanno separato l'uomo moderno dall'animale con un abisso così profondo, che gli riesce difficile darsi un'immagine soddisfacente dell'intima associazione di cacciatori e pastori con i loro animali; gli effetti e le forme che questa prossimità all'animale ha determinato nel pensiero, nei racconti, nei costumi e negli usi di quegli uomini, oltrepassano le più audaci capacità immaginative di ogni fantasia. Animali e uomini sono esseri di tipo affatto simile, che possono apparire ora in una, ora nell'altra forma...» (1946, p. 225). Il materiale raccolto da Meuli, e la sua suggestiva presentazione, sono spesso assai congruenti con l'impostazione data, nel presente modello, al rapporto uomo/animale.

sociologicamente diverse: la caccia come *techne* (e anche qui occorre distinguere le connotazioni originarie da quelle acquisite nel processo di socializzazione societaria), e la caccia come virtù societaria proposta al giovane cittadino. L'ipotesi anzidetta - di una continuità fra tale guerra e la caccia - va dunque verificata a ciascuno di questi livelli.

Mi sembra da escludere che il referente della guerra con gli animali sia individuabile nella caccia come *techne*. Anzitutto, tale guerra appare nelle fonti un'esperienza generalizzata, coinvolgente *tutti* gli uomini per il fatto stesso di essere uomini; la *techne* della caccia, viceversa, come ogni altra *techne*, è specializzata: non coinvolge tutti, ma solo i portatori, in via esclusiva, di tale identità. Né è pensabile una qualche funzione di rappresentanza di «tutti gli uomini» da parte dei Cacciatori professionisti: lo status societario di questi ultimi è infatti basso, oggetto di molti sospetti e di scarsi riconoscimenti.

Ma vi è una ragione ancor più importante per escludere che tale referente sia costituito dalla caccia come *techne*. La guerra contro gli animali, indipendentemente da quella che può essere la sua lettura a livello psicologico (aggressività 'naturale', bisogno di uccidere, ecc.), svolge sul piano sociologico la precisa funzione di assicurare l'identità umana: palio di vittoria, per tale guerra, è appunto l'affermazione di tale identità. La caccia come *techne*, viceversa, nelle sue espressioni originarie (e spesso, forse, anche in quelle storiche) sembra avere come motivo non secondario, anziché un'affermazione di 'umanità', una confusione dei due livelli di identità, quello 'umano' e quello 'animale'.

Per ragioni analoghe, ma di segno inverso, va rintracciato in quella che ho sbrigativamente chiamato 'caccia come Virtù' il referente storico e l'erede della mitica guerra con gli animali. In quanto Virtù, la pratica della caccia è raccomandata a tutti i cittadini (anche se appare particolarmente importante per la formazione dei giovani): ritroviamo in questo *tutti*, in questa generalità di partecipazione (che è, insieme, consentita e obbligatoria), un'eco precisa del generale coinvolgimento della guerra contro gli animali, che non riguarda, appunto, solo alcuni uomini, ma tutti, e nella quale tutti, non solo cacciando, ma anche sacrificando, o casualmente uccidendo, o anche solo mangiando carne, devono sentirsi coinvolti.

Equalmente significativa la convergenza che, sia per la caccia come Virtù, sia per la guerra con gli animali, si realizza intorno a un'identità societaria. Nella caccia come Virtù, le diverse qualità fisiche e morali sollecitate da tale esercizio confluiscono in modo univoco e senza residui in un modello civico irriprensibile. Se tale esercizio costringe a irruzioni nel Selvaggio, ciò avviene a non molta distanza dalla Città; vi si resta (e si affrontano le relative 'fatiche') senza smarrire se stessi, ma solo per quel tanto che basta a riportare la vittoria sull'animale, a riaffermare cioè il senso di una risalente opposizione. Proprio come avviene nella

guerra con gli animali, che vede in gioco l'identità di uomo, il cittadino che pratica la caccia non perde mai la propria identità di cittadino. Che le due identità – di 'uomo' e di cittadino – coincidano, non è che uno dei corollari del discorso fin qui condotto¹⁰.

¹⁰ È stata più volte segnalata l'analogia fra alcuni aspetti del rituale di caccia, e aspetti del rituale sacrificale (ad esempio Meuli, 1946, pp. 253-54, 256 sgg., 262 sgg., ecc.; Vidal-Naquet, 1969, *passim*; Burkert, 1972, pp. 28-35). Tale analogia potrebbe suggerire anche per la caccia – in contrasto con quanto affermato nel testo – un'afferenza societaria simile a quella, massima, del sacrificio. Io credo che, sulla scorta della distinzione sopra suggerita, il materiale addotto per mostrare la connessione fra 'caccia' e sacrificio andrebbe qualificato caso per caso, per verificare se è alla caccia come *techne* che si fa riferimento, o alla relativa virtù, o, ancora, a un semplice atto rituale modellato sulla caccia. È di quest'ultimo tipo, mi sembra, la 'caccia' condotta ogni cinque-sei anni dai re della mitica Atlantide, i quali, dopo avere ricatturato dei tori lasciati liberi in un sacro recinto, li sacrificavano (Platone, *Crizia* 119de). Questa pratica, ricca di elementi rituali (Herter, 1966, pp. 240-42), mi sembra non aver molto a che fare con la caccia né come *techne* né come virtù. In ogni caso, l'eventuale presenza di elementi comuni a caccia e sacrificio, prima di suggerire connessioni originarie fra le due esperienze, andrebbe verificata come connessione *indotta*: massima essendo l'afferenza societaria del sacrificio cruento, l'estensione, alla caccia, di elementi del rituale sacrificale avrebbe potuto favorire la socializzazione societaria di questa. Con tale ipotesi revoco in dubbio la tradizionalmente accettata priorità della caccia rispetto al sacrificio: è il sacrificio ad avere priorità sulla caccia. Parlo, beninteso, di priorità *societaria*: per quanto riguarda invece le rispettive esperienze originarie di riferimento, nel modello qui proposto Cacciatori e Altari-e-statue appaiono egualmente risalenti.

B.

Teognide *sophós*

1. Le ricerche su Teognide insistono solitamente sulla sua condizione di aristocratico, analizzandone i versi per le implicazioni di parte (a sostegno dei 'buoni', gli aristocratici, e contro i 'cattivi', le classi popolari) che essi presentano. È invece trascurata l'altra condizione originaria di Teognide, quella di portatore di *techne*: le attestazioni teognidee della propria *sophíe* vengono solitamente sfumate nel possesso di qualità artistico-intellettuali generiche, a scapito della realtà sociologica di una *techne*, quella poetica, e del suo portatore. Questa breve nota si propone di mostrare *a)* come l'interpretazione di alcuni passi possa essere riorientata dal considerare Teognide come un portatore di *techne*, con le implicazioni illustrate dal presente modello, e *b)* come, in tale rinnovata prospettiva, istanze di parte del poeta siano riconducibili a quel più generale atteggiamento anti-Politico che caratterizza molti tecnici.

2. Agli inizi della raccolta, Teognide appare preoccupato che la sua opera possa subire deformazioni o plagii; a questo rischio intende fare fronte apponendole un sigillo: «Cirno, da me che esprimo la mia *sophíe* [*sophizoménoi*] sia apposto un sigillo | a queste parole...» (vv. 19-20). Prevalgono nella letteratura interpretazioni etico-intellettuali di *sophízomai* (e di *sophós*, *sophíe*): 'parlare di saggezza'; 'avere un'idea brillante'; 'agire da *sophós*', vale a dire, con 'abilità, destrezza, astuzia'¹. A me sembra, viceversa, che *sophízomai* ecc. vada qui inteso come espressione di competenza tecnica (= da me che esercito la mia *techne*), e che la preoccupazione del poeta sia molto professionale: una sorta di diritto morale d'autore.

Che il riferimento del poeta sia alla propria *techne*, è confermato dalla chiusa dell'elegia, in cui Teognide nota che «pur essendo rinomato fra tutti gli uomini, | non posso piacere a tutti i cittadini...» (vv. 23-24).

¹ Cfr., rispettivamente, Carrière, 1962, p. 30; Jacoby, 1931, pp. 112-13 e nota 6, 120-21 (e Hasler, 1959, pp. 24-25); Peretti, 1953, pp. 316-17 nota. 'Da me che sono *sophós*, che conosco la *sophíe*, la sapienza poetica', suggerisce Kroll (1936, pp. 49-50), che non carica tuttavia il passo di connotazioni tecniche come sto qui facendo.

È in quanto portatore della *techne* poetica che Teognide è rinomato, non per la sua generica saggezza. Quanto al 'piacere a tutti i cittadini', che è valore societario (cfr. sopra p. 376, nota 16), la constatazione polemica di Teognide ripropone la contrapposizione fra portatore di *techne* e Città².

Lo stesso insieme di motivi si ripresenta in un altro passo, in cui Teognide richiama la propria qualità di *sophós* (vv. 367-70):

Non posso conoscere la mente che hanno i cittadini;
infatti non piaccio loro né agendo bene né agendo male;
in molti mi biasimano, in modo eguale 'cattivi' e nobili,
ma nessuno di coloro che non hanno *sophié* [ton *asóphon*] può imitarmi.

Ritroviamo qui sia il tema del 'piacere ai cittadini', sia la contrapposizione fra i cittadini, da un lato, e il *sophós*, dall'altro. Se *sophié* viene intesa come generica qualità intellettuale-morale (cito per tutti, in questo senso, Carrière, 1962, p. 45: «aucun de ces simples»), l'affermazione di Teognide è poco più di una smargiassata. Teognide, io credo, non pensa di essere l'unico intelligente, perspicuo, saggio ecc. di tutta Megara: sa invece di essere l'unico a possedere la *techne* poetica, e in nome di questa specifica, esclusiva competenza *technica*, si contrappone a tutti i cittadini (che sono *ásophoi*), *ivi compresi quelli della sua stessa classe sociale*³.

Che Teognide viva la condizione di *sophós* in modo autonomo, ed equi-importante, rispetto a quella di aristocratico, mi sembra ulteriormente confermato da un altro passo in cui, dipingendo a fosche tinte la situazione della città in seguito all'insorgenza dei Cattivi, il poeta conclude: «Queste cose giungano nascostamente ai Buoni: | ma anche un Cattivo le potrebbe comprendere, se fosse un *sophós*» (vv. 681-82). «S'il est homme d'esprit», interpreta Carrière (1962, p. 58), che anche qui cito per tutti; 'se è un *technico*', suggerirei. Ma vediamo cosa potrebbe comprendere questo *sophós*. Il messaggio di Teognide contiene, oltre a lamentazioni di povertà e rovesciamenti di fortuna (che certo sono comprensibili a tutti; non è questo dunque il suo senso nascosto), una metafora, - quella della città come nave sbattuta dalla tempesta, dopoché «[le] hanno portato via il timoniere | insigne, che ne aveva con competenza [*epistaménos*] la guida» (675-76). È dunque una metafora tratta dall'arte della navigazione che Teognide sta qui usando, una metafora diffusa, in sé facile (= un timoniere competente è indispensabile), ma con un risvolto meno accessibile (= tale timoniere non è facilmente rimpiazzabile). Non ci si

² I cittadini (*astói*) sono sia aristocratici, sia non: il contrapporsi ad essi da parte di Teognide non può avvenire che sulla base della sua *sophía*. L'ipotesi di Hasler (1959, pp. 35-36, 128), che qui 'cittadini' significhi solo gli aristocratici, mi sembra insostenibile; essa farebbe comunque emergere ancor più vivamente la connotazione *technica* di Teognide, addirittura preferenziale rispetto a quella aristocratica.

³ La sensazione della propria singolarità/unicità è del resto assai viva in Teognide, per esempio sul piano della saldezza di carattere e di intendimenti (che è caratteristica assai sviluppata nei tecnici, al limite della rigidità); cfr., per esempio, 1164e-h.

improvvisa timonieri, sembra dire implicitamente Teognide (in un contesto suggestivamente affine a quello evocato da Platone nella metafora del nocchiero di *Rep.* 488a-e), né è sufficiente una sanzione politica di tale qualifica: si è tali, invece, per il possesso di qualità innate. È il tema dell'innatezza di ogni virtù, che accomunò, in molteplici episodi e segmenti dell'esperienza greca, aristocratici e arcaici portatori di *techne*. Riepilogando: che non ci si improvvisi timonieri, lo sa ogni Buono/aristocratico, in quanto portatore di virtù innate; non lo sa un Cattivo, *a meno che non sia un sophós*, un portatore di *techne*. Anche qui la *sophié*, in quanto competenza *technica*, è decisamente trasversale rispetto alle due classi sociali; le parole di Teognide potrebbero suggerire un barlume di idea di 'governo dei tecnici'.

3. Nei passi fin qui esaminati, l'intrecciarsi delle due condizioni, di aristocratico e di *technico*, è implicito: in altri, tale compresenza viene considerata esplicitamente, e siamo messi in grado di cogliere secondo quale ordine interno esse fossero vissute da Teognide. Vediamo due esempi: il primo, di equidistanza delle due condizioni; il secondo, di privileggiamento della condizione di portatore di *techne*.

Mai più si presenti un'altra cura nuova
oltre alla virtù [*areté*] e alla *sophié*: ma, avendo questa sempre presente,
possa io rallegrarmi della lira, della danza e del canto,
possa avere nobiltà di mente insieme con i Buoni. (vv. 789-92).

È un fervido augurio, che Teognide rivolge a se stesso, di esclusività di impegno: possa egli dedicarsi completamente ai due livelli su cui si articola la sua esperienza di vita: la sua *techne* poetica (e il diletto che ne deriva), e la pratica dell'*areté* aristocratica, condotta insieme con gli altri Buoni. Qui *sophié* e *areté* non coincidono, e nemmeno si sovrappongono: sono condizioni sociologiche concrete, che Teognide intende vivere congiuntamente. (Anche qui *sophié* viene invece intesa in senso etico-intellettuale, resa cioè quasi sinonimo di *areté*, confluendo entrambe in un generico cumulo di doti morali)⁴.

In altri passi, Teognide non appare psicologicamente così equidistante dalle sue due condizioni, e il più significativo è forse quello, già illustrato in cap. x, § 4, della metafora del polipo, in cui il poeta esorta se stesso a imparare l'adattamento alle diverse situazioni sociali. Vediamone la significativa conclusione: «Meglio ti vale la *sophié* che l'inflessibilità (*atropiés*)» (v. 218). Che significato dare a queste nozioni? Se esse vengono considerate due qualità intellettuale-morali (per esempio Carrière, 1962, p. 38: «Va, l'habileté vaut mieux que l'intransigeance»), la loro contrapposizione è affatto banale, e di scontata soluzione.

