

STORIE E LINGUAGGI
Collana diretta da Franco Cardini e Paolo Trovato

Benedetto Marzullo
Il grecista che fondò il DAMS

libreriauniversitaria.it
————— *edizioni*

STORIE E LINGUAGGI

Direttori

Franco Cardini, Università di Firenze

Paolo Trovato, Università di Ferrara

Comitato scientifico

Angela Maria Andrisano, Università di Ferrara

Olivier Bivort, Università di Ca' Foscari, Venezia

José Enrique Ruiz Domenec, Universidad Autónoma de Barcelona

Andrea Giardina, Scuola Normale Superiore di Pisa

Loretta Innocenti, Università di Ca' Foscari, Venezia

Brian Richardson, University of Leeds

Francisco Rico, Universidad Autónoma de Barcelona

Marco Tarchi, Università di Firenze

‘Storie e linguaggi’ è una collana sottoposta a peer-review

‘Storie e linguaggi’ is a Peer-Reviewed Series

Benedetto Marzullo
Il grecista che fondò il DAMS

a cura di
Angela Maria Andrisano e Vinicio Tammaro

libreriauniversitaria.it
————— *edizioni*

Proprietà letteraria riservata
© libreriauniversitaria.it edizioni
Webster srl, Padova, Italy

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.
Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia forma senza l'autorizzazione scritta dell'Editore, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recensioni o per altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright. Per richieste di permessi contattare in forma scritta l'Editore al seguente indirizzo:
redazione@libreriauniversitaria.it

ISBN: 978-88-3359-145-2
Prima edizione: giugno 2019

Il nostro indirizzo internet è:
www.libreriauniversitaria.it

Per segnalazioni di errori o suggerimenti relativi a questo volume potete contattare:

Webster srl
Via Stefano Breda, 26
Tel.: +39 049 76651
Fax: +39 049 7665200
35010 - Limena PD
redazione@libreriauniversitaria.it

Per proporre eventuali pubblicazioni, inviare la propria richiesta a
redazione@libreriauniversitaria.it

Volume pubblicato con il contributo del MIUR (Prin 2009)

SOMMARIO

| | |
|---|----|
| Premessa , di Angela Maria Andrisano e Vinicio Tammaro | 7 |
| I. Note rapsodiche e stravaganti per un maestro eccentrico , di Marco De Marinis | 9 |
| 1. La sua opera più grande: il DAMS | 9 |
| 2. Marzullo teatrologo | 12 |
| 3. Marzullo filologo e scrittore: amore per la parola e amore per la verità . | 17 |
| II. Marzullo tra Omero e la lirica arcaica , di Valerio Casadio | 21 |
| III. Il ‘paradigma di Achille’ e la bilancia d’oro di Zeus: a proposito dell’esistenza di un ordine nel mondo , di Lorenzo Perilli | 27 |
| 1. «La nascita dell’intelletto, in Grecia» | 27 |
| 2. Relazioni, leggi, numeri | 31 |
| 3. Il <i>nous</i> di Achille | 34 |
| 4. Avverbi spaziali e indicazioni temporali in Omero: il futuro alle spalle | 36 |
| 5. Paralleli. Ittita e accadico | 38 |
| 6. Spiegare Omero con Parmenide. | 41 |
| 7. Il paradigma di Achille: presente, passato, orizzonte d’attesa | 43 |
| 8. I sei lati del mondo | 45 |
| 9. Lo spazio del tempo: una mappa degli eventi | 48 |
| 10. Da Esiodo a Platone: il mito di Crono e l’ordine delle cose | 50 |
| 11. Achille, fuori della norma | 53 |

| | |
|--|------------|
| 12. Achille: i gesti, la lingua | 55 |
| 13. Agamennone, Macbeth | 60 |
| 14. Uno schema binario | 61 |
| 15. La bilancia d'oro di Zeus | 65 |
| IV. Il Maestro del <i>Prometeo</i>: la <i>performance</i> di Io, doppio psicopatologico del protagonista, di Angela Maria Andrisano. | 71 |
| 1. Aristofane e la paratragedia. | 71 |
| 2. La riflessione sulla <i>Poetica</i> aristotelica | 74 |
| 3. La datazione del <i>Prometeo incatenato</i> | 76 |
| 4. I sofismi di Prometeo | 77 |
| 5. La lettura del <i>Prometeo</i> : il personaggio di Io | 79 |
| 6. La metamorfosi in scena | 83 |
| 7. Due diverse e antitetiche psicopatologie | 90 |
| 8. La traduzione scenica della malattia | 96 |
| 9. L'uscita di scena di un caso clinico | 101 |
| 10. Una <i>performance</i> ditirambica | 104 |
| 11. Conclusioni | 107 |
| V. Lo studio dei caratteri comici, di Maria Paola Funaioli. | 109 |
| VI. Philologie in Briefwechseln. Erinnerungen an Benedetto Marzullo, di Bernhard Zimmermann. | 113 |
| VII. Tradurre Aristofane: tracce di un'evoluzione, di Vinicio Tammaro. | 121 |
| VIII. Nell'officina dell'ultimo Aristofane di Marzullo, di Enrico V. Maltese | 133 |
| IX. Marzullo e gli studi di lessicografia greca nella seconda metà del Novecento, di Renzo Tosi. | 137 |
| X. Ricordo di Benedetto Marzullo, di Ornella Montanari. | 145 |
| XI. Una strepitosa acribia. Alcuni interventi culturali di un giornalista accademico irregolare, "fuori dal genere", di Giuseppe Liotta | 149 |
| XII. Bologna-Ferrara, DAMS-CTU, solo andata..., di Daniele Seragnoli | 153 |
| Bibliografia | 167 |

III. IL ‘PARADIGMA DI ACHILLE’ E LA BILANCIA D’ORO DI ZEUS: A PROPOSITO DELL’ESISTENZA DI UN ORDINE NEL MONDO

Lorenzo Perilli

Università di Roma Tor Vergata

1. «La nascita dell’intelletto, in Grecia»

L’Iliade – scriveva Simone Weil – è il poema della forza. La forza è «il vero eroe, il vero soggetto, il centro del poema». E l’eroe della forza non è altri che Achille. La forza che «fa di chiunque le sia sottomesso una cosa», fino a fare dell’uomo una cosa «nel senso più letterale, poiché ne fa un cadavere». La violenza di Achille: che «sguaina la spada acuta, colpisce alla clavicola, lungo il collo» il nemico inerme che lo supplica, «e tutta intera affonda la spada a due tagli», e «il sangue nero scorre inzuppando la terra»;¹ Achille, che davanti al corpo di Patroclo ucciso da Ettore dichiara di aver compiuto (23, 20-23)

τὰ πάροιθεν ὑπέστην
Ἑκτορα δεῦρ’ ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὦμὰ δάσασθαι,
δώδεκα δὲ προπάροιθε πυρῆς ἀποδειροτομήσειν
Τρώων ἀγλαὰ τέκνα

quello che poco fa t’ho promesso,
di trascinare Ettore qui e darlo crudo in pasto ai cani,
di sgozzare davanti al tuo rogo dodici
figli scelti dei Troiani,

1 Weil 1940-1941 (trad. it. 2014), pp. 33, 35. Le traduzioni dall’*Iliade* si basano su un raffronto di quelle correnti (Paduano, Ciani, Cerri, Calzecchi Onesti), delle quali si predilige di volta in volta quella ritenuta più congrua, o un adattamento.

dodici adolescenti sgozzati «con la stessa naturalezza con la quale noi recidiamo fiori per una tomba».²

Suo *Doppelgänger* è Patroclo, che incarna ciò che egli non è, lo specchio nel quale Achille può vedere l'eccezione a lui indissolubilmente legata, il solo eroe del poema al quale sia estranea ogni forma di violenza, la cui dote è la generosità, la dolcezza affettuosa, lo slancio sincero. Quando Patroclo veste le armi di Achille e si lancia in sua vece nella battaglia, fa quello che mai avrebbe fatto altrimenti: incarna il suo doppio, superando però i limiti per lui stabiliti e andando così incontro alla morte. Quei limiti, Achille stesso glieli aveva ricordati. E quando Patroclo muore, Achille non perde soltanto il più caro tra gli amici; egli perde l'altra metà di se stesso.

È allora che il poema, e con esso la storia culturale dei Greci, ha il suo nuovo punto di svolta, quello che segna il ritorno di Achille sui suoi passi, con la rinuncia alla precedente decisione di ritirarsi dalla battaglia abbandonando Agamennone e l'esercito intero al proprio destino di sconfitta e di morte. Era stato infatti lo scontro con Agamennone a segnare l'inizio della storia, un confronto tra due polarità, due dimensioni irriducibili l'una all'altra, destinate a non mai intendersi perché radicalmente disomogenee. Benedetto Marzullo ha dato dei due versi dell'*Iliade*, nei quali culmina la presa di posizione di Achille, un'interpretazione magistrale, cogliendone il senso profondo.³ Si tratta di 1, 343-344, in cui Achille rinfaccia ad Agamennone l'incapacità, decisiva per le sorti dei Greci, di collegare insieme, con un fulmineo atto dell'intelletto, esperienza e attesa, intendere così quale fosse l'unico modo per riportare a casa salvi i suoi:

οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω,
ὅπως οἱ παρὰ νηυσὶ σοοὶ μαχέιντο Ἀχαιοί.

Nella rocca di Troia si era steso il velo dell'attesa. Sulla spianata tra la città e il mare i Greci pagavano le conseguenze dell'ira di Apollo, offeso da Agamennone che aveva scacciato Crise, suo sacerdote, venuto a chiedere indietro la figlia. Fitti bruciavano i roghi dei cadaveri: le frecce e la malattia avevano devastato l'esercito greco che avrebbe dovuto ri-

2 Weil 1940-1941 (trad. it. 2014), p. 43.

3 Marzullo 1985, pp. 19-23 (rivista locale del liceo classico di Sala Consilina, a circolazione molto limitata), in parte ripreso in Marzullo 2000f, pp. 397-452.

scattare Elena. Agamennone, il capo dei capi, non è in grado di capire le conseguenze delle proprie decisioni. Né se ne assume la responsabilità, sebbene accetti infine di porre rimedio al *vulnus*:⁴ dirà anzi (*Il.* 19, 86-90), prendendo atto dei propri errori ma ancora negando di portarne la colpa, τί κεν ῥέξαμι; «che avrei potuto fare?»

ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι,
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς,
οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην,
ἦματι τῷ ὄτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
ἀλλὰ τί κεν ῥέξαμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.

Non io sono colpevole,
bensì Zeus e il Fato e l'Erinni abitatrice dell'aria,
che nell'assemblea mi indussero nell'anima un selvaggio accecamento,
quel giorno che io tolsi ad Achille il suo dono.
Ma che avrei potuto fare? Il Dio compie tutto fino in fondo.

Il suo agire è il contrario di quello di Prometeo: che rivendica di aver sbagliato per precisa scelta, con il suo esplicito, ribadito ἐκὼν ἐκὼν ἦμαρτον ([Aesch.] *Prom.* 266).⁵ Accecato dal desiderio di rivendicare il suo potere, Agamennone pretende da Achille, il migliore dei guerrieri Achei ma partecipe contro voglia di una spedizione di cui non vede il senso, che gli ceda il suo premio di guerra, Briseide. È una prevaricazione che Achille non intende accettare da quel capo κυνώπης, insolente «faccia di cane». Solo l'intervento di Atena riesce per un momento a placarne il desiderio di vendetta, la voglia furiosa di «estrarre la spada affilata» e sgozzarlo (1, 190-191).

4 Dodds 1951 (trad. it. 2003), p. 45, nel capitolo significativamente intitolato *L'Apologia di Agamennone*, non riteneva che Agamennone intendesse sottrarsi alle proprie responsabilità, e scriveva: «Dall'impaziente lettore moderno queste parole di Agamennone sono state talvolta troppo frettolosamente liquidate come debole pretesto per sottrarsi alle proprie responsabilità; non però, credo, da chi legga con attenzione. Evasione di responsabilità, in senso giuridico, sicuramente non c'è, poiché alla fine del suo discorso Agamennone offre un indennizzo così motivato: "Ebbene, giacché fui accecato dall'*ate*, e Zeus mi tolse il senno, voglio ora rifare la pace e offrire doni immensi"». Dodds precisa opportunamente di muoversi, con la sua valutazione, sul *piano giuridico*, giacché invece sul piano etico la differenza rispetto a Prometeo (di cui subito) è radicale.

5 Su quella che si può definire come la coscienza di Prometeo si veda Marzullo 1993, in particolare pp. 29-34.

Atena, «venuta a frenare il tuo slancio» su invito di Era (1, 207), consiglia di rinunciare alla spada (μηδὲ ξίφος ἔλκεο χειρί, v. 210), di ingiuriarlo piuttosto a parole, ἔπεσιν...ὀνειδίσον, dicendogli «come andrà a finire», ὡς ἔσεται περ (1, 211). Questo pone con evidenza Achille al di fuori dell'orizzonte dell'uomo greco arcaico, l'orizzonte di Agamennone ma anche di Semonide (fr. 1, 1-5 W.), per il quale

τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος
πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκηι θέλει,
νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν, ἀλλ' ἐπήμεροι
ἅ δὴ βοτὰ ζόουσιν, οὐδὲν εἰδότες
ὄκως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός

Zeus dal tuono cupo possiede il compimento
di tutto ciò che esiste, e lo dispone secondo la sua volontà.
Ma l'intelletto non è proprio degli uomini: creature del momento,
vivono come bestie, nulla sapendo
dell'esito che il dio assegnerà a ogni cosa,⁶

o di Teognide (vv. 135-136),

οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδῶς
ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν.

Nessun uomo può compiere un'azione e sapere dentro di sé
se l'esito ne sarà buono o cattivo.

Singolare dunque, si direbbe, è la forma di rivalsa che Atena consiglia al suo protetto, al quale evidentemente riconosce una capacità prospettica, più che predittiva, altrimenti riservata a categorie circoscritte e ben definite: quella degli indovini o, in alternativa, degli anziani. La violenza di Achille si può leggere allora come una forma di reazione per il suo non-essere-nel-mondo, il suo non sentirsi di casa nel mondo; la sua ira è la risposta alla propria anomalia. Egli è un giovane guerriero, che di indovini e anziani non ha né le prerogative né il ruolo sociale. È proprio lui a invocare l'intervento di un indovino – sarà Calcante – all'inizio dell'*Iliade* (1, 62), qualcuno che sappia svelare le cause della pestilenza e dei drammatici rovesci che affliggono l'esercito greco di fronte a Troia, cioè la μήνις Ἀπόλλωνος (1, 75); ed

6 Traduzione, con modifiche, basata su Babut 1977, p. 77.

è a lui che Calcante si rivolge in cerca di protezione prima di rivelare come stanno le cose, e con ciò la colpa del vendicativo Agamennone.

Una forma di alleanza non priva di significato. Perché la virtù che Achille rivendica a sé è proprio quella che egli nega ad Agamennone in 1, 343, la capacità cioè di stabilire un nesso funzionale tra i dati disponibili, ottenendone uno sguardo che, travalicando la ristretta dimensione dell'immediato, sappia mettere il mondo in prospettiva. È la capacità inferenziale, però secolarizzata, che permette di coordinare l'esperienza passata con le aspettative future, di trarre dunque conclusioni su quella dimensione dell'ἄδηλον che Anassagora formalizzerà nel noto ὄψις ἀδηλῶν τὰ φαινόμενα del fr. 21a DK, dimensione che già prima di lui Alcmeone e Senofane avevano affermato essere primaria esigenza dell'uomo e del conoscere, e che si ritroverà nella storiografia ricostruttiva di Erodoto come di Tucidide, nella medicina semeiotica di Ippocrate, nell'incombente, livido futuro delle tragedie di Sofocle e di Euripide, nelle dissacranti manipolazioni sofistiche di un Gorgia. È quella che Marzullo ha acutamente definito «la nascita dell'intelletto, in Grecia»,⁷ l'imporsi, fin dai primordi della civiltà occidentale – al primo libro della *Iliade* si può ben attribuire questo primato – di una capacità, che si dirà poi 'razionale', di congiungere il passato con il presente e il futuro, una capacità predittiva, però laica, che sola permette di calcolare l'azione più opportuna.

2. Relazioni, leggi, numeri

Quella che manca ad Agamennone, e che sarebbe costata la sconfitta ai Greci, non è dunque, come osserva Marzullo, una capacità muscolare; Achille non è migliore degli altri per il fisico possente o per una superiore capacità guerresca; piuttosto egli deve la superiore capacità guerresca alla lucidità dell'intelletto, alla fulmineità delle connessioni logiche, a un'arte divinatoria che fa a meno dei segni inviati dal dio, riservati a Calcante, a Tiresia, insomma all'indovino, e ricorre esclusivamente all'analisi e alla correlazione dei dati (si veda, più avanti, il paragrafo 11). Al principio che si pone alla base della razionalità, appunto. Razionale è da *ratio*; e *ratio* è in greco λόγος, nesso, relazione, legge, il concetto forse più rappresentativo della mente greca, per la quale «conoscenza è sempre conoscenza di

7 Ho accennato al tema, centrale per intendere la mente greca, in Perilli 1991, alle pp. 153-154 e 2018, pp. 119 e *passim*. Si noterà che Marzullo parlava di *intelletto*, non di *ragione*.

una legge, e con ciò al tempo stesso adempimento di questa legge». ⁸ Che la conoscenza si basi, per l'uomo, sulla ricerca di leggi che dimostrino l'esistenza di un tracciato dinamico e lo rendano verificabile, è indubbio; è questo il ruolo della scienza – l'utopia, infine, dell'equazione matematica ideale, in grado di spiegare l'intero universo.

Ma la ricerca di leggi in realtà *presuppone* l'idea che un tracciato dinamico esista, e che non resti altro da fare se non individuarne, appunto, le regole di funzionamento. *Logos* è definire rapporti, organizzare in ranghi, rendere misurabile e dunque interpretabile il mondo. È costruire identità a partire da un osservare commisurando (*ἀσθησις*), raccogliendo ed elaborando entità primarie, a cui dare senso mettendole in relazione e guardandole nella prospettiva dei loro futuri sviluppi, in un *continuum* spaziale e poi temporale di ordine causale. È una tipica esigenza che risponde alla debolezza umana di fronte al mondo, alla incapacità, l'impossibilità forse, di accettare il mondo come un insieme di istanti irrelati, di eventi lasciati alla casualità dell'indeterminismo, quella che governava il mondo degli atomisti greci e che generava l'angoscia del vivere di Lucrezio. Il mondo di Agamennone.

L'uomo trova, ha bisogno di trovare rassicurazione in un reale ben organizzato, e Aristotele sarà l'alfiere di questo bisogno, di un mondo interamente strutturato secondo rapporti causali, quel mondo del quale, nel Settecento, Pierre-Simon de Laplace – innanzitutto matematico – rivendicherà di saper prevedere ogni singolo sviluppo, una volta che fossero noti nella loro interezza i dati del sistema di partenza. Nel suo procedere secondo schemi ordinatori, il mondo greco elenca, raggruppa, coordina, stabilisce rapporti *necessari* tra le singolarità dell'esistente. Gli *ἕκαστα*, le singolarità, per acquistare senso devono costituirsi in rete, entrare in un novero: avere ἀριθμόν, con il pitagorico Filolao (fr. 4 DK): πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἶόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου,⁹ cioè: perché possa essere appercepita nella sua identità, e dunque conosciuta e collocata in un sistema di senso, ogni cosa deve ἀριθμὸν ἔχειν, trovare la propria posizione all'interno del novero dell'esistente. Omero diceva, di chi vale, essere ἐναρίθμιος, essere «nel numero», mentre l'uomo del popolo, δήμου ἀνὴρ, è qualcuno che, non es-

8 Kleinknecht 1942, p. 78: «Erkenntnis ist dem Griechen immer Erkenntnis eines Gesetzes und damit zugleich Erfüllung dieses Gesetzes».