⁴ Anche Kroll, fra i più attenti ai risvolti tecnici di *sophié*, conclude: «La *sophía* fa l'*areté* dell'uomo, intesa essenzialmente come *areté politiké*; [...] in tal modo *areté* e *sophía* sono così, all'incirca, concetti identici» (1936, pp. 250-52). Nello stesso senso Peretti, 1953, p. 324.

Io credo invece che qui Teognide stia contrapponendo le due facce della propria personale condizione (portatore di *techné* e aristocratico), sospese dal punto di vista dei rispettivi esiti sociali. Il suggerimento conclusivo è quello di abbandonare l'inflessibilità e l'intransigenza dell'aristocratico, e di adottare piuttosto quella flessibilità, quella disponibilità all'adattamento al pubblico dei destinatari, e alle sue evoluzioni, che le *technai*, al tempo di Teognide profondamente socializzate (e, più di tutte, la *techné* poetica), erano state costrette ad apprendere. Se l'esperienza aristocratica non ha ancora elaborato modalità adattive al variare dell'ambiente, e non sa indicare che l'*atropié* (che comporta la rigidità, la ripetizione della risposta pur di fronte al variare degli stimoli)², l'altro livello dell'esperienza di Teognide, quello di portatore di *techné*, gli può fornire modalità adattive, essendo stata da lungo tempo costretta ad elaborarne, per potersi esprimere.

Che sia proprio questo il senso della contrapposizione, mi pare confermato dal suo ripresentarsi (vv. 1071-34):

Cirno, presenta a tutti gli amici un carattere variegato componendolo secondo la disposizione che ciascuno di essi per natura ha: ora attaccati a questo, ora diventa diverso quanto a disposizione. Meglio ti vale la *sophié* anche di una grande *areté*.

L'interpretazione che ho sopra proposto mi sembra qui ancor più evidente: *sophié* è la condizione del tecnico; la «grande *areté*», quella dell'aristocratico. Teognide, alla cui rigidità aristocratica le *technai* appaiono, evidentemente, un modello di flessibilità, suggerisce anche ora di adottare i modi tecnici, anziché quelli aristocratici. Improponibili appaiono qui letture etico-intellettuali di *sophié*: come spiegare la sua contrapposizione a *areté* (tanto più, quando le si è riconosciute come «concetti identici» commentando i vv. 789-92)? Donde i consueti tentativi di emendamento³.

² *Trópos*, nella definizione risalente al neo-platonico Porfirio, è «ciò che nel carattere è mutevole, capace di molte trasformazioni, e non stabile» (*Schol. in Od.* 1.1 = Antistene, fr. 51 Deleva Caizzi). *Atropía* significa, viceversa, il permanere nella stessa condizione senza indirizzarsi verso mutamenti o sviluppi, pur in presenza di sollecitazioni esterne. Essa comporta quindi le nozioni accessorie di rigidità, testardaggine, inesorabilità, inconciliabilità, incapacità di venire a patti e di riconsiderare una situazione (Tugendhat, 1960, p. 404). A *átropos* e *atropía* «è sempre associata una rigidità spirituale, non tanto rispetto a un cambiamento d'opinione, quanto rispetto a dati oggettivi: è *átropos* chi non consente a trattare, chi è inaccessibile a ogni richiesta [...] e, prima di tutto, chi non si adatta alle situazioni che incontra...» (p. 405). Qui *atropié* stigmatizza l'atteggiamento aristocratico; altrove coglie invece la rigidità del poeta stesso: cfr. Pindaro, *Nemee* 7.103 (cui si riferisce l'analisi di Tugendhat); Gentili, 1984, cap. VIII, specialmente le pp. 175, 189.

³ Cfr., per esempio, van Groningen, che parla di «una semplificazione probabilmente intenzionale del testo originale» (1966, p. 397). Gli interpreti sono inoltre divisi su quale dei due passi privilegiare come originale; limitatamente al problema qui analizzato, essi mi paiono del tutto congruenti tra loro, e con la figura sociologica di Teognide.

4. Non mancano passi da cui – latente la condizione aristocratica – emergono riflessioni esclusivamente 'professionali'. Abbiamo già visto Teognide porsi problemi di 'diritti d'autore'; un'altra elegia affronta il problema dei destinatari. La formazione del Pubblico dei destinatari è tema che illustro in altra sede; tuttavia, è già emerso abbastanza spesso in questa per poter inquadrare la riflessione teognidea in proposito. Ecco il passo (vv. 769-72):

Bisogna che il ministro e nunzio delle Muse, se conosce qualcosa di importante della *sophié*, non sia geloso: alcune cose, insegnare; altre, mostrare; altre ancora, fare: che utilità avrà per loro, se egli è solo a conoscerlo?

Il richiamo alle Muse (di cui si è servitori e messaggeri) conferma che è qui attivo l'elemento 'arcaico' della *techné* come dono divino. Il problema centrale ora affrontato è quello dei rapporti fra il portatore della *techné* poetica e il pubblico dei destinatari: la risposta di Teognide è quella che ci si può attendere da un poeta inserito nella Società: non si deve essere gelosi della propria *sophié*, ma impiegarla: insegnare, mostrare, fare.

Ci si è spesso interrogati sul senso che ha qui *poiéin* (tradotto con 'fare'), e se ne sono suggeriti altri significati, non ripetitivi del precedente *mostrare* (che differenza vi sia, è provato dalla contrapposizione: *ta de deiknýen, álla de poiéin*)¹. È possibile tuttavia che *mostrare* non dica le stesse cose di *fare*. Anche il poeta più socializzato, non tutto quel che *fa* lo fa per *mostrarlo*: la differenza fra *deiknýen* e *poiéin* potrebbe riguardare, in altri termini, non il contenuto (entrambi alludono a creazioni poetiche), ma la *destinazione*, – il primo riferendosi a creazioni da mostrare, il secondo a creazioni destinate a una sorta di 'auto-consumo'.

L'ultimo verso conclude questa riflessione sul rapporto con i destinatari: che giova loro, se è l'unico a saperlo? Sono considerazioni di *utilità* della propria *techné* che spingono Teognide – come infiniti altri portatori di *techné* – a questa risposta, la cui congruenza con l'interpretazione qui suggerita è apparsa nel cap. XIII².

5. In conclusione, la contrapposizione teognidea fra *sophié* tecnica e *areté* aristocratica non ha nulla della contrapposizione di classe, ma è interna allo stesso individuo. La connotazione tecnica era in Teognide assai profonda: ci si può chiedere se la sua tradizionale raffigurazione di

¹ Kroll suggerisce che si tratti non già del 'fare' poetico in senso stretto, bensì di attività accessorie alla poesia, o integrative, quali musica di accompagnamento, partecipazione a simposi, ecc. (1936, pp. 244-45).

² L'interpretazione suggerita da Kroll – egli solo è competente sul come impiegare questa *sophié* verso di loro (1936, p. 245) – è sociologicamente problematica: come abbiamo visto (cap. XII), il portatore di *techné* non è giudice esclusivo dell'utilità della propria *techné*: l'affermazione di Teognide sarebbe rischiosamente audace.

uomo di parte non debba fare i conti con questa identità tecnica e, più precisamente, con l'ostilità di fondo dei tecnici verso la sfera politica *tout court*.

Ho già illustrato alcune esortazioni teognidee alla medietà:

Non impegnarti eccessivamente; ciò che sta in mezzo è meglio di tutto, e così o Cirno, avrai la virtù, che è difficile raggiungere. (vv. 335-36).

Non adirarti eccessivamente per il disordine in cui stanno i cittadini, o Cirno, e percorri la via di mezzo, come me. (vv. 219-20).

Che queste posizioni non fossero, per Teognide, spontanee e naturali, appare chiaro non tanto dal loro essere contraddette in altri luoghi della raccolta teognidea (il che è frequentissimo, e dipende anche dalla sua composizione, effettuata a più mani), quanto dalla loro interna contraddittorietà. Già il primo distico (vv. 335-36) rivela chiaramente l'ambiguità della posizione adattiva assunta da Teognide. Al pari di Pindaro, infatti, egli è ferreamente convinto dell'innatezza di ogni virtù (*areté*), il che comporta un rifiuto di ogni virtù acquisita in via successiva, attraverso processi societariamente controllati. Viceversa, il poeta sta qui sostenendo che la virtù *si raggiunge* (*labéin*) attenendosi costantemente alla via di mezzo, - il che comporta una sua accessibilità da parte di tutti, compresi quelli inizialmente non dotati. Perciò, a meno di non intendere diversamente *areté* del v. 336, occorre riconoscere al distico, e al conformismo teognideo verso le virtù apprese, un'interna ambiguità, se non ironia¹.

Ancor più contraddittoria l'esortazione del secondo distico a percorrere la via di mezzo, se è vero (come probabile) che Teognide sta qui riferendosi al proprio defilarsi dalla vita politica: la via di mezzo, essenziale valore societario, viene qui identificata con l'appartarsi, che è invece, societariamente, un disvalore.

Altro esempio della stessa ambiguità nella quartina che segue (vv. 611-14):

Non è difficile biasimare il prossimo, né lodarlo,
ma di questo si occupano gli uomini dappoco;
i cattivi, dicendo cose cattive, non intendono tacere,
i buoni sanno avere misura in tutto.

'Buoni' e 'cattivi' sono qui (come normalmente in Teognide) connotazioni di classe sociale, designanti rispettivamente la classe subordinata e l'aristocrazia. Teognide attribuisce ai primi manifestazioni estreme di un comportamento in cui i secondi sanno invece avere misura: ci troviamo di fronte, chiaramente, ad una svalutazione della classe antagonista, e a un'esaltazione della propria. Ma, ancora una volta, la lettura in termini di interessi di classe non esaurisce tutti i risvolti del passo. Il comportamento in cui, secondo Teognide, si impegnano gli uomini dappoco, è quello di biasimare o lodare, a seconda del caso, il prossimo:

¹ Vari interpreti, di fatto, traducono qui *areté* con 'successo'.

comportamento, assai prima che etico, *politico*. Esso corrisponde infatti a quell'atteggiamento di valutazione e di controllo verso gli altri consociati che abbiamo visto elemento essenziale nella gara societaria verso la virtù, qualunque sia il regime politico in quel momento adottato². È significativo che Teognide, proprio mentre afferma che gli aristocratici posseggono «misura in tutto», che è valore societario, applichi questo valore a limitare e comprimere un altro valore societario, quello del controllo valutativo che i consociati devono esercitare nei confronti di altri consociati.

È come se Teognide, consapevole della centralità societaria della 'via di mezzo', della 'giusta misura', ne esplorasse, con applicazioni formalmente ineccepibili, la capacità di generare paradossi e contraddizioni con altri valori societari. Vi è in ciò una critica più globale che non la denuncia della doppiezza dell'esperienza politica analizzata nel testo; nel loro insieme, esse testimoniano quanto l'integrazione societaria di Teognide, in quanto titolare di doti innate, fosse imperfetta.

² Nel discorso tucidideo, Pericle riteneva che questo comportamento fosse meno pesante e più misurato nella democratica Atene (2.37.2); Teognide afferma, viceversa, che in tale controllo sanno avere maggior misura gli aristocratici.

C.

Note sull'utilità

1. Il lessico omerico dell'utilità¹.

Omero esprime la tematica dell'utilità, oltre che con l'impiego di un lessico specifico e diretto (*onînemi*, *chraisméo*, *óneiar*, ecc.), anche attraverso modalità indirette. È frequente *saóo*, 'salvo' (ad esempio, *Il.* 10.44, 13.734, 16.363, 17.144, ecc.; *Od.* 3.231, 4.288, 4.444, ecc.), dove gli scolii confermano l'afferenza alla tematica dell'utilità (nello stesso senso *eleéo*, *Od.* 4.364). Significative varie occorrenze di *pháos tí-ibermi*, *pháos gignomai*, 'sono luce', ad esempio *Il.* 18.102 (*pháos* «è anche qui come di solito il sostegno per la vittoria e la salvezza»: Eust. 1133.42). Significativo, soprattutto, il ricco impiego della bipolarizzazione uno/molti, su cui tornerò in altra sede.

Quanto alle voci dirette, le principali sono:

ONINEMI, APOININEMI: «In cosa un altro avrà utilità [*onésetai*] da te?» (*Il.* 16.31). Spesso modernizzato dagli antichi commentatori con *opheleín* (ad esempio: Eust. 883.24 e *sch. Il.* 11.763; *sch. Il.* 7.171-73; ecc.), attiene primariamente alla sfera dell'utilità. Fonte di tale utilità possono essere anche manufatti (ad esempio: *Il.* 5.205, *Od.* 19.68).

ONEIAR: Ettore «*pási óneiar*, utilità per tutti» (*Il.* 22.433; nello stesso senso, modernizzando il lessico, Eust. 1278.26, *sch. Il.* 22.433). La parola rientra fortemente nell'omerico 'lessico dell'utilità': la ritroviamo in *Od.* 4.444, anche lì con riferimento a un portatore di techne; e, in riferimento agli impegni/vantaggi della partecipazione al microsistema dell'ospitalità, in *Od.* 15.78 (su cui cfr. *sch. HQ*). Il suo uso più frequente in Omero è tuttavia (al plurale) per designare 'ricchezze' (ad esempio *Il.* 24.367), o, assai più spesso, 'cibi' (entrando nel verso formulare di *Il.* 9.91, 221, ecc.; *Od.* 1.149 ecc.). Nel suo *Lexicon homerikum*, Apollonio dirà su *onéiata*: «i glossografi, un po' alla buona, così hanno chiamato i cibi: ma non è così, bensí, etimologicamente, tutte le cose implicanti utilità» (121.13 Bekker).

OPHELOS: «Molto era utile [*óphelos*] alla polis e a te» (*Il.* 17.152: «frequentemente utilità, *ophélema*», *sch. Il.* 17.152a; «per essere stato benefico, *eyergeteménon*», Eust. 1100.16). *Opheleos* ha altre due occorrenze, sempre nell'*Iliade*: la prima, ancora relativa all'utilità della presta-

zione guerriera (13.236); la seconda, all'utilità che discende da una prestazione dovuta (bruciare le vesti del morto nel corso di onoranze funebri, 22.513), di cui, analizzando l'*Antigone*, ho suggerito la riconducibilità a una techne arcaica.

CHRAISMEO: «Non potrai essere utile, *chraisméin*» (*Il.* 1.241-42): «vale a dire, soccorrere, essere utile [*chresiméyein*]» (Eust. 94.40). La voce entra robustamente, anche se non interamente, nel lessico omerico dell'utilità. Essa designa sia l'utilità che viene da manufatti (ad esempio: *Il.* 3.54, 11.387, 14.66), sia quella inerente a prestazioni di aiuto/soccorso (ad esempio: *Il.* 1.589, 11.117, 15.652 ecc.); sono le stesse situazioni colte anche dal più specifico *onînemi*.