9 Di questi aspetti “numerici” mi sono occupato in Perilli 2017, di cui richiamo qui brevemente qualche elemento. Sul tema si vedrà Zellini 2010.

sendo *enarithmios*, «non conta», οὔτε ... ἐναριθμῖος, né in battaglia né nel consiglio (οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ... οὔτ' ἐνὶ βουλῇ).¹⁰ Non essere ἐναριθμῖος equivale a essere ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκῖς, inadatto alla battaglia, imbellè e debole.

Ἀριθμός, dice l'etimologia, è legato all'idea di congiungere come a incastro elementi di uno stesso genere, in origine un *accatastare ciocchi di legno*,¹¹ espresso dalla radice *ar-*, (*a*)*re-*, *re-*; (*a*)*ri*, *rei-* (*fügen*, *passen*, *ordnen*, *zurechtmachen*),¹² un costruire per sovrapposizione e accostamento, che presuppone un piano, un progetto, come anche nel senso traslato di ordinare mentalmente, che diventa poi *computare*. Il reciproco νήριτος, νήριθμος, cioè ἀνάριθμος, «innumerevole» e dunque «sconfinato», dice l'impossibilità di inserire elementi in una serie ordinata, di stabilire nessi, relazioni, come quelle espresse dai connessi ἄρμος, «articolazione» (in senso anatomico), ο ἄρθρον, lat. *artus*. Già il primitivo atto del *contare*, che è stato definito operazione rituale,¹³ era accompagnato da un disporre in ordine, uno accanto all'altro o uno sull'altro, gli oggetti contati.¹⁴ Lo dice bene Ernst Cassirer:

Questo carattere attivo dei cosiddetti 'numerali' si manifesta con particolare chiarezza in quelle lingue che formano le loro espressioni numerali indicando specialmente la maniera in cui gli oggetti contati sono aggruppati, collocati, disposti. Così per esempio la lingua Klamath dispone di una grande quantità di siffatte indicazioni formate mediante i verbi che vogliono dire porre, collocare, disporre; le quali, a seconda degli oggetti da contare, esprimono di volta in volta una particolare specie di 'ordinamento'. Un certo gruppo di oggetti, per esempio, per essere contato deve essere sparso a terra, un altro deve esser disposto a strati sovrapposti, un altro diviso in mucchi, un altro ancora ordinato in file.¹⁵

10 Così in *Il.* 2, 202, di Odisseo che rimprovera l'uomo qualsiasi; e anche *Od.* 11, 449, dove Telemaco, ormai adulto, è detto essere ἐν ἀριθμῷ; si vedano Burkert 1972 (trad. it. 1997), p. 266, e Perilli 2017, pp. 24-26.

11 Walde-Pokorny 1928-1932, p. 69 = Pokorny 1959-1969, p. 55.

12 Persson 1912, pp. 741-743.

13 Seidenberg 1962, pp. 1-40.

14 «Das primitivste Zählen wird vom Aufeinanderlegen oder -schichten der zu zählenden Stücke begleitet»: Persson 1912, pp. 741-743.

15 Cassirer 1923 (trad. it. 1961), p. 181 (nel capitolo su *Die sprachliche Entwicklung des Zahlbegriffs*). Cassirer rinvia per questi temi a Gatschet 1890, pp. 532-536.

Del resto, nel concetto stesso di ordine è implicita una relazione tra due o più oggetti tale da poter essere espressa da una regola,¹⁶ così come il pensiero è definibile come l'atto di porre una relazione, atto che si esprime primariamente nel numero.¹⁷ Pensare è pensare relazioni.

3. Il *nous* di Achille

Anche Achille vuole superare la precarietà dell'evento, la fuggevole e irrelata labilità dell'istante, stabilendo connessioni, dando ai suoi la rassicurazione di trovare una direzione negli eventi, di renderli afferrabili, conoscibili e per ciò stesso gestibili. La capacità aggregante della coscienza e del pensiero ha nel *voûs* di Achille la prima, formidabile espressione consapevole. Agamennone ha piena coscienza di questa peculiare dote di Achille: μή δ(ἐ) ... κλέπτε νόω, gli dice (1, 131-132), presagendo la scaltrezza di un inganno non resistibile perché escogitato con doti inusuali. Il termine *νόος* fa qui la sua prima apparizione nel mondo greco; unica ed emblematica rimarrà poi la sua connessione in sintagma con κλέπτειν. Quel che Agamennone teme è la capacità di Achille di cogliere il senso di una situazione e di pianificare le proprie azioni di conseguenza. La capacità di guardare oltre. Achille possiede quel *voûs* che il tradizionalista Semonide aveva negato agli uomini nella loro evanescenza.¹⁸

Non senza motivo le traduzioni di questa espressione rivelano il disorientamento del lettore moderno di fronte a un concetto sfuggente, difficilmente afferrabile nelle sue implicazioni. Quel che è certo è che nei poemi omerici il *νόος* ha la sua collocazione ἐν στήθεσσι, non diversamente dal θυμός, ma questo non aiuta poi molto. Tra gli esempi di traduzione, scelti a caso, si possono ricordare «non tentar d'ingannarmi» (Vincenzo Monti; sulla sua scia Giammarco), «non coprire il pensiero» (Calzecchi

16 Lo segnala Valeri 1999, p. 163, rinviando a Abbagnano 1993, p. 638.

17 Ad esempio si veda Natorp 1910, p. 98-99. «Es kann ja für das Denken nichts geben, das ursprünglicher wäre, als es selbst, das Denken, das heißt: *das Setzen von Beziehung*» (corsivo mio). Il passo di Natorp è ricordato da Cassirer 1923 (trad. it. 1961), p. 181. Rinviando con questo breve cenno alla riflessione di Natorp e Cassirer non si vuole, né del resto si potrebbe per mancanza di competenza, entrare nelle riflessioni del neokantismo su temi che furono centrali in quel dibattito tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento. Non si dimenticherà però quanto importanti furono per Natorp i rinvii al mondo antico e alla filosofia greca.

18 Fr. 1, 3 W., citato sopra, p. 30.

Onesti), «non celare il tuo pensiero» (Ciani), «non voler derubarmi così, dentro di te» (Tonna), «non ingannarmi così con l'astuzia» (Cerri), «non cercare di nascondermi il tuo pensiero» (Paduano); «ne cherche pas à me dérober ta pensée» (Mazon); «think not to rob me» (Pope), «wouldst thou be subtle too» (Cowper), «you shall not thus outwit me» (Butler), «don't try to trick me with your cleverness» (Kline); «nicht also sinn' auf Trug» (Voß). «Heimliches im Sinn haben, sich verstellen, um den andern zu täuschen», annotano Ameis-Hentze a κλέπτειν νόω, e il *Lexikon des frühgriechischen Epos* rende il senso traslato del verbo in unione con νόω come «umgarnen, austricksen», dunque un irretire con il raggio.

Se il senso dell'inganno è chiaro, lo è meno, o non lo è affatto, il significato del νόος di Achille, trascurato nelle traduzioni o reso con *astuzia*, *cleverness*, *pensiero*, o inteso come sineddoche per dire la collocazione interiore («dentro di te»). È, invero, il suo tratto essenziale: Achille è l'eroe del νόος e del νοεῖν, come Odisseo lo è della μήτις. L'autonomia del suo intelletto reagisce e si oppone all'idea di Odisseo che τοῖος γάρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, che cioè il νόος sia esso stesso assoggettato inesorabilmente a quel che porta il giorno, e che Zeus dispone.

Il v. 343 del primo libro dell'*Iliade* vede Achille rivendicare la capacità di usare il suo νόος in riferimento a πρόσσω καὶ ὀπίσσω, al *davanti* e al *dietro*, e alla loro connessione reciproca (ἄμα ... καί). Due avverbi spaziali: di cui alcuni interpreti vorranno esplicitare la valenza ambigualmente duplice, scrivendo «indietro nel passato / avanti nel futuro». ¹⁹ Tempo e spazio si sovrappongono così in un *continuum* che svela un tratto peculiare della mente greca arcaica, che vorrebbe il futuro espresso da ὀπίσσω («dietro, alle spalle»), il passato da πρόσσω («di fronte»), «since the future is unseen and was therefore regarded as behind us, whereas the past is known and therefore before our eyes», segnalano LSJ: una precisazione spesso trascurata dagli interpreti, che capovolgono il valore dei due avverbi, rendendo πρόσσω come il futuro, visto come davanti a noi, e ὀπίσσω, viceversa, come il passato.

19 Lo fanno Fernández-Galiano e Heubeck, invertendo però erroneamente il senso dei due avverbi (pur rinviando a LSJ). Fernández-Galiano-Heubeck 1986, p. 391.

4. Avverbi spaziali e indicazioni temporali in Omero: il futuro alle spalle

L'uso di avverbi spaziali per indicare la dimensione che noi consideriamo puramente temporale è familiare alla Grecia arcaica, e non solo alla Grecia:

Space and time are the two most important basic conceptual domains of human thinking. Neither space nor time are part of a more basic conceptual domain, and neither can be reduced to the other. But space and time seem to show a peculiar relatedness [...]: Human languages again and again express temporal and spatial notions in a similar way, as for instance [...]: a. (orientation) *The priest stood before the altar*, b. (sequence) *St. Michael's day is before Christmas* [...] This phenomenon is so widespread in different languages across the world, and in different parts of the vocabulary, that we have to conclude that space and time are linked to each other in human thinking as well. One common way of conceiving of this relationship is by saying that temporal expressions are based on spatial ones, and that the transfer is a kind of conceptual metaphor.²⁰

Ma già lo scoliasta a Omero dimenticava l'elemento spaziale per concentrarsi su quello temporale: in *Schol. vet. (bT) in Iliadem* 18, 248, commentando il sintagma πρόσσω καὶ ὀπίσσω, si legge:

πρόσσω τὸ παρελθόν, ἐπειδὴ τὸ ἔμπροσθεν βλέπεται· καλεῖται δὲ πρόνοια. ὀπίσσω δὲ τὸ μέλλον, ὅτι ἀφανές ἐστι· καλεῖται δὲ ἀγχίνοια.

proso è ciò che è passato, perché si guarda ciò che è di fronte: si chiama previsione (*pronoia*). *opisso* è ciò che è di là da venire, giacché è invisibile; si chiama perspicacia (*anchinoia*).

Eustazio (*in Il.* 1, 179, 6-25) condivide, e s'ingegna a spiegare con maggior precisione che la capacità rivendicata da Achille è propria dell'uomo φρόνιμος καὶ ἀγχινούστατος, che sa mettere insieme mentalmente (ἄμα νοεῖν) il davanti, che equivale a τὰ παρελθόντα, e il dietro, vale a dire

20 Haspelmath 1997, p. 1. Si veda, sotto, nota 46. Naturalmente, chi si avventurasse a raffrontare queste osservazioni con quelle che la filosofia di ogni tempo, da Platone a Agostino a Immanuel Kant, ha proposto in relazione ai concetti di spazio e tempo, potrebbe trovarle ingenui: ma a noi interessa ora che l'obiettivo sia rivolto all'uso linguistico e per esso alla mentalità delle diverse popolazioni – non alla riflessione filosofica.

τὰ μέλλοντα: egli è grado cioè di inferire (στοχάζεσθαι) dagli eventi trascorsi (ἐκ τῶν παρεληλυθότων) quelli che bisogna attendersi (οἷα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσται). Per questo, continua Eustazio, Achille biasima Agamemnone, che non ha capito che se le imprese precedenti sono andate a buon fine è stato grazie al ruolo di Achille, e lo stesso sarà per quelle ancora da compiersi.²¹ Il commentatore non manca di osservare che questa capacità è altrove attribuita agli anziani: ἐν δὲ τοῖς ἐξῆς ἐπαινέσει γέροντα, ὃς ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω λεύσει. Come loro, Achille è uno che sa guardare oltre i suoi piedi, e anche oltre quel che vedono i suoi occhi: μὴ μόνα τὰ ἐν ποσὶν ὀρώντα μηδὲ τοῖς πρὸ ὀφθαλμῶν μόνοις ἀρκούμενον, ἀπερ εἰκότως ἂν ἔμπροσθεν λέγοντο, ἀλλὰ τι ἐπιστρεπτικῶς προβλέποντα καὶ τῶν ὀπίσω ἢ τοῖς μὴ προόπτων μηδ' ἐν ὀφθαλμοῖς κεκίμενον. Egli agisce cioè come quegli animali che, capaci di ruotare il collo, possono guardare ciò che hanno davanti e ciò che è alle loro spalle: ζῴεις εἰκοῖτα, ὅσα ... τὸν τράχηλον στρέφοντα τὰ τε ἔμπροσθεν ὀρώσι καὶ τὰ ὀπίσω.

In questo senso, l'orizzonte d'attesa degli eventi – τὸ μέλλον è altro da τὸ ἐσόμενον, ed entrambi vanno distinti dal nostro 'futuro', che è categoria astratta –, muove da una dimensione nascosta *dietro di noi* per entrare gradualmente, o tutt'a un tratto, nel nostro campo visivo. L'analogia spaziale cui Eustazio ricorre alla fine del suo commento, con riferimento allo sguardo dell'animale che può muoversi a trecentosessanta gradi, è meno *naïve* di quanto possa sembrare. Walter Leaf (1895, 1900, vol. II, p. 287) fu tra i pochi a provare disagio per l'interpretazione temporale quale rozzamente proposta dallo scolio,²² e annotò:

21 Così il testo: ὅτι ἀνδρὸς φρονίμου καὶ ἀγχινουστάτου ἴδιον τὸ “ἅμα νοεῖν τὰ τε πρόσω” τουτέστι τὰ παρελθόντα καὶ “τὰ ὀπίσω” τουτέστι τὰ μέλλοντα καὶ ἐκ τῶν παρεληλυθότων στοχάζεσθαι, οἷα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσται. διόπερ Ἀχιλλεὺς αἰτιάται τὸν Ἀγαμέμνονα, ἐπεὶ “οὐκ οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω” τουτέστιν ἐπεὶ οὐκ οἶδεν ὅτι, ὥσπερ τὰ πρὸ τούτου δι' ἐμοῦ πολεμαρχοῦντος ἠνύετο, οὕτω καὶ τὰ ἐς ὕστερον.

22 Si noterà anche che nel testo dello scolio, e analogamente in Eustazio 1141, 61, la facoltà indicata per conoscere il passato, πρόνοια, è quella che di norma si riferisce invece alla anticipazione del futuro, sia da parte degli indovini che da parte del medico ippocratico dell'esordio del *Prognostico* (τὸν ἱητρὸν δοκεῖ μοι ἄμεινον εἶναι πρόνοιαν ἐπιτηδεύειν. προγινώσκων γὰρ καὶ προλέγων, κτλ.), sul quale si vedrà Marzullo 2000f, e più di recente Perilli 2015, pp. 261-267. Secondo Bettini 1986, p. 167, «la spiegazione [*scil.* dello scolio a Omero] è sbagliata, naturalmente. Lo scoliasta confonde il rapporto di anteriorità/posteriorità (ossia quello relativo tra due eventi) con l'altro, assoluto, di passato/futuro». Se ne dirà più avanti.

It is commonly said that in this phrase *πρόσω* refers to the past (as that which is before our eyes), *όπίσω* to the future. It is however very doubtful if this can be maintained. *πρόσω* in later Greek refers to the future, as with us; it is not elsewhere in H(omer) used in a temporal sense. *όπίσω* when temporal is always used of the future (Γ 160, 411, Δ 37, and often). It seems therefore that the words are rather to be taken locally, of a man who takes a ‘wide view’, and does not fix his attention solely on what is just in front of him. The other instances are A 343, Γ 109, ω 452. The same idea is repeated in ἀμφι μάλα φράζεσθε, 254 [quest’ultimo rinvio era già di Eustazio, *in Il.* IV 170, 9].

«The words are rather to be taken locally»: il suggerimento, probabilmente ispirato dalla lettura di Eustazio, è stato generalmente ignorato. Lo fece suo invece Jonas Palm molti anni dopo, dando del binomio omerico un’interpretazione esclusivamente spaziale, con una radicalizzazione che lo portava a escludere l’aspetto temporale:²³ ma è in realtà la stessa opposizione tra spazio e tempo a essere fuorviante.

5. Paralleli. Ittita e accadico

Prima di aggiungere ulteriori dettagli, vale osservare che anche nel definire il passato con τὸ παρελθόν si fa uso di un avverbio spaziale, παρά, che esprime il rapporto degli eventi con il soggetto che li osserva, e rispetto al quale essi sono visti come più o meno vicini; così come il presente è tipicamente indicato con τὰ παρόντα, utilizzando la medesima designazione spaziale e una identica nozione di distanza, o qui piuttosto vicinanza, (d)al soggetto che osserva. Appare particolarmente significativo che il greco arcaico non sia isolato in quest’uso: quello cioè di connettere la dimensione spaziale con quella che per noi è temporale, di far ricorso ad avverbi di luogo, e di stabilire una relazione tra ‘passato’ e ‘davanti’ e tra ‘futuro’ e ‘dietro’.

Il parallelo più istruttivo è quello offerto dall’ittita.²⁴ Siamo dunque in epoca precedente l’*Iliade*. Le forme *appa/appan*, ‘indietro, dietro’ (rispettivamente con valore di moto e di stato), e *prā* (trascritto generalmente

23 Palm 1969, p. 10.

24 Si veda: Dunkel 1982-1983, pp. 66-87 (in particolare pp. 69-76); Hoffner 2002, pp. 163-169; Zuntz 1936; Melchert 2009, pp. 335-339. Bassi 2016, pp. 215-241 (in particolare pp. 221-225), si serve dell’analisi di Dunkel in riferimento alla storiografia e al concetto di passato e futuro per Erodoto e soprattutto Tucidide.

parā)/*peran*, 'avanti, di fronte', ricorrono come preverbi e come avverbi. Entrambi acquistano anche valore temporale: *appa* vale 'in seguito, in futuro', *peran* 'prima, in passato'; la prima trova rispondenza nel sanscrito *āpa*, e nel greco ὄπι, come vuole la più parte degli studiosi,²⁵ o ἄπό, come argomenta Dunkel e prima di lui Hamp;²⁶ la seconda in *prá*, greco πρό.²⁷ L'aggettivo ittita derivato da *appa*, i.e. *appezziya* (più tardi nella forma *appezzi*), 'ultimo, posteriore, il più indietro', corrisponde puntualmente, per forma e funzione, al greco ὀπίσσω, come ha chiarito P. Kretschmer e come J.P. Lohmann ha confermato,²⁸ si veda anche Hesych. ε 5217 ἔπισσον· τὸ ὕστερον γενόμενον:²⁹ il suffisso allativo di entrambe le forme, ittita e greca, conferma la vicinanza. E il sostantivo ittita per dire il futuro, *appasiwatt-* (in cui *siwatt-* significa 'giorno', dunque 'il giorno che sta dietro', 'il futuro'), chiarisce che non solo greca è la nozione di un nesso tra ciò che si trova 'dietro' e ciò che deve ancora arrivare.³⁰ Se l'ittita preserva dunque evidenti punti di contatto con il greco per ὀπίσσω, ancora in ambito anatolico il licio *przi-* ne offre uno estremamente significativo per πρόσσω, rappresentando lo sviluppo di un originario **pro-tyo-*, e una iscrizione del primo millennio (*Tituli Lyciae* 26,10) offre una sorprendente corrispondenza con il sintagma di Achille: *przis-se-y-epris* vale πρόσσω καὶ ὀπίσσω, e ha significato temporale, 'precedente e successivo', o sequenziale, 'primo e ultimo'.³¹ Si conferma l'arcaicità della formula iliadica.