ETOSIOS: «Inutile [*etósion*] peso della terra» (*Il.* 18.104): coglie il mancato compimento di un'aspettativa (in sette dei nove casi attestati, sono armi, o colpi di armi, a rivelarsi 'inutili').

Vale ancora la pena di segnalare la presenza, nell'*Iliade*, di nomi propri richiamanti all'utilità. Abbiamo un *Onétor* (= colui che dà utilità), sacerdote di Zeus, «onorato come un dio dal popolo»: suo figlio Laogono (= generato per il popolo, o dal popolo; Kamptz, 1982, p. 73) morirà in battaglia (*Il.* 16.603-5). Abbiamo ben due *Opheléstes*, un peone (21.210) e un troiano (8.274), e due *Ophéltios*, uno troiano (6.20) e l'altro acheo (11.302); il loro nome deriva appunto da *óphelos*, 'utile' (Kamptz, 1982, pp. 256-57).

Dal punto di vista del lessico diretto dell'utilità, l'*Odisea* non conosce *óphelos*, *chraisméo*. Conosce invece *ónesis* (attestato del resto una sola volta in *Od.* 21.402, e solo debolmente rilevante per questa problematica), e l'aggettivo *apophólios*, 'vano ecc.', anch'esso tuttavia di afferenza modesta a questa sfera. Per quanto riguarda il lessico comune ai due poemi, esso è meno frequentemente attestato per l'*Odisea*, a eccezione di *óneiar* (ma nell'uso traslato di 'cibi').

2. Giustizia e Utilità: nessi linguistici.

La convergenza sostanziale di Giustizia e Utilità, ipotizzata in cap. XII, § 3, riceve significative conferme dalla presenza, nella cultura greca, di usi linguistici 'in parallelo' delle due nozioni. E cioè, a) il lessico dell'utilità (e i relativi antonimi) si associa frequentemente col lessico della giustizia (e relativi antonimi), e b) nei due lessici sono presenti opposizioni analoghe e parallele. Vediamo alcuni esempi.

Tucidide, in un capitolo dedicato a descrivere le atrocità della guerra civile e delle contese fra i partiti, così commenta:

Sodalizi di tal genere non si costituivano per l'utilità [*ophelías*], nel rispetto delle leggi vigenti, ma per la sopraffazione [*pleonexía*], contro le leggi promulgate (3.82.6).

La contrapposizione tra *ophelía* e *pleonexía* conferma anzitutto che la nozione di Utilità non coincide affatto con quella di 'vantaggio', ed

¹ Per reperire i passi con riferimenti lessicali diretti, ho naturalmente utilizzato il *Lexicon* di Ebeling e l'*Index* di Gehring, - solo parzialmente utili per quelle indirette.

anzi, sta con essa in tensione oppositiva: *ophelía* richiama vantaggi legalmente previsti, *pleonexía*, vantaggi ottenuti contro la legge.

Ma il punto significativo è che la *pleonexía* fa anche parte di un'altra coppia antagonistica, quella con *díke*: il sopraffattore (*pleonéktēs*) è infatti ingiusto, *adikos*¹. L'opposizione *ophelía-pleonexía* appare dunque un caso specifico di quella *ophelía-adikía*, che richiama a sua volta quella *díke-adikía*, – confermando così la riconducibilità di *ophelía* a *díke*².

E si veda il seguente passo, in cui Aristotele discute le potenzialità della retorica:

Se pure è vero che chi si serve ingiustamente di questa *dynamis* che hanno i discorsi può nuocere [*adikos... bláptein*] grandemente, però questo fatto è comune [*koinón*] a tutti i beni eccettuata la virtù, e soprattutto ai più utili, quali la forza, la salute, la ricchezza, la strategia: di essi chiunque servendosi giustamente potrà essere utile [*dikáios... opheléseie*] moltissimo, – e danneggiare, servendosi ingiustamente [*blápsien... adikos*] (*Ret.* 1355b2-7).

L'utilità discende dunque da un uso giusto dei beni; il danno, da un uso ingiusto. L'associazione fra le due coppie oppositive è assai esplicita³.

L'ultimo esempio ha introdotto un altro termine, *bláptein/blábos* (= danneggiare/danno) in coppia oppositiva con *ophelía*: se *ophelía* è quasi sinonimo di *díke*, anche *blábos* è nettamente riconducibile a *adikía*, 'ingiustizia'.

Abbiamo già incontrato il verbo *bláptein* in un'altra formula, *me bláptein méde bláptesthai* (= non fare né subire offesa/danno), usata alternativamente rispetto a quella *me adikéin méde adikéisthai* (= non fare né subire ingiustizia; cfr. cap. x, § 6). Avevo già segnalato le implicazioni politico-societarie di tale formula: esse si possono ora cogliere più completamente, alla luce di un'assimilazione di *bláptein* a *adikéin* simmetrica a quella di *ophelía* a *díke*⁴.

Aristotele esprime assai bene, e in modo rappresentativo di tutta la cultura greca, questa riconducibilità di *bláptein* a *adikéin*. Assai frequentemente, ad esempio, *bláptein* appare come un 'quantificatore' dell'ingiustizia, – proprio come l'Utilità lo è della Giustizia. Affermando che

¹ *Et. Nic.* 1129a31-33. La *pleonexía* è anche violazione dei principi di spartizione/appropriazione egualitaria delle risorse.

² L'associazione Giustizia/Utilità è così consueta nella cultura greca, da scattare – in assenza di un legame logico – per mera associazione di idee. Un esempio significativo mi sembra Tucidide, 6.39.2: «L'oligarchia *ton ophelímon pleonéktēi*, si appropria della maggior parte dei vantaggi»; l'artificio linguistico è qui denunciato dal dare contiguità a termini avvertiti come oppositivi. Associazioni analoghe, più o meno strette, in 1.39.3, 2.37.3, ecc. Contiguità formali di questo tipo, più o meno indipendenti da connessioni sostanziali, sono presenti in vari autori: per esempio Aristofane, *Nuvole* 1116; *Uccelli* 316; *Vespe* 120-21; ecc.

³ Esempi analoghi in Isocrate, *Nicoche* 29-30; Quintiliano, 2.16.1-2, 5; ecc.

⁴ Analoga assimilazione in Aristotele, *Et. Nic.* 1132a5-6: «... mentre uno commette ingiustizia, l'altro la subisce [*adikēi... adikēitai*]; mentre uno ha fatto danno, l'altro l'ha ricevuto [*éblapsen... béblaptai*]». Sulla bipolarizzazione *opheléin-bláptein*, cfr. Appendice C § 3.

non è possibile «ingiustizia verso le cose che sono assolutamente in nostro possesso, le proprietà e i figli...», Aristotele così prosegue:

nessuno si propone di danneggiare se stesso [*bláptein*]; e quindi non v'è ingiustizia [*adikía*] verso se stessi; né un ingiusto o un giusto [*adikon... dikáion*] in senso civile⁵.

Come si vede, il 'danno' è un indicatore essenziale dell'ingiustizia. Non si tratta, in altre parole, di sinonimia delle due nozioni nel senso linguistico del termine: i campi semantici di *adikéin* e *bláptein* presentano infatti numerose differenze, sia di contenuto, sia dei livelli di generalità secondo cui sono internamente strutturati⁶. Comune a entrambi è tuttavia una medesima tensione societaria che, assoluta in *adikéin*, è vivissima anche in *bláptein*. *Blábe/blábos* non è un generico 'danno', così come non è un generico 'vantaggio' *ophelía*; è invece un danno societariamente apprezzabile, inerente a una rottura nel sistema delle prescrizioni e delle aspettative, da quelle più solennemente sanzionate (*bláptein* un giuramento: Aristotele f. 143 (1502b11)) a quelle tutelate da sanzioni informale⁷.

È la stessa tensione che, con segno cambiato, si avverte nella nozione di *ophelía*, *opheléin*. Come *bláptein* esprime una lesione del sistema di atteggiamenti e comportamenti societariamente sanzionato, così *opheléin* comporta una tonificante attivazione di tale sistema. Nella prospettiva stoica (che tuttavia non fa che generalizzare, su questo punto, concezioni più risalenti), il 'dare utilità' diventerà un modo per esprimere il rapportarsi reciproco dei buoni, con ovvi risvolti sul piano del funzionamento della comunità politica:

infatti credono che ciascuno, chiunque sia, che dà utilità, riceva a sua volta per ciò stesso pari utilità, e che nessun malvagio né riceva né arrechi utilità [*méte ophelésthai méte opheléin*]. *Opheléin* significa infatti attenersi a virtù, – e *ophelésthai* [= ricevere utilità], essere mosso secondo virtù⁸.

⁵ *Et. Nic.* 1134b11-13. Esempi analoghi in 1136b1-14; *Pol.* 1328a12 (cfr. Bonitz, 1870, 137b47). Cfr. anche *Ret.* 1411b20-21.

⁶ Danno e ingiustizia come gradini diversi di una stessa scala in *Et. Nic.* 1135b11-1136a3; 1136b23-25; *Ret.* 1373b29-31; 1417a1. Ma, in un'ottica dinamica anziché classificatoria, il danno è sempre indicatore primario dell'ingiustizia; fra i passi più significativi, cfr. *Magna Moralia* 1199b10-17.

⁷ *Blábos, blábe, bláptein* vengono usati numerose volte nelle opere aristoteliche di zoologia e fisiologia animale, richiamando spesso l'idea di un danno arrecato al tutto (l'organismo animale) dal (cattivo) funzionamento di una parte (organo, attività, ecc.): cfr., per esempio, *Problemata*, 876b24-26; *Part. anim.* 663a10-11; *Gen. anim.* 738a30; ecc. In riflessioni mediche (non solo aristoteliche) *bláptein* esprime una minaccia a valori societariamente apprezzabili, come la salute; particolarmente significativo, nel presente contesto, l'esempio di *Et. Nic.* 1153a20, in cui si osserva che la salute può venire danneggiata (*bláptei*) dal *theoréin*, vale a dire, dall'attività contemplativa. Va anche ricordata la condanna delle *technai* che rovinano il corpo, dei lavori a mercede, e di una pratica delle «scienze libere» condotta a livello 'professionale', perché «l'occuparsene troppo, fino all'eccesso, comporta i danni [*blábai*] ricordati» (*Pol.* 1337b8-17). Ma il riferimento di *bláptein* a un bene societariamente apprezzabile è più risalente: il posto occupato nella comunità in Tirteo (9 Diehl, v. 40; vi secolo); l'auto-presentazione fisica, in Mimnermo (5 Diehl, v. 5; vi secolo).

⁸ Stobeeo, *Eclogae*, II, 95.3-8 Wachsmuth (= SVF, III, n. 94). Si noti la singolare formula *méte ophelésthai méte opheléin*, che richiama evidentemente le formule *méte blápt-*

3. *Ophelém-bláptein*.

Tra le bipolarizzazioni presenti nell'esperienza greca, particolarmente diffusa è *ophelém-bláptein* (arrecare utilità/danno), di cui ho appena segnalato la riconducibilità a quella *dike-adikía*. Essa coglie la possibilità, per uno stesso soggetto, di essere fonte, rispettivamente, di utilità e di danno nei confronti dello stesso destinatario. (I casi di pluralità della fonte, ad esempio, Tucidide 3.38.1, o del destinatario – ad esempio: Platone *Rep.* 332d; Democrito, DK 68B237, – in presenza della stessa coppia di termini, appaiono variazioni del paradigma).

La bipolarizzazione *ophelém-bláptein* ha un'afferenza significativa, anche se non esclusiva, alla sfera dell'utilità quale è stata qui ricostruita. A parte attestazioni generalissime (ad esempio: Diogene di Apollonia, DK 64B2; Antifonte, DK 87B44, fr. A col. 4), essa si presenta quasi sempre con modalità specifiche, in entrambi i contesti in cui si distribuisce l'esperienza antica, quello 'politico' e quello delle *technai/dynameis*. Vediamone alcuni casi.

In contesto politico, *ophelém-bláptein* attiene ai possibili effetti del comportamento di un singolo nei confronti di un'entità collettiva; ad esempio: Tucidide, 2.42.3, 6.14 (per applicazioni alla 'comunità internazionale', cfr. 1.32.1, 1.43.1, 6.92.5); Platone, *Ippia magg.* 284d, *Leggi* 918b; Aristotele, *Pol.* 1269a17-18; *Lisia*, 16.18-19; ecc.

Il soggetto in condizioni psico-fisiche ottimali è, come si è visto, un'entità politicamente significativa: assimilerei dunque a questo contesto la riflessione sulle utilità/danni che a tale entità possono venire da una singola funzione; ad esempio, le riflessioni di Aristotele sul nutrimento in *Gener. anim.* 725a3-7.

Il secondo contesto, più affollato, è riconducibile all'esperienza delle *technai/dynameis* quale risulta dal modello qui proposto. Esso riguarda:

a) i possibili effetti di una *techne*, o di cose usate nell'esercizio di una *techne*. Il caso più noto si legge in Ippocrate, *Epidemie* 1.5 (= Littré 2, pp. 634-36): nel trattare le malattie, occorre «essere utili, o quantomeno non nuocere». (Per l'elevata assonanza fra questo, e altri passi ippocratici, da un lato, e passi tucididei, dall'altro, cfr. Weidauer, 1954, pp. 72-73; ma il paradigma è forse già noto a Erodoto, 3.129.2). Altri esempi ippocratici: *De arte* 5 (= L. 6, p. 8; varie occorrenze); *De usu aquarum* 1 (= L. 6, pp. 118-20); *De nutrimento* 12 e 40 (= L. 9, pp. 102, 112). Cfr. anche Tucidide 2.51.2; Platone, *Fedro* 274e; ecc.

tein méte bláptesthai, méte adikéin méte adikéisthai, e che esprime, in assenza di idonea voce verbale per *dike*, il versante opposto. Non interessa qui ricostruire gli antecedenti storici di tale posizione (per esempio Platone, *Apologia* 30cd; Aristotele, *Et. Nic.* 1156b14), bensì segnalare le implicazioni integrative a livello societario. Le coglie assai bene Cicerone: «Affinché si conservino la sociazione, l'unione, l'amore [*societas, coniunctio, caritas*] dell'uomo con l'uomo, stabilirono che i vantaggi e gli svantaggi, che chiamano *ophelémata* e *blámmata*, fossero comuni: i primi avvantaggiano, i secondi nuocciono. E non solo li dissero comuni, ma anche eguali [*paria*]...» (*De finibus* 3.69).

b) I possibili effetti delle *dynameis* e di altri stati/condizioni individuali. Esempio tipico in Platone, *Menone* 87e-88e (varie occorrenze), dove ci si interroga sulle capacità di *ophelém/bláptein* che hanno la salute, la forza, la bellezza, la ricchezza (si ricordino il Brutto, il Malato, ecc. soloniani; altre occorrenze di questa elencazione standard di beni in *Eutidemo* 279ab; *Gorgia* 451e; *Leggi* 631c, 632a); *Fedro* 237d (l'amore); *Fedone* 107d (la formazione personale). Ma vedi anche Anassarco, DK 72B1; Aristotele, *Parti anim.* 663a10-11; *Et. Eudemia* 1248b29-30; Senofonte, *Ciropeia* 6.2.13; *Economico* 1.9; *Memorabilia* 2.3.19; ecc.

Finalmente, la contrapposizione in esame non balza fuori dal nulla nel v secolo ma – proprio come la 'questione dell'Utilità', cui inerisce – è presente fin dagli inizi della riflessione greca attestata. Un passo dell'*Iliade* (24.45, ripreso in Esiodo, *Opere* 318) afferma, a proposito dell'*aidós* (per la cui interpretazione come Specializzazione originaria cfr. cap. x, § 7), che essa «grandemente danneggia o è utile agli uomini, *sinétai ed'onimesi*»¹. Alcuni versi di Semonide di Amorgo (vi secolo) affermano che la donna, anche quando sembra *ophelém*, produce un male, *kakón* (7 Diehl, 96-98). Come si vede, non siamo ancora nella terminologia *ophelém-bláptein* (che del resto non sarà mai vincolante in modo esclusivo: cfr. *Lisia*, 25.4, 16; Epicuro, fr. 62 Usener), ma siamo con certezza in presenza della relativa problematica². In altri termini, fin dagli inizi (attestati) dell'esperienza greca, l'utilità, anziché caratteristica incondizionata o pacifica, appare continuamente evocativa del suo opposto: ulteriore conferma di quella carica di tensione che ho creduto di cogliere nella relativa problematica.

4. «Mostrarsi utile».

Finalmente, l'utilità è anche criterio di misura del modo in cui il membro della comunità politica svolge il proprio ruolo. Si è già vista l'utilità del guerriero omerico (cap. XII, § 2), – ma anche il cittadino di Itaca che convoca l'assemblea, e perciò viene definito *onémenos* (*Od.* 2.33), esprime eguale adesione operativa a principî e valori societari bisognosi di implementazione.

Nel già citato carme di Simonide (cap. VI, § 5), fra i requisiti dell'uomo valente vi è anche che «conosca la giustizia che è utile alla polis, *onésipolin díkan*» (v. 35, su cui cfr. Gentili, 1984, pp. 97-98): ennesima convergenza di Giustizia e Utilità. Assai pertinente il fr. 121 di Eraclito:

Bene farebbero gli Efesi a impiccarsi tutti, quanti sono nell'età adulta, e a consegnare la polis ai fanciulli imberbi, – essi che hanno esiliato Ermodoro, l'uomo più utile fra loro, con queste parole: non vi sia tra noi nessuno che eccella per utilità sugli altri, e, se vi è, vada altrove in mezzo ad altri³.

¹ Altri passi significativi (o assonanti) in *Il.* 9.78, 230; 15.502-3; 17.227-28.

² Cfr. ancora l'Inno omerico *A Hermes* (a ridosso del v secolo) e le espressioni *delésmoi... onéso*, v. 541; *aponésetai oud'apatéso*, vv. 545, 577.

³ DK 22B121: *ándra beoutón onéiston... beméon medé éis onéiston ésto*. Eraclito sta pro-

'Essere utile' è una caratteristica del cittadino Ermodoro su cui concordano sia il suo sostenitore Eraclito sia gli Efesi: è cioè un parametro trasversale alle diverse posizioni di parte. Che poi Ermodoro sia esiliato proprio per 'eccesso di utilità', non è che un'applicazione estrema del principio di eguaglianza: un eccesso di utilità prestata (al pari di un eccesso di virtù mostrata: cfr. sopra p. 376, nota 16) corrisponde infatti a una lesione indiretta della condizione di eguaglianza.

In epoca classica, la connotazione di 'utile' diverrà, per il cittadino, una sorta di qualifica sociale², e l'espressione «si mostrò utile» (*chrésimon heaytón paréscheto*) una formula a largo impiego pubblico, frequentemente usata nelle iscrizioni (la fonte forse più ufficiale) e nell'oratoria. Demostene così confronta il proprio comportamento con quello dell'avversario:

Rispetto alle cose di cui sto parlando [...] sono stato miglior cittadino di te, in quanto mi sono offerto per quello che pareva utile [*symphérein*] a tutti, senza esitare davanti ad alcun pericolo personale [...] mentre tu, per queste stesse cose, non ti sei mostrato utile in nulla [*chrésimon oudén saytón parésches*]: è stato riconosciuto, alla prova, che ti eri comportato come l'uomo più ignobile e più avverso alla città (*Sulla corona* 118, 197).

'Mostrarsi utili' ricapitola insomma l'essere attivi in favore della comunità, l'asseccarne i meccanismi di funzionamento sia nei rapporti fra privati, sia fra singolo e comunità, in contesti e situazioni d'emergenza o quotidiane. Al pari della Giustizia, l'Utilità esprime il valore della *partecipazione*³.

Come per la partecipazione civica, anche per il 'mostrarsi utile' troviamo una serie di riflessioni che ne sottopongono a critica gli aspetti

babilmente pensando alla legislazione di Ermodoro contro il lusso (si ricordi il «lusso inutile» biasimato da Senofane; p. 541, nota 5). L'attributo *onéistos* viene variamente interpretato, ricorrendo spesso ai generici 'capace', 'valido', ecc. (per esempio DK, I, p. 178); ma cfr., nel senso di 'utile', Bollack-Wismann, 1972, pp. 332-34. Schottlaender (1965, p. 26) segnala in esso, più specificamente, «un pregnante senso economico e insieme morale-politico», derivandone anche inferenze verso un democrazia eracleo (non poggiante tuttavia su *onéistos*, che, come il passo dimostra, è trasversale alle diverse classi sociali, - proprio come il senofaneo *chrestós*, usato onorificamente sia da oligarchi sia da democratici).

² Cfr., per esempio, Tucideide, 7.64.2, 8.65.3, 8.86.4; Euripide, *If. Aul.* 348; Platone, *Apologia* 24e, *Menone* 98c; Aristotele, *Pol.* 1281b36; Senofonte, *Memorabilia* 2.1.28, 3.6.3; ecc. Le numerose attestazioni del tema in Aristofane ne confermano la diffusione: *Acamnesi* 595; *Pace* 910-11; *Thesmophoriazousae* 832; *Vespe* 1077-78; *Rane* 1427-28; *Ecclesiazousae* 574-76, e soprattutto *Pluto* 900-1, in cui a proclamarsi *chrestós* è il sicofante, denunziatore professionista, il quale dichiara di non svolgere alcuna *techné* (903-5), e di essere totalmente impegnato a 'beneficare' e 'soccorrere' (*eyergetém... boethéin*) la polis (911-15). Colgo l'occasione per segnalare, in *eyergeria* - e relativa famiglia di termini - un'altra voce importante del 'lessico dell'Utilità'. La nozione di *eyergetés* (= benefattore) si applica sia a divinità donatrici e a fondatori di civiltà e di poleis, sia alla più immediata sfera politica (chi ha operato in favore di interessi riconosciuti come collettivi). Sul punto cfr. Skard, 1932, *passim*, e pp. 37 sgg., per i collegamenti tra *eyergeria* e *ophéleia*.

³ «Quale sarà l'utilità [*ophéleia*] di uno che rimane fuori della porta?», si chiede Edipo, prevedendo che gli verrà concesso di soggiornare accanto, ma non entro Tebe (Sofocle, *Edipo a Colono* 401). Altri esempi significativi in Euripide, *If. Aul.* 348; *Reso* 624-26 (utilità connessa all'adempiimento della divisione del lavoro).

formali, e suggeriscono una verifica, sul piano sostanziale, dell'utilità arrecata. Come Teognide (dimenticando la propria esortazione a 'fare il polipo') pretendeva che la virtù societaria dei cittadini venisse sottoposta a prova, la platonica *Apologia* di Socrate (per scegliere uno degli esempi più vistosi) suggerisce una modalità di mostrarsi utile, e anzi, di essere utili alla polis, profondamente dissonante rispetto alla nozione ufficiale di utilità, costruita su criteri prevalentemente formali di valutazione degli impegni e delle benemerienze dei cittadini. Il Socrate platonico insiste infatti sulla necessità di una verifica 'sostanziale' di tale utilità, - che prenda in considerazione, fra l'altro, gli interessi reali e profondi del suo destinatario. È una posizione strettamente affine a quella assunta dal filosofo sulla *politiké téchne*, che deve appoggiarsi non già su professioni formali di valore, bensì su parametri di competenza tecnica come quelli cui si attengono le *technai*. In queste parole di Socrate (tratte dal *Gorgia*) si ripresenta per l'ennesima volta la faccia 'politica' dell'utilità:

Credo di aver posto mano, insieme con pochi Ateniesi (per non dire di essere il solo) sulla vera *politiké téchne*, e di essere il solo, oggi, a fare la politica. Ecco perché io, dicendo ogni volta le cose che dico non per riuscire gradito [*pros chárim*], ma per il bene, e non per il piacere, e non volendo fare quel che tu mi consigli, in tribunale resterò senza parola⁴.

Socrate sta rifiutando di 'piacere ai cittadini'; sa che perciò potrà essere incapace di difendersi in un Giudizio di utilità:

non avrei da ricordare piaceri fatti loro, quei piaceri che essi credono benefici e utilità [*eyergerias kái ophélias nomízousin*] (522b).

«Che essi credono benefici e utilità»: anche per effetto di *nomízein* (cfr. sopra, p. 300, nota 3), la nozione di utilità rivela chiaramente il suo volto 'ufficiale', la natura di valore societario in cui il cittadino deve credere, e che deve professare, indipendentemente da adesioni profonde e verifiche sostanziali. Ma la posizione del Socrate platonico è qui altrettanto ingenua, politicamente, di quella di Teognide: come l'identità politica può sopravvivere, e svolgere le sue funzioni, *solo se non* sottoposta a prove sostanziali, anche l'adesione al principio di Utilità non avrebbe senso, e sarebbe anzi societariamente distruttiva, se sottoposta a verifica.

5. L'utilità degli atleti: Senofane 2 D.

Assai significativa della sua polemica sull'utilità l'elegia 2 Diehl (= DK 21B2) in cui Senofane denuncia la sproporzione fra le remunerazioni sociali assegnate agli atleti, che esibiscono la propria forza fisica

⁴ *Gorgia* 521d. Callicle l'aveva invitato a comportarsi *hos diakónésonta*, «a guisa di servitore», verso i cittadini, il che per Socrate equivaleva a *kolakéyonta*, «adulatore» (*Gorgia* 521ab).

(*rhóme*), e quelle riconosciute invece alla *techné* poetica (*sophíe*). Enumerate le diverse specialità agonistiche, e le loro ricompense (vv. 1-9), Senofane, sempre in riferimento all'atleta, così prosegue (vv. 10-22):

se poi vincessi con i cavalli, otterrebbe tutto questo senza esserne degno come sono io. Meglio della forza, infatti, di uomini e di cavalli, è la nostra *sophíe*; questo invece è uso del tutto arbitrario, e non è giusto [*dikaion*] anteporre la forza alla buona *sophíe*. Difatti, che ci sia fra la gente uno buono nel pugilato, o nel pentatlo, o nella lotta, o nella velocità dei piedi, che è la più celebrata fra le prove di forza che gli uomini compiono negli agoni, non per questo la polis sarebbe meglio quanto al buon ordine [*eynomíei*]. Una gioia ben piccola verrebbe da ciò alla polis, - che uno vinca gareggiando sulle rive del Pisa: non è questo infatti che impingua le casse della polis.

Pur mancando emergenze del lessico dell'utilità, la riflessione è chiaramente ispirata a questa tematica. La conclusione cui Senofane arriva è che la «buona *sophíe*» è più utile alla polis che non la forza degli atleti.

Si è voluto vedere, in questa posizione, una polemica anti-aristocratica, essendo assai spesso aristocratico l'ambiente di estrazione, o di riferimento, dell'atletismo¹. Io credo che, qui e altrove, la posizione di Senofane possa apparire anti-aristocratica solo perché l'esperienza aristocratica attinge a elementi arcaici, e Senofane prende posizione contro ogni esperienza di questo tipo, - a cominciare dall'esperienza delle *technai* nelle sue modalità più risalenti.

L'obiettivo vero di Senofane mi sembra qui il rifacimento della graduatoria di *technai* socialmente ammesse, limitatamente al segmento che si riferisce alle *technai* degli atleti: le stesse che, pochi decenni dopo, Pindaro, nella sua tarda e ispirata difesa, assimilerà alla *sophíe* poetica, insistendo sulla loro innatezza, e sulla natura di dono divino². Contro questa arcaica nozione di *techné*, e contro le modalità di fruizione corrispondenti, Senofane prende posizione in nome di un giudizio di utilità. Il criterio suggerito è l'*eynomíe*, vale a dire, il buon ordine nella polis³: non

¹ Cfr. sul punto (ma con risposta negativa) Giannini, 1982, pp. 57, nota 2 e 62-63, nota 28, e la letteratura ivi richiamata.

² Una conferma che il carne di Senofane può essere letto come critica di *technai* arcaiche si ricava proprio dal frammento dell'*Autolico* di Euripide con cui, fin dall'antichità (Ateneo, *Deipnosophistae* 413C-F = 282 Nauck²), esso viene associato. Lo spunto della 'voce' degli atleti si sviluppa, nel frammento euripideo, in una critica durissima al *génos* degli atleti, e alle loro *technai*, che riecheggia motivi lungamente analizzati in questo libro: la loro incapacità ad apprendere nuovi modelli di vita (vv. 3-4); la loro tendenza a modalità ascrittive (vv. 5-6); la loro rigidità (vv. 7-9); la loro dubbia capacità in battaglia (vv. 19-21). Ad essi Euripide contrappone, come degno di onore, il tipo di uomo «temperante e giusto» (v. 25). Analoga contrapposizione fra *technai* degli atleti e *technai* degli *scriptores* «che arrecano utilità infinite per sempre a tutti gli uomini» si legge, ad oltre mezzo millennio di distanza, in Vitruvio (*De arch.* 9, *Praef.*), e sempre sulla base del criterio di utilità.

³ Quanto al secondo elemento indicato (il beneficio, o meno, per le casse dello stato), esso non mi sembra un requisito di utilità, bensì un ironico richiamo al costo ingente, per l'erario, delle ricompense erogate agli atleti vittoriosi. Del resto, neppure la «buona *sophíe*» di Senofane impingua l'erario.

poteva essere sfuggito a Senofane, nelle sue incessanti peregrinazioni per tutta la Grecia, che la vittoria negli agoni di un concittadino, e la conseguente «gioia per la città», pur traducendosi in una momentanea coesione, non era produttiva di una condizione, strutturale e permanente, di 'buon ordine' per la città.