Si tratta dunque di una concezione spazio-temporale che risponde a sistemi culturali affini. Altrettanto significativa è l'oscillazione semantica attestata in ittita ad esempio per *peran*, del tutto analoga a quanto accade in greco nel passaggio tra l'età arcaica e le epoche successive, a partire dal sesto secolo. Alla conclusione della lunga voce dedicata al termine nel dizionario ittita di Chicago, si legge infatti la seguente annotazione: «note

25 Basti qui il riferimento a Morpurgo Davies 1983, pp. 287-310.

26 Hamp 1981, pp. 39-60.

27 Dunkel 1982-1983, p. 69-70; si veda anche Puhvel 1984, pp. 93-94 (*s.u. appa*) e 2011, p. 108 (*s.u. parā*).

28 P. Kretschmer in Hrozný 1917, p. 21; Lohmann 1933, p. 320 e il più recente Puhvel 1984, p. 94.

29 Esichio (o 1025) reca anche ὀπίσω· πάλιν, ὕστερον, μετὰ ταῦτα. καὶ τὸ μέλλον.

30 Dunkel 1982-1983, p. 74.

31 Segnalata da Dunkel 1982-1983, p. 75.

the seeming opposite connotations of *peran*. Temporally it can denote something future (5a) or previous (5b)»,³² come sembra indicare il fatto che, come *appašiwatt-*, anche *parasiwatt-* è usato per dire il futuro. Anche il sintagma *-mu peran*, ‘davanti a me’, nel senso di attività che attendono di essere svolte in futuro, fornisce analoga indicazione. Il problema, per l’ittita, è sentito: «The Hittite manner of referencing temporal relationships using terms of spatial reference is a complicated subject in its own right (see Hoffner 2002). Does the speaker face the future, with the past behind him, or does he face the past, which he can and does know, with the yet unknown future behind him? The second theory is supported by the normal use of *peran* for ‘before’ and *āppan* ‘after’, and *appašiwatt-* (lit., ‘afterday’) for ‘future’. Also *ḫantezzi(ya)-* ‘older, earlier-born’ (<*ḫant-* ‘front, forehead’) versus *appezzi(ya)-* ‘younger, later-born’». ³³

Perfettamente comparabile è la situazione in Mesopotamia per la cultura, e la lingua, accadica. Per assiri e babilonesi, infatti, i termini che indicano il passato (accadico *pānātu*; *pānītu(m)*, *pānū*) o qualcosa di precedente, più antico (*pāna*, *pān*; *pānānu(m)*; *pāni*), sono connessi con il termine che indica la parte frontale, la faccia (*pānum*, plur. *pānū*). Lo stesso accade per il sumero, in cui i termini per indicare il passato sono connessi alla forma *igi*, ‘occhio’, ‘faccia’. Il passato è cioè, anche per queste civiltà, ‘qualcosa che si trova davanti, o di fronte, all’osservatore’. Per ciò che è collocato dopo, in seguito, dunque il futuro, si usa in accadico (*warka*, (*warkānu(m)*, (*w)arki* o l’aggettivo (*w)arkû(m)*, e (*w)arkītu(m)* per dire i giorni successivi, il futuro, tutte forme connesse con (*w)arkatu(m)*, che significa ‘dietro’, ‘posteriore’: «it is [...] clear that for a Babylonian the past lay before him—it was something he ‘faced’; whereas that which was coming, the future (*warkītum*), was something he regarded as behind him, as at his ‘back’». ³⁴

32 Güterbock-Hoffner 1997, p. 311: al richiamato paragrafo 5a della voce *peran* si legge «before, facing (a person in) the future, ahead (of someone)», al 5b «temporally prior to someone’s activity».

33 Hoffner-Melchert 2008, p. 290.

34 Attingo a Maul 2008, p. 15. Si veda anche Hoffner 2002, pp. 163-171.

6. Spiegare Omero con Parmenide

Se nello spazio si rappresenta la compresenza e coesistenza, il compenetrarsi (*Ineinandersein*) degli elementi, nel tempo essi risultano nella loro successione e reciproca esclusione (*Auseinandersein*).³⁵ La serie temporale è tale in quanto ogni elemento esclude l'altro, esiste un 'adesso' separato da ogni altro, tanto che l'eleate Zenone poteva ipotizzare, nel terzo dei suoi paradossi, che una freccia scagliata dall'arco fosse immobile perché, se il tempo è costituito da una serie di «adesso», cioè di istanti che rappresentano delle entità temporali minime e non ulteriormente divisibili, qualunque cosa sia in movimento si troverà in ciascun istante ferma in una determinata posizione, di modo che il movimento diventa paradossalmente una successione di immobilità – conclusione che Aristotele, che ne è il testimone (*Fisica* 6, 9, 239b30 e 6, 8, 239b5 = Zenon. A 27 DK), affermerà essere fondata su presupposti falsi, giacché il tempo non consiste, a suo parere, di grandezze indivisibili. Sia o non sia divisibile l'istante, esso è separato da tutti gli istanti precedenti e da tutti gli istanti successivi. Coscienza spaziale e coscienza temporale sono a loro volta diverse e separate, anche se entrambe presuppongono una forma di messa in relazione.

La spiegazione migliore di questa dote di Achille è fornita da Parmenide (fr. 4, 1 DK):

λεῦσσε δ' ὁμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως.

Frammento ancora oscuro, il quarto di Parmenide.³⁶ Anche qui νόω è al dativo, ha valore strumentale, *intellectu*, come nell'omerico κλέπτε νόω e

35 Cassirer 1923 (trad. it. 1961), p. 195: «im Raum stellt sich vorzugsweise das Moment des Bei- und Ineinanderseins der Elemente, in der Zeit das Moment ihres Nach- und Auseinanderseins dar».

36 Nella sua interezza il testo recita (lo tramanda Clemente Alessandrino, *Stromata* 5, 2, che lo interpreta nel senso della speranza cristiana in una vita futura): λεῦσσε δ' ὁμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτημίξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον. Oltre al proteiforme (nelle interpretazioni) primo verso, anche il secondo ha indotto esegesi diverse, in particolare lo ἀποτημίξει: considerato dagli uni una terza persona singolare del futuro attivo di ἀποτημίγω, avente come soggetto il νόος (Calogero, Mansfeld, Cerri), dagli altri una seconda persona singolare del futuro medio, avente come soggetto il «tu» con il quale Parmenide dialoga. Brandis correggeva in ἀποτημίξεις. Sul frammento si è espresso, si può dire, chiunque si sia occupato di Parmenide; oltre a edizioni e commenti, si vedano Hölscher 1956, pp. 385-397 (sopr. pp. 385-390 per il primo verso), e Mansfeld 1964, pp. 208-213.

come nel νόϙ δέρκευ di Empedocle fr. 17, 21 DK segnalato dal Reinhardt (mentre solo apparente è in Parmenide il valore locativo, come nel «in deinem Geist» o nel «vicine alla mente» di alcune interpretazioni: anche in questa resa il senso in realtà rimane, al fondo, strumentale). Qualcuno lo connette con il verbo principale (λεῦσσε νόϙ), «gebrauche den Verstand statt deiner Augen und sieh das noch so Ferne gleichwohl mit dem Verstande sicher gegenwärtig» (Reinhardt), «guarda col tuo pensiero come le cose distanti siano in realtà saldamente vicine» (Calogero), «Betrachte mit Verständnis das Abwesende als genauso zuverlässig anwesend» (Mansfeld); altri lo legano a παρεόντα, più di recente Gemelli Marciano con «Schaue die Dinge, die, obwohl abwesend, in deinem Geist fest anwesend sind»; «Betrachte wie das noch so Ferne durch des Geistes Auge Dir zuverlässig nahe gerückt ist» (Diels, *Parmenides*); «guarda tuttavia come le cose lontane sono saldamente vicine per opera del νόϙ» (Colli); «queste cose, benché lontane, vedile col pensiero saldamente presenti» (Albertelli); «but look at things which, though far off, are securely present to the mind» (Kirk-Raven, similmente Cerri); «guarda come le cose lontane vicino al pensiero saldamente pur sono» (Untersteiner); nei *Vorsokratiker*, Diels rende invece (a differenza che nel suo *Parmenides*) con «Schaue jedoch mit dem Geist, wie durch den Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit»: qui la reduplicazione del νόϙ in traduzione (*mit dem Geist / durch den Geist*) chiarisce bene la portata del problema.

Che le cose lontane diventino «vicine alla mente» dice il carattere idealistico della interpretazione a cui Parmenide è andato largamente soggetto fin dall'antichità, laddove il secondo verso afferma invece lo stato continuo, non discreto, di ciò che è: οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι, comunque si voglia intendere il verbo (si veda la nota 36: e per noi è una terza persona il cui soggetto è il νόϙ), predica la ben nota (per Parmenide) contiguità, e continuità, dell'essere, «ciò che è non è scisso da ciò che è» e non può esserlo dunque neppure attraverso il νόϙ. L'essere non è né divisibile, né unificabile, perché esso è ξυνεχές, «continuo», ξυνεχές πᾶν ἐστιν, ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει (Parm. fr. 8, 25).³⁷ Lo schema del fr. 4 non è quello di un rapporto tra realtà e pensiero nel quale il secondo si offra come un'alternativa alla prima: il νόϙ è piuttosto, come osser-

37 Un'analisi del pensiero di Parmenide, e del fr. 8, diversa da quelle tradizionali, e una delle poche davvero stimolanti proposte di recente, è quella offerta da Laura Gemelli in Gemelli 2013.

vava acutamente Guido Calogero, lo specchio della verità del reale, e in questo specchio sarà necessario guardare.³⁸ Anche ἀπεόντα ... παρεόντα hanno, come gli omerici πρόσσω καὶ ὀπίσσω, valore spaziale, prima e invece che temporale. Le cose possono essere lontane o vicine, tra loro o rispetto al soggetto che le osserva, ma costituiscono una continuità spaziale, tale che non possono (vv. 3-4) né essere separate, né riunite.