Va aggiunto, finalmente, che non tutta la sapienza poetica è utile alla polis, ma solo la «buona sapienza»⁴. Questa precisazione di Senofane richiama immediatamente la sua nota polemica contro Omero e Esiodo, e contro le «invenzioni degli antichi», di cui si è vista una testimonianza nel testo. Senofane prende posizione contro questi poeti secondo criteri singolarmente analoghi a quelli che ispireranno il bando dei poeti dalla polis promosso da Platone (cap. XII, § 1); viceversa, indica se stesso come 'poeta utile', e non avrebbe certamente sentito come estraneo a sé il ritratto che Plutarco farà del poeta Taleta, prediletto del legislatore Licurgo⁵.

6. Il Malato, una *techné* inutile.

Ho segnalato nel testo (cap. XII, § 3) le implicazioni anti-ascrittive della polemica platonica contro la medicina che «educa le malattie», - e la connessa distinzione fra due tipi di malati. Riporto l'inizio del passo citato:

Ora, non possiamo affermare che, conscio di questo, Asclepio rivelò la medicina per coloro che, per natura e per regime di vita, hanno corpi sani, ma portano in sé una malattia *ben delimitata* [*apokekriménon*] (Rep. 407cd).

La voce *apokekriménon* è stata intesa dai traduttori come «limitata a una parte del corpo», come se la contrapposizione platonica fosse tra

⁴ «Il "nostra" del v. 12, che corrisponde all'"io" del verso precedente, è da intendere riferito a Senofane stesso, il quale parla pertanto a nome strettamente personale e non della intera categoria dei poeti» (Giannini, 1982, p. 61). Si tratta cioè di un rifiuto di criteri ascrittivi da parte di Senofane, anch'esso consonante al quadro.

⁵ «Persuase con le buone maniere e l'amicizia a recarsi a Sparta Taleta, uno degli uomini colà considerati sapienti e uomini politici [*politikón*]. Taleta passava per poeta lirico, e faceva di questa *techné* la sua veste, ma in realtà realizzava quel che realizzano i più potenti legislatori; le sue odi costituivano altrettanti inviti all'ubbidienza e alla concordia, e i loro toni e i loro ritmi possedevano un tale ordine e una tale tranquillità che coloro che li ascoltavano, senza accorgersene, raddolcivano i loro costumi e si disponevano a una vita comune di ricerca del bene, dipartendosi dall'allora consueta reciproca malevolenza» (Plutarco, *Licurgo* 4.1-2). Per arricchire il quadro della polemica senofanea, si veda finalmente la critica rivolta dal poeta ai suoi concittadini, per il loro tenore di vita: «Avendo appreso dai Lidi un inutile [*anopheléas*] fasto, | finché furono liberi dall'odiosa tirannide | andavano all'assemblea indossando mantelli tutti tinti di porpora, | in genere non meno di mille, | pettoruti, facendo pompa delle chiome ben assetate | e impregnati di profumo di raffinate esenze» (DK 21B3 = 3 Diehl; troviamo qui la prima attestazione di *anophelés*: Marinone, 1972, s.v.). L'interesse del passo consiste nella suggerita associazione fra stile di vita «inutile» e diminuita tensione politica, che si sarebbe tradotta in minore vigilanza contro i rischi della tirannide.

chi lamenta una malattia specifica a un dato organo, e chi ne lamenta una estesa. La traduzione qui suggerita, recuperando il valore cognitivo di *apokerino*, taglia in modo diverso l'universo dei malati. Non è infatti determinante il numero di parti del corpo colpite, ma l'esatta 'circoscrittività' della malattia. L'unica tutelabile nella polis, secondo Platone, è quella «ben delimitata», che non fa parte della natura del corpo, ma si instaura occasionalmente in un corpo per il resto sano, e può quindi esserne cacciata. Con ciò, egli prende posizione contro la malattia che è innaturata al corpo, che lo caratterizza «internamente e completamente», e che, per queste sue pervasive caratteristiche, accompagna chi ne è affetto per tutta la vita, connotandone in modo definitivo l'identità e l'auto-presentazione. Platone sta cioè prendendo posizione contro la malattia come Specializzazione caratterizzante, *dynamis* o *techné* che sia.

Solone, si ricorderà, aveva indulgentemente elencato il Malato (insieme col Brutto, il Senza-mezzi, ecc.) fra i portatori di speranze leggere; Platone respinge invece questa condizione individuale (*nosotrophía*, la chiama anche: 'allevamento di malattie'; *Rep.* 407b1) al di fuori della polis, in nome dell'Utilità:

... Asclepio non insegnò ai figli questo aspetto della medicina, non perché lo ignorasse o ne fosse inesperto, ma perché sapeva che tutti coloro che sono retti da buone leggi hanno ciascuno un compito determinato nell'ambito della polis, che è necessario eseguire, e a nessuno è concesso il lusso di languire come oggetto di cure per l'intera vita (406c; vedi anche 408b).

Evidenti le implicazioni politiche di questa posizione; non a caso l'interlocutore di Socrate osserva ironicamente: «*politikón légeis Asklépiōn*, un politico è secondo te Asclepio» (407e). Come si vede, il principio di utilità non opera solo come criterio di modernizzazione dei valori societari, ma connota anche, normativamente, il confine fra Società e esperienze pre- o extra-Societarie. La distribuzione platonica del malato in due tipi, a diversa accettabilità societaria, contribuisce significativamente alla costruzione della figura 'etica' che sarà poi denominata Malato immaginario: tematica che, alla luce del presente modello, assume anch'essa connotazioni diverse da quelle tradizionalmente recepite.

7. L'utilità nei racconti delle origini.

Fitto di richiami all'utilità è il più volte citato racconto di Diodoro. Anzitutto, nell'associarsi per paura degli animali, gli uomini sono «ammaestrati dall'utilità» (*hypó tou symphérontos*: 1.8.2; che persino la Società nasca sulla spinta dell'utilità è ripetuto da molti autori: per esempio Cicerone, *Pro Sestio* 91; Porfirio, *De abst.* 1.7.2-3, 4; 1.9.1, 3; ecc.). Ma, pur consociati,

quei primi uomini vivevano in mezzo ai disagi, perché nulla si era ancora trovato di quanto è utile [*chrestímon*] alla vita [...] Conosciuto poi il fuoco, e le

altre cose utili [*chrestímon*], poco dopo si trovarono anche le *technai* e tutte le altre cose idonee ad arrecare utilità alla vita comune [*ton koinón bíon ophéleasāi*] (1.8.5-8)¹.

Anche le origini della religione venivano ricondotte a questo principio. Secondo il filosofo sofista Prodicò (v secolo),

il sole, la luna, i fiumi, le fonti, e in genere tutte le cose che arrecano utilità [*ophelountia*] alla nostra vita, gli antichi le ritennero divinità per l'utilità [*ophéleian*] che ne deriva².

Eguali attestazioni per l'origine del linguaggio, da Lucrezio («... l'utilità espresse i nomi delle cose», *Rer. Nat.* 5.1029) a Varrone: «per ragioni di utilità le parole vennero imposte alle cose, affinché le esprimessero» (*Ling. lat.* 8.27).

Vitruvio vede nella scoperta casuale del fuoco, o meglio, nell'ammassarsi degli uomini attorno al fuoco, l'origine della Società. Vinto il primo terrore di questi repentini incendi (*re quieta*), gli uomini primitivi mostrano di avere chiaro il principio di utilità:

avvicinandosi un po', e avendo notato che vi era un grande beneficio [*commoditatem*] per il tepore del fuoco, aggiungendo legna, e conservando il fuoco, conducevano altri, e a forza di segni indicavano le utilità che ne traevano (*De arch.* 2.1.1)

Per concludere con esempi meno noti, ecco come un antico autore spiega la privazione del fuoco imposta da Zeus ai mortali: «sottrasse ai mortali il fuoco [...] affinché l'uso della carne, non potendola cuocere, non sembrasse utile agli uomini»³. Evidenti i risvolti culturali del passo: dal punto di vista nutritivo, infatti, la carne è utile anche cruda; ma la cottura (= il passaggio dal 'crudo' al 'cotto') la inserisce in un contesto Societario nel quale soltanto, come si è visto, la nozione di utilità si dispiega compiutamente. Già il cap. 3 dell'ippocratico *Antica medicina* aveva raffigurato la miserevole sorte degli uomini primitivi, costretti a mangiare carne cruda, e quindi preda di dolori, malattie e morte, - quadro temperato subito dopo dalla constatazione che, a differenza dell'uomo moderno, essi erano abituati a tale vitto.

¹ Se la tematica dell'utilità è fortemente presente nelle fonti ultime cui attinge Diodoro (Democrito, Sofistica, Epicuro), con essa tuttavia questo autore consente anche personalmente, come provano le numerose considerazioni di utilità presenti nella sua opera, sempre in contesti 'delle origini'. Cfr., per esempio, 1.14.1 (passaggio da alimentazione carnea-cannibalistica ad alimentazione vegetariana; qui si avrebbe coincidenza di 'piacere' e 'utilità'); 1.13.3 (utilità della scoperta del fuoco); 1.90.1 (è l'utilità che ammaestra i più deboli, spingendoli ad associarsi in vita comune). Cfr. anche p. 492, nota 1.

² La testimonianza è di Sesto Empirico, *Adv. math.* 9.18, raccolta, con altre testimonianze dello stesso tenore, in DK 84B5. Sugli Egizi che «ritennero dei quelli degli animali che sono utili, *éychresta*», cfr. Diogene Laerzio, 1.11, riferito a Eateo (= DK 73B6). Ma era ritenuta 'utile' anche la paura ispirata dalla religione: cfr. Isocrate, *Busiride* 24-25.

³ «*Jupiter mortalibus eripuit ignem... neve carnis usus utilis hominibus videretur cum coqui non posset*» (Igino, *Astronomicon* 2.15; vedi anche *Mythographus Vaticanus* 2.64; il *mortalibus eripuit ignem* è assonante rispetto al *detulit in terram mortalibus ignem* lucreziano, 5.1092, che illustra l'avvento del fuoco). Il tema dell'utilità della carne è tuttavia assai vivo nella cultura antica, da Platone, che più volte se ne occupa (*Rep.* 338cd), all'evangelista Giovanni («È lo spirito che vivifica, la carne non è utile»: 6.63).

Infine, il poeta romano Ovidio, ricordando il passaggio dalla primitiva economia di raccolta alla coltivazione (siamo cioè sempre in campo di progresso delle origini), celebra l'avvento di tale attività, in cui Cere coopera con la Terra (*Fasti* 1.675-76; cfr. anche 4.402):

... per mezzo loro l'antica esperienza venne emendata,
e la ghianda delle querce *fu vinta* da un cibo piú utile

dove l'*emendata* e il *victa est utiliore cibo* esprimono assai bene la tensione antagonistica fra un ordine arcaico e uno piú recente, - ancora una volta, in nome dell'utilità.

Opere citate

Alcune tra le pubblicazioni periodiche maggiormente citate sono ricordate con la sigla internazionale:

AJPh	American Journal of Philology
CPh	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
JHS	Journal of Hellenic Studies
MH.	Museum Helveticum
PP	La Parola del Passato
QS	Quaderni di storia
QUCC	Quaderni urbinati di cultura classica
REG	Revue des études grecques
RFIC	Rivista di filologia e istruzione classica
RhM	Rheinisches Museum für Philologie
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association

- Adkins, A. W. H.
1973 ἀρετή, τέχνη, *Democracy and Sophists: «Protagoras»* 316b-328d, in «JHS», XCIII, pp. 3-12.
- Allen, A. W.
1949 *Solon's Prayer to the Muses*, in «TAPhA», LXXX, pp. 50-65.
- Asheri, D.
1966 *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Torino.
- Aubenque, P.
1963 *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris.
- Aymard, A.
1943 *Hierarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque*, in «Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation», XI, pp. 124-46.
- Bader, F.
1965 *Les composés grecs du type de demiourgos*, Klincksieck, Paris.
- Barrett, W. S.
1964 *Euripides Hippolytos*, Clarendon Press, Oxford.
- Benardete, S.
1975 *A Reading of Sophocles «Antigone»*, in «Interpretation - A Journal of Political Philosophy», IV, pp. 148-96; V, pp. 1-55, 148-84.
- Benveniste, E.
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris, 2 voll.
- Bethe, E.
1894 *Amphiaraios*, in *RE*, I/2, cc. 1886-93.
- Bianchi, U.
1953 *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ - Destino, uomini e divinità nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Signorelli, Roma.
1976 *Prometeo, Orfeo, Adamo - Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- Blümner, H.
1874-75 [1912] - 1887 *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, Teubner, Leipzig, 4 voll.

- Boegehold, A. L.
1982 *A Dissent at Athens ca 424-421 B.C.*, in «GRBS», XXIII, pp. 147-56.
- Bollack, J. e Wismann, H.
1972 *Héraclite ou la séparation*, Éditions de Minuit, Paris.
- Bona, G.
1959 *Il «NOOΣ» e i «NOOI» nell'Odissea*, (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, XI/1), Torino.
1966 *Studi sull'Odissea*, Giappichelli, Torino.
1971 *ὄφις e ἄφις nel primo stasimo dell'«Antigone»*, in «RFIC», XCIX, pp. 129-48.
- Bonanno, M. G.
1973 *Osservazioni sul tema della «giusta» reciprocità amorosa da Saffo ai comici*, in «QUCC», n. 16, pp. 110-20.
- Bonitz, H.
1870 *Index Aristotelicus*, Königl. Preuss. Akad. Wiss., Berlin.
- Bonnard, P.
1963 *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel.
- Borecký, B.
1965 *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek. The Use and the Meaning of λαγχάνω, δατέομαι, and the Origin of ἴσον ἔχειν, ἴσον νέμειν, and Related Idioms* (Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica Monographica, 10), Praha.
- Bornkamm, G.
1957² *Jesus von Nazareth*, Kohlhammer, Stuttgart (trad. it. *Gesù di Nazaret*, Claudiana, Torino 1968, da cui cito).
- Bottin, L.
1979 *Onore e privilegio nella società omerica*, in «QS», n. 10, pp. 71-99.
- Bowra, C. M.
1961 *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonide*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, La Nuova Italia, Firenze 1973, da cui cito).
- Bozzi, A.
1982 *Note di lessicografia ippocratica – Il trattato sulle arie, le acque, i luoghi*, Ateneo, Roma.
- Bradshaw, A. T. von S.
1962 *The Watchman Scenes in the «Antigone»*, in «CQ», XII, pp. 200-11.
- Brandt, R.
1974 *Untersuchungen zur politischen Philosophie des Aristoteles*, in «Hermes», CII, pp. 191-200.
- Brandwood, L.
1976 *A Word Index to Plato*, W. S. Maney & Son, Leeds.
- Braun, E.
1965 *Das dritte Buch der aristotelischen «Politik» – Interpretation*, Österreichische Akademie der Wissenschaften (philos.-hist. Kl., 247.Bd., 4 Abh.), Wien.