La stessa nozione è evidentemente quella presente in Eraclito fr. 91 DK,³⁹ σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι, dove chiara è la corrispondenza di σκίδνησι con il parmenideo σκιδνάμενον, di συνάγει (che il testimone, Plut. *de E* 392B, chiosa con συνίσταται) con συνιστάμενον, di πρόσεισι καὶ ἄπεισι con ἀπεόντα ... παρεόντα. Eraclito, certo, ne fa questione dinamica, estranea a Parmenide e alla sua ricerca di una stabilità, ma la coerenza della concezione arcaica va dall'Achille iliadico ai passi ora citati. Tuttavia, il significato spaziale non dovrà essere contrapposto a quello temporale, come negli schemi a noi più familiari; è la distinzione in sé a dover essere superata. Lo dice già la concezione dei tempi verbali nella lingua greca, il loro indicare, più che il momento, la modalità dell'azione; nella visione prospettica di Achille, spazio e tempo si equivalgono, riassorbiti in Parmenide nel *continuum* di ciò che è, τὸ ἐόν.

7. Il paradigma di Achille: presente, passato, orizzonte d'attesa

La struttura gerarchizzata spazialmente di Achille finisce poi per acquisire, nella coscienza, la fisionomia più ovvia di una successione temporale. Strumento ne è l'immediatezza intuitiva dell'intellezione tipica del νόος, la sua capacità di procedere oltre la superficie visibile per trovare l'essenza della situazione (piuttosto che di un più specifico oggetto) da fronteggiare, comprendere, dominare, accentuando il taglio strategico e l'intenzionalità nella elaborazione di un piano: Marzullo ricordava che Kurt von Fritz, nei suoi esemplari studi sul concetto di νοῦς/νοεῖν, evidenziandone la natura intuitiva vi vedeva piuttosto «la visualizzazione di un piano che si svela, non un processo razionale [...] dimostrabile».⁴⁰

38 Calogero 1932 (trad. it. 1977), p. 27.

39 Lo segnala ancora Calogero 1932 (trad. it. 1977), p. 28; lo aveva preso in considerazione già Reinhardt 1916, pp. 207-209.

40 von Fritz 1943, p. 89, il primo di una serie di tre contributi, seguito da von Fritz 1945, pp. 223-242 e 1946, pp. 12-34, ricordato da Marzullo 2000f, p. 418 nota 54.

I processi mentali di Achille presentano peculiarità che sembrano condividere alcuni tratti di quella normalizzazione razionalistica, che si potrà dire compiuta alla fine del quinto secolo a.C. È Marzullo a constatarlo lucidamente:

La realtà dominata da Achille ha dimensione schiettamente causale, oltre che temporale. Si stabilisce, infatti, continuità e conseguenza tra due domini contigui ed omologhi: πρόσσω ed ὀπίσσω solo approssimativamente si identificano con futuro e passato [*in realtà, come si diceva, passato e futuro*], implicano il presente (e ne rendono, quindi, superflua l'attenzione) nel loro razionale, e già sensibile, congiungersi.

E aggiunge:

Ippocrate [*il riferimento è all'incipit del Prognostico, si veda la nota 22*] si dimostra consapevole di siffatta conquista: la utilizza provocatoriamente. Alle marche analogiche, cui ricorreva con primordiale sforzo Omero (πρόσσω e ὀπίσσω erano indicatori spaziali, opportunamente metaforizzati), sostituisce una scandita segmentazione temporale, quella già elaborata per Calcante. Ma la riutilizza polemicamente: la ripete, solo per negarne l'ambito divino che la moveva. Intende sottoporla ad un progetto umano, razionalmente conoscibile, rivendicabile.

Quello che Achille introduce è un nuovo *paradigma*: «nuovo» e di rottura rispetto allo schema arcaico dominante nella stessa *Iliade*. Non lo direi propriamente causale, sottraendolo almeno in parte agli schemi del razionalismo in seguito dominante, che culminerà nel formalismo logico di Aristotele. È appunto, con il von Fritz, quel «piano che si svela», la cui «visualizzazione» non coincide con un «processo razionale dimostrabile», ma è affidata alla immediatezza appercettiva di un processo mediante il quale una nuova esperienza viene assimilata nel contesto delle esperienze passate, inserita cioè in un novero e organizzata in ranghi. Con Leibniz, si potrebbe dire un atto di ripiegamento riflessivo, attraverso il quale il soggetto – Achille, per noi – diviene consapevole delle sue percezioni e riesce ad articularle in sistema, solo così conquistando per esse un senso e un significato. Achille è come il buon *technites*, il cui compito sia quello di costruire un edificio che poggi «sull'atto sempre variabile della percezione» (A. Einstein), laddove i risultati dell'esperienza sensibile solo una volta stabilizzatisi in relazioni reciproche permettono l'individuazione di nessi generali e la definizione di concetti.

8. I sei lati del mondo

Questa ricerca di significato incarnata nel paradigma di Achille consiste nel reciproco integrarsi di presente, passato e orizzonte d'attesa. Al privilegio di un contatto diretto con il divino di cui si interpretano i segni, a un mondo che si disvela da sé e la cui essenza richiede soltanto di essere accolta come tale, Achille sostituisce la responsabile costruzione intellettuale. È una peculiare struttura cognitiva che permette di racchiudere in un'unica immagine le diverse dimensioni oggetto della percezione sensoriale, *i sei lati del mondo*, per usare dell'espressione persiana che ha dato il titolo a un bel libro di Giorgio Cardona: avanti e dietro, destra e sinistra, alto e basso. Sempre nuovi collegamenti, rapporti di successione che possono diventare causali, regole predittive, orientano la conoscenza. Agamennone, al contrario, coglie soltanto brandelli di realtà, privi di quella interrelazione che può farne un sistema e dare ad essi un significato che vada al di là di un'esperienza sensomotoria immediata; egli ha difficoltà a concettualizzare il reale, o lo concettualizza in modo diverso e meno efficace.

Anche in latino i diversi lati del mondo – in questo caso sopra e sotto, davanti e dietro – offrono il loro valore spaziale per dare contenuto alla dimensione temporale.⁴¹ Dimensione temporale che è tale soprattutto per il *nostro* sguardo moderno, non più uso a intendere il ruolo che la spazialità aveva per gli antichi, in particolare nelle età più

41 Di questo si è occupato in dettaglio Bettini 1986, pp. 125-202, con numerosi esempi; ma anche, più di recente, Short 2016, pp. 381-412. Di un certo interesse, anche per il riferimento a lingue e culture diverse, e lontane come quella cinese, sono i contributi della cognitivista L. Boroditsky, ad esempio Boroditsky 2000, pp. 1-28, in cui si propone una «Metaphorical Structuring View» secondo la quale «those aspects of time that are specified through spatial metaphors will be shaped by the metaphors used [...] The spatial schemas invoked by these metaphors will provide the relational information needed to organize events in time». Boroditsky *et al.* 2011, pp. 123-129, partono dal presupposto per cui «to represent time, people around the world rely on space. However, the way they spatialize time differs across languages and cultures», e sottolineano come anche in cinese termini con valore spaziale *orizzontale* come *qián* (davanti) e *hòu* (dietro) acquistino significato temporale nei contesti appropriati, mentre maggiore spazio è riservato a una temporalità vista, spazialmente, in senso verticale (come accade in latino, si veda sotto, p. 46), con i morfemi spaziali *shàng* (“sopra, in alto”) e *xià* (“sotto, in basso”) usati per dire l'ordine degli eventi, dei giorni, del mese. Comparare una lingua ideografica e la sua variabilità semantica con quella delle lingue indoeuropee richiede qualche cautela, ma il meccanismo metaforico e psicologico è senza dubbio analogo.

remote. *Super, superus*, soprattutto il comparativo *superior* ne sono chiari esempi: *superioribus temporibus* o *superiore nocte* si legge ad esempio in Cicerone (*Fam.* 5, 17, 1 e *Cat.* 1, 1, 1 rispettivamente), o ancora *anno superiore* (*Harusp. Resp.* 8, 15) e così *superioribus proeliis* di Cesare (*BG* 2, 20) per dire le battaglie passate, mentre Svetonio contrappone *tempora superiora* e *inferiora* (*Claud.* 41: *transiit ad inferiora tempora ... de superioribus ...*). Il corrispondente greco è πρότερος, come in τῆ προτέρῃ (*scil.* ἡμέρᾱ) di Hom. *Od.* 16, 50 o di Aristot. *Pol.* 1316a 16, da confrontare con ὄστερος, ‘che viene dietro, posteriore’, e in senso temporale ‘successivo, futuro, relativo alla posterità’. Lo stesso vale per *infra, inferus, inferior*: oltre alla coppia davanti/dietro, il futuro dei latini è ‘sotto’, il passato è ‘sopra’.

Ma *sopra* e *sotto*, o *davanti* e *dietro*, rispetto a quale punto di osservazione? La risposta più intuitiva prevede che a fare da riferimento sia la posizione dell’osservatore, del soggetto: come nel mito della evirazione di Urano nella *Teogonia* di Esiodo, quando Crono getta i genitali del padre ‘dietro’ di sé (ἐξοπίσω), gesto in cui è stata ipotizzata una proiezione nel futuro (si veda, più avanti, il paragrafo 10). È facile così immaginare una sorta di *linea* del tempo che si estende spazialmente – troppo facile. Pre-postera, si direbbe; moderna.