- Brelich, A.
1958 *Gli eroi greci – Un problema storico-religioso*, Ateneo, Roma.
- Bremer, D.
1976 *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung – Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- Bringmann, K.
1965 *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Brisson, L.
1975 *Le mythe de Protagoras – Essai d'analyse structurale*, in «QUCC», n. 20, pp. 7-37.
- Brown, P.
1971 *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in «Journal of Roman Studies», LXI, pp. 80-101.
- Bruns, I.
1896 *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Hertz, Berlin.
- Bultmann, R.
1936 *Polis und Hades in der Antigone des Sophokles*, in aa.vv., *Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag*, pp. 78-89 (poi in Bultmann, R., *Glauben und Verstehen*, Mohr, Tübingen 1952, Bd. II, pp. 20-31).
- Burford, A.
1972 *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Thames and Hudson, London.
- Burkert, W.
1962 *Weisheit und Wissenschaft – Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Hans Carl, Nürnberg.
1972 *Homo necans – Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, W. de Gruyter, Berlin - New York (trad. it. *Homo necans – Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981, da cui cito).
1977 *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Buxton, R. G. A.
1980 *Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth*, in «JHS», C, pp. 22-37.
- Calabi, F.
1979 *«Despotes» e «technites». Definizioni essenziali e definizioni funzionali nella «Politica» di Aristotele*, in «QS», n. 9, pp. 109-34.
- Calder, W. M. III
1968 *Sophokles' Political Tragedy, «Antigone»*, in «GRBS», IX, pp. 389-407.
- Camassa, G.
1982 *Il simbolismo del terzo occhio e la cecità dell'indovino greco*, in «QS», n. 16, pp. 249-75.

- Cambiano, G.
1971 *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino.
- Cancrini, A.
1970 *Syneidesis. Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica*, Ateneo, Roma.
- Cantarella, R.
1967 *L'incivilimento umano dal «Prometeo» all'«Antigone»*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei (Cl. Scienze mor., stor. e filol.)*, xxii, pp. 153-74 (rist. in *Scritti minori sul teatro greco*, Paideia, Brescia 1970, pp. 267-93, da cui cito).
- Capizzi, A.
1979 *Eraclito e la sua leggenda - Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- Carrière, J.
1962 *Théognis, Poèmes élégiaques*, Les Belles Lettres, Paris.
- Casson, L.
1964 *Odysseus' Boat (Od., V, 244-257)*, in «AJPH», LXXXV, pp. 61-64.
- Cerri, G.
1969 *ἴσος δαίμωνος come equivalente di ἰσονομία nella silloge teognidea*, in «QUCC», n. 8, pp. 97-104.
1975 *Il linguaggio politico nel «Prometeo» di Eschilo - Saggio di semantica*, Ateneo, Roma.
- Chambry, E.
1925 *Aesopi Fabulae*, Les Belles Lettres, Paris, 2 voll.
- Chantraine, P.
1956a *Trois noms grecs de l'artisan*, in *Mélanges Diès, Vrin*, Paris, pp. 41-47.
1956b *Études sur le vocabulaire grec*, Klincksieck, Paris.
- Chirassi-Colombo, I.
1975 *Morfologia di Zeus*, in «PP», xxx, pp. 249-77.
- Citti, V.
1978 *Tragedia e lotta di classe in Grecia*, Liguori, Napoli.
- Classen, C. J.
1960 *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Akademie Verlag, Berlin.
- Claus, D. B.
1977 *Defining Moral Terms in «Works and Days»*, in «ΤΑΦΗΑ», cvii, pp. 73-84.
- Cole, T.
1967 *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (American Philological Association, Monograph 25), Ann Arbor.
- Combella, F. M.
1982 *Two Blameless Homeric Characters*, in «AJPH», ciii, pp. 361-72.
- Conacher, D. J.
1977 *Prometheus as Founder of the Arts*, in «GRBS», xviii, pp. 189-206.
- David, E.
1984 *Solon, Neutrality, and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens*, in «MH», xli, pp. 129-38.

- De Fidio, P.
1969-70 *Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico*, in *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, II, pp. 1-71.
1971 *Il demiurgo e il ruolo delle «technai» in Platone*, in «PP», xxvi, pp. 233-63.
- Defradas, J.
1962 *Le banquet de Xénophane*, in «REG», lxxv, pp. 344-65.
- Deichgräber, K.
1933 *Die ärztliche Standesehtik des hippokratischen Eides*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, III, pp. 79-99 (29-49) (rist. in Flashar, H., a cura di, *Antike Medizin*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, pp. 94-120, da cui cito).
- Delatte, A.
1915 *Études sur la littérature pythagoricienne*, Champion, Paris.
- Delcourt, M.
1957 *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Les Belles Lettres, Paris (rist. 1982, con un saggio introduttivo di A. Green).
- Des Places, É.
1964 *Syngeneia - La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère a la Patristique*, Klincksieck, Paris.
- Detienne, M.
1967 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris.
1972 *Les Jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris (trad. it. *I Giardini di Adone*, Einaudi, Torino 1975, da cui cito).
1979a *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in Detienne e Vernant, 1979, pp. 7-35.
1979b *Violentes «eugénies». En pleins Thesmophories: des femmes couvertes de sang*, in Detienne e Vernant, 1979, pp. 183-213.
- Detienne, M. e Svenbro, J.
1979 *Les loups au festin ou la Cité impossible*, in Detienne e Vernant, 1979, pp. 215-37.
- Detienne, M. e Vernant, J.-P.
1974 *Les ruses de l'intelligence - La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris (trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Bari 1977, da cui cito).
1979 *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- Diano, C. e Serra, G.
1980 *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Mondadori, Milano.
- Di Benedetto, V.
1971 *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Torino.
- Dickermann, S. O.
1909 *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis et structura animalium et hominis petitis* (Diss. Halle), Wischan & Burkhardt, Halle.
- Dihle, A.
1962 *Die Goldene Regel - Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

- Diller, H.
1956 *Der vorphilosophischer Gebrauch von ΚΟΣΜΟΣ und ΚΟΣΜΕΙΝ*, in *Festschrift Bruno Snell*, Beck, München, pp. 47-60.
1959 *Die innere Zusammenhang der hippokratischen Schrift De victu*, in «Hermes», LXXXVII, pp. 39-56.
- Dirlmeier, F.
1964³ *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- DK = Diels, H. e Kranz, W.
1956⁸ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 3 voll.
- Dodds, E. R.
1973 *The Ancient Concept of Progress*, in *The Ancient Concept of Progress and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford, pp. 1-25.
- Donlan, W.
1970 *Changes and Shifts in the Meaning of Demos in the Literature of the Archaic Period*, in «PP», XXV, pp. 381-95.
- Döring, K.
1981 *Die politische Theorie des Protagoras*, in Kerferd, G. B. (a cura di), *The Sophists and their Legacy*, Steiner, Wiesbaden, pp. 109-15.
- Durand, J.-L.
1979 *Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger*, in Detienne e Vernant, 1979, pp. 133-65.
- Durkheim, É.
1893 *De la division du travail social*, Alcan, Paris (trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1962).
- Ebeling, H.
1885 *Lexicon homericum*, Teubner, Stuttgart, 2 voll.
- Eckhart, L.
1957 *Prometheus*, in RE, XXIII, cc. 702-30.
- Eckstein, F.
1974 *Handwerk. Teil 1 - Die Aussagen des frühgriechischen Epos* (Archaeologia Homerica, Bd. II, L) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Edelstein, L.
1943 *The Hippocratic Oath: Text, Translation and Interpretation*, in «Supplements to the Bulletin of the History of Medicine», n. 1 (ora in Edelstein, 1967, pp. 3-63, da cui cito).
1967 *Ancient Medicine*, John Hopkins, Baltimore.
- Edmonds, J. M.
1957-61 *The Fragments of Attic Comedy*, Brill, Leiden, vol. I, 1957; vol. II, 1959; voll. III A e B, 1961.
- Ehrenberg, V.
1927 *Losung*, in RE, XIII/2, cc. 1451-504.
1940 *Isonomia*, in RE, Suppl. VII, cc. 293-301.
1950 *Origins of Democracy*, in «Historia», I, pp. 515-48.

- Ehrenberg, V.
1956 *Das Harmodioslied*, in «Wiener Studien», LXXIX (Festschrift für Albin Lesky), pp. 57-69.
- Eisenberger, H.
1973 *Studien zur Odyssee*, Steiner, Wiesbaden.
- Eitrem, S.
1922 *Kyklopen*, in RE, XI/2, cc. 2328-47.
1938 *Phaiaken*, in RE, XIX/2, cc. 1518-33.
- Else, G. F.
1949 *God and Gods in Early Greek Thought*, in «TAPHA», LXXX, pp. 21-36.
1958 *Imitation in the Fifth Century*, in «CPH», LIII, pp. 73-90.
- Erffa, C. E. von
1937 *ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Dieterich, Leipzig.
- Escher, L.
1907 *Epimetheus*, in RE, vol. VI/1, cc. 181-82.
- Fahr, W.
1969 *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ - Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Olms, Hildesheim.
- Falivene, M. R.
1981 *Il codice di δίκη nella poesia alessandrina (alcuni epigrammi della Antologia palatina, Callimaco, Teocrito, Filodemo, il Fragmentum Grenfellianum)*, in «QUCC», nuova serie, n. 8, pp. 87-104.
- Farrington, B.
1946 *Science and Politics in the Ancient World*, Allen & Unwin, London (trad. it. *Scienza e politica nel mondo antico*, Feltrinelli, Milano 1960, da cui cito).
- Ferrari, G. A.
1977 *L'officina di Aristotele: natura e tecnica nel II libro della «Fisica»*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXII, pp. 144-73.
- Fink, G.
1958 *Pandora und Epimetheus - Mythologische Studien*, Diss. Philos. Fak. Friedr.-Alex.-Univ. zu Erlangen.
- Finley, M. I.
1977² *The World of Odysseus*, Viking Press, New York (trad. it. *Il mondo di Odisseo*, Laterza, Bari 1978, da cui cito).
- Foerster, W.
1935 *ἐξουσία*, in Kittel, G. (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, vol. II, pp. 559-71 (trad. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1967, vol. III, cc. 630-65, da cui cito).
- Forti Messina, A.
1956 *ΔΗΜΟΣ in alcuni lirici*, in *ANTIDΩPON H. H. Paoli oblatum - Miscellanea Philologica* (Università di Genova, Istituto di Filologia classica), Varese, pp. 226-41.
- Fowden, G.
1982 *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in «JHS», CII, pp. 33-59.

- Fränkel, H.
1962² *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck, München.
- Frontisi-Ducroux, F.
1975 *Dédale - Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.
- Gagarin, M.
1973 «Dike» in the «Works and Days», in «CPH», LXVIII, pp. 81-94.
1974 «Dike» in *Archaic Greek Thought*, ivi, LXIX, pp. 186-97.
- Gallavotti, C.
1975 *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Mondadori, Milano.
- Gatz, B.
1967 *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Olms, Hildesheim.
- Gauthier, P.
1971 *Les évoi dans les textes athéniens de la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C.*, in «REG», LXXXIV, pp. 44-79.
- Gauthier, R. A. e Jolif, J. Y.
1970² *L'Éthique à Nichomaque - Introduction, traduction et commentaire*, Publications Universitaires, Louvain, e Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 4 voll.
- Gehring, A.
1891-95 *Index Homericus*, Teubner, Leipzig.
- Gentili, B.
1972 *Il «letto insaziato» di Medea e il tema dell'«adikia» a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella «Medea» di Euripide*, in «Studi classici e orientali», XXI, pp. 60-72.
1984 *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al v secolo*, Laterza, Bari.
- Gernet, L.
1948 *La notion mythique de la valeur en Grèce*, in «Journal de psychologie normale et pathologique», XLI, pp. 415-62 (rist. in Id., *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris 1968, pp. 93-137, da cui cito; trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano 1983).
1983 *La préhistoire d'une vertu morale: la «tempérance» chez les Grecs*, in Id., *Les Grecs sans miracle* (a cura di R. Di Donato), Maspero, Paris, pp. 48-57.
- Giacomelli, A.
1980 *The Justice of Aphrodite in Sappho Fr. 1*, in «TAPHA», CX, pp. 135-42.
- Giannini, P.
1982 *Senofane fr. 2 Gentili-Prato e la funzione dell'intellettuale nella Grecia arcaica*, in «QUCC», nuova serie, n. 10, pp. 57-69.
- Gianotti, G. F.
1975 *Per una poetica pindarica*, Paravia, Torino.
- Gigante, M.
1969 *Il ritorno del medico straniero*, in «PP», XXIV, pp. 302-7.