È da chiedersi, se la collocazione davanti/dietro e, per chi voglia darle una valenza temporale, passato/futuro, non sia piuttosto da riferire a eventi che sono prima e dopo *l’uno rispetto all’altro*, ma non necessariamente rispetto a un *io* posto a metà strada tra l’uno e l’altro, tra passato e futuro ad esempio, a rappresentare il presente. È quanto conclude Dunkel: che cioè i termini spazio-temporali in questione non si riferiscono «to the front or back of us, the poet, or his audience», ma specificano semmai «the relative position of events to each other» (p. 78), la «gegenseitige Zeitrelation der Phänomene».⁴² L’osservatore si ritrova

42 Così già Palm 1969, p. 8. Anche Bettini 1986 esamina le due diverse coordinate, di eventi e dimensioni visti dal soggetto che osserva (pp. 133-143) o invece in relazione tra loro (pp. 128-132), e ritiene che sussista tra le due – cioè tra anteriorità/posteriorità nella relazione degli eventi uno con l’altro, e tra passato/futuro in senso assoluto – una netta distinzione, da identificarsi con il problema della conoscenza: nel senso che «il futuro va a collocarsi “dietro le spalle” quando si tratti di volerlo conoscere – di modo che chi ha la possibilità di prevederlo vuol dire che ha una faccia “di dietro”, o comunque la capacità di “volgere all’indietro”. Dietro le spalle sta ciò che non si può conoscere... Tutto deriva dall’applicare il modello divinatorio, conoscitivo, del tempo, a un normale rapporto di anteriorità/posteriorità» (p. 167). «Nel modello anteriorità/posteriorità al “prima” viene associato il “davanti” e al “poi”

dunque *al di fuori* del sistema di riferimento, in una dimensione acronica, in un sistema «objektiv und vom Subjekt abstrahiert»,⁴³ e l'evento futuro si avvicina non *a noi*, ma all'evento che lo precede, come il domani allo ieri. Cruciali in questo senso sono i versi degli inni vedici all'aurora, in particolare quello (*Rgveda* 1, 124, 9) in cui si vuole che

il giorno seguente raggiunge da dietro quello precedente.

In questo senso, il futuro non è 'alle nostre spalle', alle spalle del soggetto, ma è (nascosto) dietro il passato o, negli schemi tripartiti (del sanscrito: in greco, quando lo schema è tripartito non si fa più uso di avverbi spaziali), dietro il presente. Passato e futuro sono allora tali in riferimento l'uno all'altro, sono uno dietro l'altro o uno di fronte all'altro, e non dietro o di fronte al soggetto che osserva.

In uno schema esegetico di questo tipo, se confermato, Achille rappresenta l'osservatore che dall'esterno abbraccia con lo sguardo tutte le dimensioni del reale, laddove invece Agamennone, immerso nel mondo e postosi al centro degli eventi, ne rappresenta l'unità di misura, rappresenta cioè il primato del presente sulla funzionale memoria del passato e sulla coscienza del futuro. Libero dal vincolo del presente, Achille può invece osservare il succedersi degli eventi nel loro percorso e nel loro ordine relativo. Odisseo, disceso nell'Ade, ricorda proprio questa peculiare collocazione di Achille ormai morto, una collocazione non confrontabile con quella di nessun altro. Nessuno è come lui, né prima (*προπαρόιθε*) né dopo (*ὀπίσσω*):

il "dietro", nel modello passato/futuro la localizzazione *si inverte*: al "passato" viene associato il "dietro", al "futuro" il "davanti"» (p. 133). Di sicuro interesse appare la rappresentazione degli eventi e la direzione temporale che li caratterizza nella descrizione dello scudo di Annibale in Silio Italico (*Punica* 2, 391-456), in particolare se confrontata con la descrizione dello scudo di Enea in Virgilio (*Aen.* 8, 626-731), con l'affermazione di «valori culturali» contrapposti, come osserva Campus 2002, pp. 13-42 (che raffronta anche la descrizione dello scudo di Achille in Omero e quella dello scudo di Eracle in Esiodo): «la direzione temporale della descrizione dei *Punica* è l'opposto rispetto a quella virgiliana. Esistono infatti due diverse storie che si contrappongono. Se da una parte Enea ha la propria storia – che coincide con la storia di Roma – davanti a sé, Annibale ha la propria storia – che coincide invece con la storia di Cartagine – alle spalle. La storia virgiliana è una storia di discendenze, la storia siliana è una storia di ascendenze. Sui due scudi si dipana la trama fitta e complessa degli eventi non dei due specifici proprietari, ma della cultura della quale loro stessi sono portatori» (p. 30).

43 Treu 1955, p. 128.

σεῖο δ', Ἀχιλλεῦ,
οὐ τις ἀνήρ προπάροιθε μακάρτερος οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω (*Od.* 11, 482-483).

Achille si colloca *extra ordinem*. Προπάροιθε e ὀπίσσω evocano, meglio che un ordinamento puramente temporale, una sequenza spaziale, come una fila ordinata, una gerarchizzazione in cui un componente precede, o segue, l'altro (evidente nell'uso di πάροιθε, si veda *Il.* 23, 498 οἱ δεύτεροι οἳ τε πάροιθεν), come in προπάροιθε θυράων di *Od.* 1, 107, in προπάροιθε ποδῶν di *Il.* 13, 205, o nel più tardo uso di ὀπίσω con genitivo, come in δεῦτε ὀπίσω μου («venite dietro di me») di *Ev.Matt.* 4, 19, in ὀπίσω τοῦ προπύλου di *SIG* 756, 12 (I sec. a.C.) o nelle frequenti locuzioni di Galeno. Interessante in questo senso è che l'ittita *prā* acquisti anche il senso di «ein ausser der Reihe stehendes, besonderes Objekt (etwa wie dt. *extra*)»,⁴⁴ accentuando l'idea di una categorizzazione e catalogazione ordinata, basata su una collocazione spaziale.

9. Lo spazio del tempo: una mappa degli eventi

Lucrezio (3, 854-855) esplicita l'immagine della spazialità del tempo: *immensi temporis omne praeteritum spatium*, dove *praeteritum* si associa (né solo per esigenze di versificazione) allo spazio, piuttosto che al tempo a cui più prevedibilmente si sarebbe detto appartenere, come in Cic. *Sen.* 19, 69 *nec praeteritum tempus unquam revertitur*, o in Verg. *Aen.* 8, 560 *o mihi praeteritos referat si Iuppiter annos*. Cicerone riporta alla banalità della norma l'illuminata anomalia del sintagma lucreziano, che diventa *spatium praeteriti temporis* (*Arch.* 1): resta evidente come alla base anche di queste locuzioni latine sia una preposizione/avverbio di spazio, *prae* (-ter) 'di fronte, davanti' (si veda ad esempio Col. 1, 5, 4 *a tergo potius quam prae*), così come in greco e in ittita. Lo stesso vale per *ante* e *post*.

Agli eventi, collocati fisicamente nello spazio, si assegnano posizione e direzione, un davanti e un dietro, sopra e sotto. Lo spazio è il punto di partenza per la concettualizzazione del mondo. Esso fornisce una mappa per orientarsi tra le relazioni che legano gli eventi e, mediante un processo di astrazione e metaforizzazione, permette di intendere relazioni astratte, o comunque non oggetto di percezione, sul modello di relazioni concrete: la preposizione πρό è esemplare nel testimoniare un passaggio

44 Brosch 2014, p. 182; Zuntz 1936, pp. 68-80.

dal significato spaziale a quello temporale e astratto,⁴⁵ e in molte, forse tutte le culture antiche l'espressione del tempo nasce come sviluppo di espressioni spaziali.⁴⁶

Il tempo diventa così un paesaggio fisico, a cui corrisponde una collocazione topografica degli oggetti. Si tratta di configurazioni spaziali che hanno un contenuto non assoluto ma relativo alla prospettiva di osservazione, e variabile con il passare del tempo, tanto che lo schema davanti = futuro e dietro = passato verrà presto capovolto nel suo contrario, immaginando che il soggetto proceda in avanti verso il futuro: quanto questa inversione abbia a che fare con il maturare dell'idea di *progresso* meriterebbe ulteriore approfondimento. Gli eventi, che in quelle configurazioni spaziali si trovano collocati, si fanno oggetto di esperienza e diventano leggibili e interpretabili grazie alla loro struttura relazionale, al loro essere in rapporto reciproco, che fa sì che quel che si trova πρόσω e quel che si trova ὀπίσω possano essere intesi l'uno grazie all'altro, e anticipati con un atto mentale paragonabile a uno sguardo d'insieme.

Lo sguardo d'insieme dei Greci abbraccia una dimensione orizzontale piuttosto che verticale. C'è in questo una differenza rispetto al mondo latino. Le dimensioni alto/basso denotate dagli avverbi spaziali latini usati con valore che noi diciamo temporale rinviano a un asse verticale, che nella rappresentazione delle linee genealogiche porta alla struttura grafica, e concettuale, di uno stemma orientato dall'alto verso il basso, cioè dal passato al futuro (*superior/inferior*).⁴⁷ Rappresentazione che manca invece alla cultura greca, nella quale le genealogie sono oggetto di narrazione piuttosto che di raffigurazione e assumono forma di elenco, come nella *Teogonia* esiodea o nei cataloghi omerici, lasciando intuire una sorta di

45 Luraghi 2003, p. 316.

46 Haspelmath 1997, p. 3: «The data [*dati ricavati dallo studio dei principali avverbi/preposizioni di tempo in 53 lingue*] confirm the universalist's expectation that spatial expression of temporal notions is extremely widespread in the world's languages, being limited neither genetically (e.g. to Indo-European), nor geographically (e.g. to Europe), nor typologically (e.g. to languages with SVO word order). In this sense, the transfer from space to time can be said to be universal». Sul tema merita ancora richiamare lo studio di Traugott 1978, pp. 369-400, secondo cui «the possible absence of an imaginary time-line in languages and the patterning of asymmetric terms confirm the importance of reference to body-space and the canonical encounter rather than to the unidirectionality of physical time in accounting for the universal semantics of temporal relations in language» (p. 369).