- Gigon, O.
1946 *Studien zu Platons Protagoras*, in aa.vv., *Phyllobolia für P. v. d. Mühl zum 60. Geburtstag*, B. Schwabe & Co., Basel, pp. 91-152.
- Gildersleeve, B. L.
1890² *Pindar, The Olympian and Pythian Odes*, Macmillan, London.
- Gladigow, B.
1965 *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Olms, Hildesheim.
- Glenn, J.
1971 *The Polyphemus Folktales and Homer's Kyklôpeia*, in «TAPHA», CII, pp. 133-81.
- Gomme, A. W.
1945-81 *A Historical Commentary on Thucydides*, Clarendon Press, Oxford, voll. I (1945), II e III (1956), IV (1970), V (1981) [voll. IV e V in coll. con A. Andrewes e K. J. Dover].
- Gomperz, H.
1912 *Sophistik und Rhetorik*, Teubner, Leipzig-Berlin.
- Goth, J.
1966 *Sophokles Antigone. Interpretationversuche und Strukturuntersuchungen*, Diss., Tübingen.
- Gould, E. P.
1948⁸ *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Mark*, Clark, Edinburgh.
- Gould, J.
1973 *Hiketeia*, in «JHS», XCIII, pp. 74-103.
- Gow, A. S. F.
1950 *Theocritus edited with a Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2 voll.
- Griffith, M.
1977 *The Authenticity of «Prometheus Bound»*, ivi.
- Grilli, A.
1953 *La posizione di Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà*, in Ist. Lombardo di Scienze e Lettere, *Rendiconti, Classe di Lett. e Sc. Mor. e Stor.*, LXXXVI, pp. 3-44.
1971 *I cani d'Atteone - Igino e il P. Med. Inv. 123 - La tradizione poetica*, in «PP», XXVI, pp. 354-67.
- Gruppe, O.
1906 *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, C. H. Beck, München, 2 voll.
- Guthrie, W. K. C.
1957 *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Methuen, London.
- Harig, G. e Kollesch, J.
1978 *Der hippokratische Eid*, in «Philologus», CXXII, pp. 157-76.
- Hasebroek, J.
1928 *Staat und Handel im alten Griechenland*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

- Hasebroek, J.
1931 *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte*, ivi.
- Hasler, F. S.
1959 *Untersuchungen zu Theognis (Zur Gruppenbildung im 1. Theognisbuch)*, P. G. Keller, Winterthur.
- Havelock, E. A.
1957 *The Liberal Temper in Greek Politics*, Cape, London.
1963 *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura - Da Omero a Platone*, Laterza, Bari 1973).
- Heinimann, F.
1961 *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, in «MH», XVIII, pp. 105-30 (ora in *Sophistik*, a cura di C. J. Classen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, pp. 127-69, da cui cito).
1965 *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Reinhardt, Basel.
- Herington, C. J.
1972 *The Older Scholia on the Prometheus Bound*, Brill, Leiden.
- Herter, H.
1966 *Das Königsritual der Atlantis*, in «RHM», CIX, pp. 236-59.
- Hirzel, R.
1907 *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig (rist. Olms, Hildesheim 1966).
- Hughes Fowler, B.
1984 *The Archaic Aesthetic*, in «AJPH», CV, pp. 119-49.
- Isnardi Parente, M.
1966 *Téchne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze.
- Jacoby, F.
1931 *Theognis*, in «Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften», Phil.-hist. Klasse, x, pp. 90-180.
- Jaeger, W.
1936² *Paideia - Die Formung des griechischen Menschen*, de Gruyter, Berlin-Leipzig (trad. it. *Paideia - La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze, vol. I, 1936; vol. II, 1954; vol. III, 1959; da cui cito).
- Jeanmaire, H.
1939 *Couroi et Courètes - Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothèque Universitaire, Lille.
- Joly, R.
1956 *Le Thème Philosophique des Genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Académie Royale de Belgique (*Mem.*, Cl. Lettres, seconda serie, LI/3), Bruxelles.
1967 *Hippocrate. Du régime*, Les Belles Lettres, Paris.
- Joos, P.
1955 *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ - Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, Keller, Winterthur.

- Jüthner, J. e Mehl, E.
1962 *Pygme (pugilatus)*, in *RE*, Suppl. IX, cc. 1306-52.
- Kahn, C. H.
1960 *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York.
1981 *The Origins of Social Contract Theory*, in Kerferd, G. B. (a cura di), *The Sophists and Their Legacy*, Steiner, Wiesbaden, pp. 92-108.
- Kalchreuter, H.
1911 *Die ΜΕΣΟΤΗΣ bei und vor Aristoteles* (Diss. Tübingen), Laupp, Tübingen.
- Kamerbeek, J. C.
1978 *The Plays of Sophocles, Part III, The Antigone*, E. J. Brill, Leiden.
- Kamptz, H. von
1982 *Homerische Personennamen - Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kannicht, R. e Snell, B.
1981 *Tragicorum graecorum fragmenta*, vol. 2: *Fragmenta adespota*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kells, J. H.
1963 *Problems of Interpretation in the «Antigone»*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», pp. 47-64.
- Kerferd, J. B.
1953 *Protagora's Doctrine of Justice and Virtue in the «Protagoras» of Plato*, in «JHS», LXXIII, pp. 42-45.
- Kern, O.
1922 *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Berlin.
- Kerschensteiner, J.
1962 *Kosmos - Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, C. H. Beck, München.
- Kirk, G. S.
1954 *Heraclitus - The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kitto, H. D. F.
1964² *Form and Meaning in Drama*, Methuen, London.
- Kleingünther, A.
1933 *ΠΡΟΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ - Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.
- Knox, A. D.
1966 *Herodas - The Mimes and Fragments*, with Notes by W. Headlam, Cambridge University Press, Cambridge.
- Knox, B.
1983 *Sophocles and the Polis*, in aa.vv., *Sophocle (Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XXIX)*, Vandoeuvres, Genève, pp. 1-27 (cfr. anche la *Discussion*, pp. 28-37).
- Knox, B. M. W.
1952 *The Hippolytus of Euripides*, in «Yale Classical Studies», XIII, pp. 3-31.

- Koller, H.
1954 *Die Mimesis in der Antike - Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Francke, Bern.
- Kraus, W.
1957 *Prometheus*, in RE, XXII, cc. 653-702.
- Kroll, J.
1936 *Theognisinterpretationen*, Dieterich, Leipzig.
- Kube, J.
1969 *Techne und Arete. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, de Gruyter, Berlin.
- Kudlien, F.
1986 *Überlegungen zu einer Sozialgeschichte des frühgriechischen Arztes und seines Berufs*, in «Hermes», CXIV, pp. 129-46.
- Kullmann, W.
1980 *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, in «Hermes», CVIII, pp. 419-43.
- Lämmli, F.
1962 *Vom Chaos zum Kosmos - Zur Geschichte einer Idee*, Reinhardt, Basel, 2 voll.
- Lana, I.
1950 *Le teorie egualitarie di Falea di Calcedone*, in «Rivista critica di storia della filosofia», v, pp. 265-76 (ora in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 215-30, da cui cito).
- Lanza, D.
1977 *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino.
- Laroche, E.
1949 *Histoire de la racine NEM-en grec ancien (νέμω, νέμεις, νόμος, νομίζω)*, Klincksieck, Paris.
- Lattimore, R.
1947 *The First Elegy of Solon*, in «AJPH», LXVIII, pp. 161-79.
- Legon, R. P.
1981 *Megara - The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Leutsch, E. L. e Schneidewin, F. G.
1839 *Corpus paroemiographorum graecorum*, Göttingen (rist. Olms, Hildesheim 1965).
- Lévêque, P. e Vidal-Naquet, P.
1964 *Klisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris.
- Levi, A.
1966 *Storia della Sofistica* (a cura di D. Pesce), Morano, Napoli.
- Lévi-Strauss, C.
1955 *The Structural Study of Myth*, in «Journal of American Folklore», LXXVIII, pp. 428-44 (ora in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 227-55, da cui cito).
- Litré, E.
1839-61 *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 10 voll.

- Lloyd, G. E. R.
1966 *Polarity and Analogy - Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lloyd-Jones, H.
1972 *Tycho von Wilamowitz-Moellendorff on the Dramatic Technique of Sophocles*, in «CQ», XXII, pp. 214-28.
- Longo, O.
1961-62 *Il significato politico del «Prometeo» di Eschilo*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, lettere e arti» (Cl. Sc. Mor. e lett.), CXX, pp. 243-73.
- LSJ = Liddell, H. G., Scott, R. e Jones, H.
1940° *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- MacKinney, L.
1964 *The Concept of Isonomia in Greek Medicine*, in Mau e Schmidt, 1964, pp. 79-88.
- Maddalena, A.
1943 *Per l'interpretazione dell'Elegia di Solone alle Muse*, in «RFIC», XXI, pp. 1-12.
- Maddoli, G.
1970 *ΔΑΜΟΣ e ΒΑΣΙΛΗΕΣ - Contributo allo studio delle origini della polis*, in «Studi micenei ed egeo-anatolici», XII, pp. 7-57.
- Malten, L.
1912 *Hephaistos*, in RE, VIII/1, cc. 311-66.
- Manfredini, M. e Piccirilli, L.
1977 *Plutarco, La vita di Solone*, Mondadori, Milano.
- Mannsperger, D.
1969 *Physis bei Platon*, de Gruyter, Berlin.
- Marg, W.
1938 *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung*, Kieler Arbeiten zur klassischen Philologie, 1, Würzburg.
- Marinone, N.
1972 *Lessico di Senofane*, Olms, Hildesheim - New York.
- Masaracchia, A.
1958 *Solone*, La Nuova Italia, Firenze.
- Mau, J. e Schmidt, E. G. (a cura di)
1964 *Isonomia - Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Akademie-Verlag, Berlin.
- Mawet, F.
1979 *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur (autour de πῆμα-ἄλγος)*, Académie Royale de Belgique (*Mém. Cl. Lettres*, seconda serie, LXIII/4), Bruxelles.
- Mazzarino, S.
1947 *Fra Oriente e Occidente - Ricerche di storia greca arcaica*, La Nuova Italia, Firenze.
- McCall, M.
1972 *Divine and Human Action in Sophocles: The Two Burials of the «Antigone»*, in «Yale Classical Studies», XXXII, pp. 103-17.

- Megalhaes-Vilhena, V.
1969 *Progrès technique et blocage social dans la cité antique*, in «La Pensée», n. 102, pp. 103-20.
- Meiggs, R. e Lewis, D.
1969 *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century*, Clarendon Press, Oxford.
- Meuli, K.
1946 *Griechische Opferbrauche*, in aa.vv., *Phyllobolia für P. v. d. Mühl zum 60. Geburtstag*, Schwabe, Basel, pp. 185-287.
- Meyer, H.
1919 *Natur und Kunst bei Aristoteles – Ableitung und Bestimmung der Ursächlichkeitfaktoren*, Schönningh, Paderborn.
- Miller, H. W.
1949 «On Ancient Medicine» and the Origin of Medicine, in «ΤΑΦΑ», LXXX, pp. 187-202.
- Mondi, R.
1983 *The Homeric Cyclopes: Folktale, Tradition and Theme*, in «ΤΑΦΑ», CXIII, pp. 17-38.
- Montet, P.
1952 *Plat patèque et les orfèvres*, in «Revue Archéologique», XL, pp. 1-11.
- Morrow, G. R.
1960 *Plato's Cretan City: a Historical Interpretation of the 'Laws'*, Princeton University Press, Princeton.
- Mosse, C.
1984 «Politeuomenoi» et «idiotai»: l'affirmation d'une classe politique a Athènes au IV^e siècle, in «Revue des études anciennes», LXXXVI, pp. 193-200.
- Moulton, C.
1981 *The Speech of Glaucos in Iliad 17*, in «Hermes», CIX, pp. 1-8.
- Mugler, C.
1956 *L'isonomie des atomistes*, in «Revue de philologie», XXX, pp. 231-50.
1963 *Les origines de la science grecque chez Homère – L'homme et l'univers physique*, Klincksieck, Paris.
- Mugnier, R.
1930 *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*, Vrin, Paris.
- Mulgan, R. G.
1974 *Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal*, in «Hermes», CII, pp. 438-45.
- Müller, C.
1841-51 *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Firmin Didot, Paris, 5 voll.
- Müller, C. W.
1965 *Gleiches zu Gleichen. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Harrasowitz, Wiesbaden.
1967 *Protagoras über die Götter*, in «Hermes», XCV, pp. 140-59.

- Müller, G.
1956 *Der homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie*, in *Navicula Chilonensis (Studia Philologica F. Jacoby Prof. Chilon. Emer. Octogen. Oblata)*, Brill, Leiden, pp. 1-15.
1961 *Überlegungen zum Chor der Antigone*, in «Hermes», LXXXIX, pp. 398-422.
1967 *Sophokles Antigone*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- Murakawa, K.
1957 *Demiurgos*, in «Historia», VI, pp. 385-415.
- Müri, W.
1936 *Arzt und Patient bei Hippokrates*, in *Jahresbericht über das Städtische Gymnasium in Bern 1936, Beilage*, Bern, pp. 1-64.
- Nauck² = Nauck, A.
1889² *Tragicorum graecorum fragmenta*, Teubner, Leipzig.
- Neschke-Hentschke, A.
1983 *Geschichten und Geschichte. Zum Beispiel Prometheus bei Hesiod und Aischylos*, in «Hermes», CXI, pp. 385-402.
- Nestle, W.
1938 *Phaleas*, in *RE*, XIX/2, cc. 1658-59.
1942² *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des Griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Scientia Verlag Aalen, Stuttgart.
- Newman, W. L.
1887-1902 *The Politics of Aristotle with an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, Clarendon Press, Oxford, 4 voll.
- Newton, R. M.
1984 *The Rebirth of Odysseus*, in «GRBS», XXV, pp. 5-20.
- Nilsson, M. P.
1955-61 *Geschichte der griechischen Religion*, Beck, München, I (1955²), II (1961²).
- Nøjgaard, M.
1964 *La fable antique*, Nyt Nordisk Forlag. A. Busck, København, 2 voll.
- North, H.
1966 *Sophrosyne – Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, Ithaca.
- Orth, E.
1914 *Jagd*, in *RE*, IX/1, cc. 558-604.
- Ostwald, M.
1965 *Pindar, ΝΟΜΟΣ, and Heracles (Pindar, frg. 169 Snell² + POxy. No. 2450, frg. 1)*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXIX, pp. 109-38 (ora in Calder, W. M. e Stern, J. (a cura di), *Pindaros und Bakchylides*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, pp. 194-231, da cui cito).
1969 *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Clarendon Press, Oxford.

- Pachlatko, P.
1940 *Die Stellung der Griechen zum Problem der Verschiedenheit der Menschen* (Diss. Univ. Zürich), Th. Maag, Glattbrugg.
- Page, D. L.
1955 *The Omeric Odyssey*, Clarendon Press, Oxford.
1962 *Poetae Melici Graeci*, ivi.
- Parry, A.
1956 *The Language of Achilles*, in «ΤΑΡΧΑ», LXXXVII, pp. 1-7.
- Parsons, T.
1951 *The Social System*, Free Press, Glencoe (trad. it. *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965, da cui cito).
1964 *Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems*, in K. H. Wolff (a cura di), *Emile Durkheim et al., Essays on Sociology and Philosophy*, Harper and Row, New York [1960], pp. 118-53.
- Parsons, T., Bales, R. F., e altri
1955 *Family, Socialization, and Interaction Process*, Free Press, Glencoe (trad. it. *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano 1974, da cui cito).
- Parsons, T. e Shils, E. A. (a cura di)
1951 *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Harvard.
- Pellizer, E.
1979 *La donna del mare. La «dike» amorosa 'assente' nel giambo di Semonide sopra le donne, vv. 27-42*, in «QUCC», nuova serie, n. 3, pp. 29-36.
- Peretti, A.
1953 *Teognide nella tradizione gnomologica*, Libreria Goliardica Editrice, Pisa.
- Peroni, L.
1964 *Il motivo di Prometeo nella filosofia del Rinascimento*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XIX, pp. 451-57.
- Phillips, E. D.
1957 *A Suggestion about Palamedes*, in «AJPH», LXXVIII, pp. 267-78.
- Piccaluga, G.
1977 *Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura*, in *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*, Edizioni Ateneo & Bizzarri, Roma, pp. 33-48.
- Piccirilli, L.
1981 *Licurgo e Alcandro. Monoftalmia e origine dell'«Agoge» spartana*, in «Historia», XXX, pp. 1-10.
- Piérart, M.
1974 *Platon et la Cité grecque - Théorie et réalité dans la Constitution des «Lois»*, Académie Royale de Belgique (*Mém. Cl. Lettres*, seconda serie, LXII/3), Bruxelles.
- Pirot, L. e Leconte, R.
1950 *Evangile selon Saint Marc* (t. IX di *La Sainte Bible*, a cura di Pirot, L. e Clamer, A.), Letouzey et Ané, Paris.

- Plamböck, G.
1964 *Dynamis im Corpus Hippocraticum* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1964, 2), Steiner, Wiesbaden.
- Podlecki, A. J.
1966 *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Pohlenz, M.
1941 *Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios*, in «Hermes», LXXVI, pp. 1-13.
1959 *Die Stoa - Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (trad. it. *La Stoa - Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967, da cui cito).
- Pöhlmann, R. von
1912² *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Beck, München, 2 voll.
- Portmann, A.
1965 *Ausbruch der Lebensforschung*, Rhein-Verlag, Zürich (trad. it. *Le forme viventi - Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1969, da cui cito).
- Privitera, G. A.
1967 *La rete di Afrodite. Ricerche sulla prima ode di Saffo*, in «QUCC», n. 4, pp. 7-58.
1972 *Saffo, Anacreonte, Pindaro*, ivi, n. 13, pp. 131-40.
- Puttkammer, F.
1912 *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint*, Kümmel, Königsherg.
- Radin, P., Jung, C. G. e Kerényi, K.
1954 *Der göttliche Schelm*, Rhein-Verlag AG, Zürich (trad. it. *Il briccone divino*, Bompiani, Milano 1965, da cui cito).
- Rahn, H.
1967 *Das Tier in der homerischen Dichtung*, in «Studium Generale», XX, pp. 90-105.
- Rankin, H. D.
1972 *Thersites the Malcontent. A Discussion*, in «Symbolae Osloenses», XLVII, pp. 36-60.
- Rautenbach, S.
1984 *Cyclopes (I)*, in «Acta classica», XXVII, pp. 41-55.
- RE
1894 sgg. *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, a cura di Wissowa, G., Kröll, W., Mittelhaus, K. e Ziegler, K., Metzler, Stuttgart.
- Ritoók, Z.
1981 *Zum Konflikt in Aischylos' «Prometheus»*, in aa.vv., *Aischylos und Pindar - Studien zu Werk und Nachwirkung*, Akademie-Verlag, Berlin, pp. 224-29.
- Rivier, A.
1967 *Observations sur Sappho 1, 19 sq.*, in «REG», LXXX, pp. 84-92.

- Rodgers, V. A.
1971 *Some Thoughts on ΔΙΚΗ*, in «CQ», XXI, pp. 289-301.
- Rokeach, M.
1964 *The Three Christs of Ypsilanti - A Narrative Study of Three Lost Men*, Knopf, New York.
- Rolke, K.-H.
1975 *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*, Olms, Hildesheim.
- Ronnet, G.
1967 *Sur le premier stasimon d'«Antigone»*, in «REG», LXXX, pp. 100-5.
- Roscher, W. H.
1884 sgg. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Teubner, Leipzig.
- Rose, G. P.
1969 *The Unfriendly Phaeacians*, in «TAPHA», C, pp. 387-406.
- Rossi, P.
1955 *Il mito di Prometeo e gli ideali della nuova scienza*, in «Rivista di filosofia», XLVI, pp. 142-57.
- Rudhardt, J.
1970 *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, in «MH», XXVII, pp. 1-15.
- Sabbatucci, D.
1965 *Saggio sul misticismo greco*, Ateneo, Roma.
- Schein, S. L.
1970 *Odysseus and Polyphemus in the «Odyssey»*, in «GRBS», XI, pp. 73-83.
- Scherling, K.
1952 *Polyphemos*, in RE, XXI/2, cc. 1809-22.
- Schian, R.
1973 *Untersuchungen über das 'argumentum e consensu omnium'*, Olms, Hildesheim.
- Schmid, W.
1929 *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Schnapp, A.
1973 *Représentation du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'œuvre de Xénophon*, in Finley, M. I. (a cura di), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Mouton, Paris - Le Haye, pp. 307-21.
1979 *Pratiche e immagini di caccia nella Grecia antica*, in «Dialoghi di archeologia», I, nuova serie, pp. 36-59.
- Schottlaender, R.
1965 *Heraklits angeblicher Aristokratismus*, in «Klio», XLIII-XLV, pp. 23-29.
- Schrade, H.
1950 *Der homerische Hephaistos*, in «Gymnasium», LVII, pp. 38-55, 94-112.
- Schuhl, P.-M.
1962 *Perché l'antichità classica non ha conosciuto il «macchinismo»?», in «De Homine», 2-3, pp. 1-18 (ora in Koyre, A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 1967, pp. 115-34).*

- Schürmann, H.
1982² *Das Lukasevangelium*, Herder, Freiburg, vol. I (trad. it. *Il Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, vol. I, da cui cito).
- Schweitzer, B.
1925 *Der Bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*, in «Neue Heidelberger Jahrbücher», pp. 28-132 (ora in *Zur Kunst der Antike - Ausgewählte Schriften*, Wasmuth, Tübingen 1963, Bd. I, pp. 11-104, da cui cito).
- Schweizer, E.
1967 *Das Evangelium nach Marcus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (trad. it. *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971, da cui cito).
- Séchan, L.
1951 *Le mythe de Prométhée*, P.U.F., Paris.
- Segal, C.
1978 *Pentheus and Hippolytus on the Couch and on the Grid: Psychoanalytic and Structuralist Readings of Greek Tragedy*, in «Classical World», LXXII, pp. 129-48.
1981 *Tragedy and Civilization - An Interpretation of Sophocles*, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Sellschopp, I.
1934 *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Diss., Hamburg (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967).
- Shaw, B. D.
1982-83 «Eaters of Flesh, Drinkers of Milk»: *The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad*, in «Ancient Society», XIII-XIV, pp. 5-31.
- SIG = Dittenberger, W.
1915-24³ *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (rist. Olms, Hildesheim 1960), 4 voll.
- Skard, E.
1932 *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia* (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse. 1931. No. 2), Oslo.
1949 *ΩΦΕΛΕΙΝ ΤΟΝ ΚΟΙΝΟΝ ΒΙΟΝ - A Remark on Aesch. «Prom.» 613*, in «Symbolae Osloenses», XXVII, pp. 11-18.
- Snell, B.
1948² *Die Entdeckung des Geistes - Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg (trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1951, da cui cito).
- Snell, TGF = Snell, B.
1971 *Tragicorum graecorum fragmenta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Solmsen, F.
1949 *Hesiod and Aeschylus*, Cornell University Press, Ithaca.

- Solmsen, F.
1954 *The «Gift» of Speech in Homer and Hesiod*, in «ΤΑΡΧΑ», LXXXV, pp. 1-15.
1963 *Nature as craftsman in Greek thought*, in «Journal of the History of Ideas», XXIV, pp. 473-96.
- Souilhé, J.
1930 «*La déia μοῖρα chez Platon*, in aa.vv., *Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie-Philosophia Perennis (Festgabe J. Geysers)*, Habel, Regensburg, I, pp. 11-25.
- Spoerri, W.
1959 *Spätellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Reinhardt, Basel.
- Stein, H.
1893-1908 *Herodotos*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 5 voll. (I, 1901⁶; II, 1893⁴; III, 1894²; IV, 1908⁶; V, 1893⁵).
- SVF
1903-905 *Stoicorum veterum fragmenta* collegit Joannes ab Arnim, Teubner, Leipzig, 3 voll.
- Theiler, W.
1925 *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Füssli, Zürich-Leipzig.
- Thimme, O.
1935 ΦΥΣΙΣ ΤΡΟΠΙΟΣ ΗΘΟΣ – *Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur* (Diss. Göttingen), Trute, Quakenbrück.
- Thomson, G.
1941 *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, Lawrence & Wishart, London (trad. it. *Eschilo e Atene*, Einaudi, Torino 1949).
- Thraede, K.
1962 *Das Lob des Erfinders – Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge*, in «RHM», CV, pp. 158-86.
- Timpanaro Cardini, M.
1950 ΦΥΣΙΣ e TEXNH in Aristotele, in Alfieri, V. E. e Untersteiner, M. (a cura di), *Studi di filosofia greca*, Laterza, Bari, pp. 279-305.
- Trousson, R.
1964 *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Droz, Genève.
- Tugendhat, E.
1960 *Zum Rechtfertigungsproblem in Pindars 7. Nemeischen Gedicht*, in «Hermes», LXXXVIII, pp. 385-409.
- Turato, F.
1979 *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del v secolo a. C.*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- Turpin, J.-C.
1980 *L'expression ΑΙΔΟΣ ΚΑΙ ΝΕΜΕΣΙΣ et les «actes de langage»*, in «REG», XCIII, pp. 352-67.
- Unterberger, R.
1968 *Der gefesselte Prometheus des Aischylos* (Diss. Tübingen 1964), Kohlhammer, Stuttgart.

- Untersteiner, M.
1966³ *Platone, Repubblica libro X*, Loffredo, Napoli.
1967² *I sofisti*, Lampugnani Nigri, Milano, 2 voll.
1972² *La fisiologia del mito*, La Nuova Italia, Firenze.
- Uxkull-Gyllenband, W.
1924 *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, Simion, Berlin.
- van der Ben, N.
1975 *The Poem of Empedocles' «Peri Physios» – Towards a New Edition of All the Fragments*, B. R. Grüner, Amsterdam.
- van Groningen, B. A.
1966 *Theognis. Le premier livre édité avec un commentaire*, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam.
- Vegetti, M.
1979 *Il coltello e lo stilo – Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano.
- Vernant, J.-P.
1957 *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs*, in «Revue d'Histoire des Sciences», x, pp. 205-25 (ora in Vernant, 1969, pp. 227-47, da cui cito).
1969² *Mythe et pensée chez les Grecs – Études de psychologie historique*, Maspero, Paris (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970).
1977 *Le mythe «prométhéen» chez Hésiode – «Theogonie» 535-616; «Travaux» 42-105*, in *Il Mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*, Edizioni Ateneo & Bizzarri, Roma, pp. 91-106.
1979 *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, in Detienne e Vernant, 1979, pp. 37-131.
- Verrall, A. W.
1908 *The «Eumenides» of Aeschylus with an Introduction, Commentary, and Translation*, Macmillan, London.
- Versenyi, L.
1962 *Protagoras' Man-Measure Fragment*, in «AJPH», LXXIII, pp. 178-84.
- Vetta, M.
1979 *La «giovinetta giusta» di Trasibulo: Pind. «Pyth.» VI 48*, in «QUCC», n. 31, pp. 87-90.
1980 *Theognis elegiarum liber secundus*, Ateneo, Roma.
- Vian, F.
1959 recensione a Delcourt, M., *Hephaistos ou la légende du magicien*, Les Belles Lettres, Paris 1957, in «Révue de philologie», XXXIII, pp. 74-77.
- Vidal-Naquet, P.
1969 *Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle*, in «PP», XXIV, pp. 401-25.
- Vlastos, G.
1946 *On the Prehistory in Diodorus*, in «AJPH», LXVII, pp. 51-59.
1947 *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in «CPH», XLII, pp. 156-78.

- Vlastos, G.
 1953 *Isonomia*, in «AJPH», LXXIV, pp. 337-66.
 1964 *Isonomia politiké*, in Mau e Schmidt, 1964, pp. 1-35.
- Wackernagel, J.
 1928² *Vorlesungen über Syntax*, Birkhäuser, Basel, 2 voll.
- Walbank, F. W.
 1957-79 *A Historical Commentary on Polybius*, Clarendon Press, Oxford, 3 voll.
- Walcot, P.
 1977 *Odysseus and the Art of Lying*, in «Ancient Society», VIII, pp. 1-19.
- Weber, M.
 1924 *Agrarverhältnisse im Altertum*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3. Aufl., 1909, rist. in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 1-288, da cui cito.
- Wehrli, F.
 1939 *Orion*, in RE, XVIII/1, cc. 1065-82.
 1956 *Hesiods Prometheus (Theogonie vv. 507-616)*, in *Navicula Chiloniensis (Studia Philologica Felici Jacoby Prof. Chilon. Emer. Octogen. Oblata)*, Brill, Leiden, pp. 30-36.
- Weidauer, K.
 1954 *Thukydides und die Hippokratischen Schriften – Der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerks*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- Weizsäcker, P.
 1884-86 *Epimetheus*, in Roscher, I/1, c. 1284.
- West, M. L.
 1966 *Hesiod Theogony Edited with Prolegomena and Commentary*, Clarendon Press, Oxford.
 1978 *Hesiod Works and Days*, ivi.
- Westermann, K.
 1974 *Genesis (Biblischer Kommentar Altes Testament, a cura di Herrmann, S. e Wolff, H. W.)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2 voll.
- Whallon, W.
 1961 *The Homeric Epithets*, in «Yale Classical Studies», XVII, pp. 99-142.
- Whitehead, D.
 1977 *The Ideology of the Athenian Metec*, Cambridge Philological Society, Cambridge.
- Wiedemann, A.
 1890 *Herodots Zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, B. G. Teubner, Leipzig.
- Wieland, W.
 1962 *Die aristotelische Physik – Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

- Wilamowitz-Moellendorff, U. von
 1895 *Hephaistos*, in *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, pp. 217-45.
 1909² *Euripides Herakles*, Weidmann, Berlin.
 1913 *Sappho und Simonides – Untersuchungen über Griechische Lyriker*, ivi.
- Wilmington-Ingram, R. P.
 1960 *Hippolytus: A Study in Causation*, in aa.vv., *Euripide (Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. VI)*, Vandoeuvres, Genève, pp. 171-91.
 1980 *Sophocles – An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wirshbo, E.
 1982 *The Mekone Scene in the «Theogony»: Prometheus as Prankster*, in «GRBS», XXIII, pp. 101-10.
- Woronoff, M.
 1983 *Ville natale et cité chez Sophocle*, in «Ktéma», 8, pp. 85-94.
- Wright, M. R.
 1981 *Empedocles: The Extant Fragments*, Yale University Press, New Haven - London.
- Wüst, E.
 1935 *Nauplios*, in RE, XVI/2, cc. 2004-8.
 1942 *Palamedes*, in RE, XVIII/2, cc. 2500-12.
 1955 *Hector und Polydamas. Von Klerus und Staat in Griechenland*, in «RHM», XCVIII, pp. 335-49.
- Zeller, E. e Mondolfo, R.
 1932 sgg. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze (in più volumi; è l'edizione italiana di Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Reiland, Leipzig 1920-23).
- Zeppi, S.
 1961 *Protagora e la filosofia del suo tempo*, La Nuova Italia, Firenze.
- Zirin, R. A.
 1980 *Aristotle's Biology of Language*, in «ΤΑΡΧΑ», CX, pp. 325-47.
- Zuntz, G.
 1955 *The Political Plays of Euripides*, Manchester University Press, Manchester.