47 Bettini 1986, pp. 176-182; Short 2016, pp. 405-406.

prossimità come di oggetti disposti su un piano, come indicano i termini usati in greco per dire la parentela – ἀγγιστεία, ἀγγιστεῦω, ἀγγιστεῦς –, derivati dall'avverbio che indica vicinanza nello spazio, ἄγγι.⁴⁸ Ad ἄγγι corrisponde il latino *prope*: da cui *proximus*, usato in locuzioni che porteranno all'italiano *anno prossimo*, *mese prossimo*, per indicare la *proximità* di qualcosa che è di là da venire, laddove invece nel latino classico il superlativo, usato con valore temporale, poteva indicare tanto qualcosa di precedente, quanto qualcosa di successivo, dunque sia il passato che il futuro: (*proximus*) «Of time, the next preceding or following, the previous, last, the next, the following, ensuing» (Lewis-Short *s.v. propior*).

10. Da Esiodo a Platone: il mito di Crono e l'ordine delle cose

L'ambigua valenza degli avverbi spaziali in questione, e di ὀπίσω in particolare, sembra riemergere in quella scena fondamentale con la quale Esiodo narra l'origine degli ultimi figli generati dal seme di Urano – Erinni e Giganti, Ninfe, infine Afrodite: quando cioè Crono, seguendo il desiderio della madre Gaia, impugnata la falce recide i genitali del padre e li getta via, dalle stille di sangue nascendo appunto l'ultima generazione dei figli di Urano. I genitali vengono gettati ἔξοπίσω, «ein eindeutig ritueller Gestus» secondo W. Burkert,⁴⁹ un rituale però non meglio localizzabile e dunque ipotetico. Qual è il significato del gesto, del gettare 'dietro di sé'? Tra le numerose interpretazioni si trovano ipotesi di un gesto apotropaico, o di un gesto i cui effetti miracolosi si possono esplicitare solo laddove non siano visibili, o inteso a evitare una forma di contaminazione. Recentemente, è stato richiamato il significato duplice dell'avverbio e di termini correlati, come ὀπισθεν, in Esiodo, e si è ipotizzato che il gesto di Crono che getta alle sue spalle i genitali del padre indichi che «the god casts them into the future, thereby bringing about the future»,⁵⁰ e con ciò segni il passaggio dall'epoca di un «essere atemporale»

48 Il rinvio alla ἀγγιστεία è in Short 2016, pp. 405-406, che opportunamente rinvia allo studio di Calame 1987, pp. 153-186.

49 Burkert 1972 (trad. it. 1997), p. 84.

50 Tralau 2018, pp. 459-484. In Artemidoro (*Oneir.* 1, 21, 9) si legge che πᾶν μὲν γὰρ τὸ ὀπίσω τοῦ μέλλοντός ἐστι σημαντικὸν χρόνου, dunque ciò che si trova 'dietro' è indicativo di qualcosa che deve ancora fare la sua apparizione. Non credo che questo si debba interpretare come un rovesciamento, tipico della dimensione onirica rispetto alla concezione consueta, come vuole Bettini («Nel sogno, il tempo si rovescia. Ciò che normalmente sta "davanti", qui è collocato "dietro"», p. 162).

a quella di un tempo che si sviluppa con regolare continuità, da un tempo privo di durata a un tempo lineare scandito dalla successione di giorni, notti, mesi, anni: «mentre il tempo dell'essere – l'*aion* – perdura sempre in unità, il tempo del divenire, il *chronos*, procede secondo un ritmo numerico e perciò ha delle parti numericamente ordinate, più grandi e più piccole, precedenti e successive».⁵¹ Così Platone nel *Timeo*, dove la creazione del tempo, χρόνος, lo vede nascere come immagine dell'*αἰών* eternamente esistente, il tempo di ciò che è sempre come modello del tempo di ciò che sempre diviene. Il gesto sovversivo di Crono nei confronti del padre Urano rappresenterebbe dunque la nascita di un tempo prospettico, misurabile, necessario in quanto tale per l'ordinamento del cosmo, la cui *misurabilità* ne rende possibile la conoscenza e il controllo.

Il mondo misurabile, controllabile, il mondo degli uomini è quello di cui Platone narra nel *Politico* quando racconta il mito di Crono e di Zeus, mito che era già di Esiodo e della tradizione greca più remota, l'idea di un'età aurea e di un'età di sconvolgimenti contrapposte tra loro, la transizione tra le quali è marcata da un'inversione nell'ordine del tempo e nella sequenza naturale degli eventi. Quando dal dio è lasciato andare solo,

(270b 2) il moto del tutto procede ora nella direzione del suo ruotare attuale, ora nel senso opposto [...] (270d 1) In tali circostanze avvenne sempre che dapprima si arrestò l'età che ogni essere vivente aveva raggiunto, e tutto ciò che era mortale cessò immediatamente di progredire verso la sua vecchiaia perdendo i segni di questa, ma invece mutando direzione, muovendosi in direzione opposta, si faceva allora più giovane e più tenero: i capelli bianchi dei vecchi diventavano più scuri, le guance dei barbuti, facendosi lisce, riportavano ognuno nella stagione della trascorsa primavera, i corpi degli adolescenti giorno e notte diventavano più lisci e più piccoli, e così ritornavano verso l'infanzia, ed essi nel corpo e nell'anima diventavano simili a neonati, e di qui in avanti, consumandosi ormai completamente, scomparivano del tutto.

Questo stravolgimento della sequenza regolare è «il modo di vita che tu dici esserci stato *al tempo della potenza di Crono* (τὸν βίον ὃν ἐπὶ τῆς Κρόνου φῆς εἶναι δυνάμεως, 271c 4)», quando

Va ancora sottolineato che τὸ μέλλον non equivale a τὸ ἐσόμενον vel simm., si veda sopra, p. 37.

51 Philippon 1944 (trad. it. 1949), p. 23.

(271d 3) il dio guidava la rotazione stessa e la curava nella sua totalità, [...] e non v'era posto né per la guerra né per la rivolta in modo assoluto. Sarebbero innumerevoli le altre cose da dirsi volendo elencare tutte le conseguenze di un simile *ordinamento dell'universo* (κατακοσμήσεως) [...] Sotto quella guida del dio non v'era bisogno né di forme di governo né dell'acquisto di donne o di figli; tutti infatti ritornavano alla vita dalla terra.

Sono un tempo e un ordinamento diversi e opposti a quelli di cui gli uomini hanno diretta esperienza, che rientrano nel «tempo di Zeus», quando

era ormai ora che l'inversione avvenisse, e il pilota dell'universo tutto, quasi lasciando la barra dei timoni, si ritirò nel suo posto d'osservazione, e allora furono il destino ed una innata tendenza (είμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία) a produrre l'inversione del ciclo del cosmo [...] E il cosmo mutando direzione, scontrandosi nelle sue parti, spinto da *due impulsi opposti, uno al principio e l'altro alla fine* (ἀρχῆς τε καὶ τελευτῆς ἐναντίαν ὀρμὴν ὀρμηθεῖς), provocò in se stesso un grande scuotimento (σεισμόν) [...] Dopo di che, passato il tempo necessario, cessato ormai per esso il *tumulto e lo sconvolgimento* (θορύβων τε καὶ ταραχῆς), e conseguita la calma da quegli scuotimenti, esso continuò ad andare [...].

Ma poiché nel mondo, affidato a se stesso,

sempre di più si rafforza l'antica affezione della *disarmonia* (τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος), e alla fine del tempo esso degenera e poca cosa sono i beni, grande invece la mescolanza dei contrari (τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν)⁵² entro il suo seno, ed esso si

52 Nell'espressione τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν i traduttori hanno visto qualcosa di diverso da quel che risulta dalla nostra resa. In genere si intende con ἐναντίων il male, in quanto contrario del bene appena citato (τὰ ἀγαθὰ): «poca cosa sono i beni, molti invece i mali che esso mesce» (Zadro), «i beni hanno scarso valore, mentre, facendo un'abbondante fusione dei mali corrispondenti, [...]» (Pegone), «commischiando in sé piccoli beni ed una larga mistura de' contrari» (Pugliese Carratelli), «aus wenig gutem und einem großen Anteil *des Entgegengesetzten* jede Mischung zusammensetzend» (Schleiermacher, che usa *das Entgegengesetzte*, ma il singolare indica che si tratta anche qui del contrario del bene), «mingling but little good with much of the opposite sort» (Fowler), «at last small was the good, and great was the admixture of evil» (Jowett). In queste righe platoniche a me sembra invece evidente l'allusione a principi fondamentali della medicina e delle concezioni cosmologiche e cosmogoniche del tempo, alle quali i richiami verbali sono espliciti. *Leges* 889b 1-c 6 πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη

avvicina così al pericolo di distruggere se stesso e ciò che in esso è compreso,

allora

(273d 4) proprio per questa ragione il dio che già una volta l'ha ordinato (θεὸς ὁ κοσμήσας), vedendolo in difficoltà estreme, preoccupandosi che, sconvolto dalla tempesta (χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς), sotto il suo infuriare non si dissolva e si inabissi *nel mare infinito della dissomiglianza* (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον), ritornando a sedere al timone di quello e volgendo a nuovo corso ciò che nel tempo precedente, in cui l'universo era abbandonato a se stesso, si ammalò e si dissolse, *l'ordina ancora e lo raddrizza* (κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν) e così lo rende immortale e senza vecchiaia.⁵³

11. Achille, fuori della norma

Se Agamennone si spoglia della responsabilità per attribuire al dio ogni decisione, Achille ambisce al controllo autonomo degli eventi del mondo, alla riconquista di un indispensabile equilibrio. La sua ricerca della realtà è anche ricerca della verità. Nell'atteggiamento mentale dell'uomo greco di età arcaica *vero e reale* coincidono – τὸ ὄν essendo anche τὸ ἀληθές, e il vero essendo oggettivo, mentre nella prospettiva di Achille è necessario un salto che conduca alla dimensione soggettiva della consapevolezza. Egli è l'eroe della biplanarità della conoscenza, in cui «ciò che sfugge alla vista degli occhi si conquista con lo sguardo della mente» (così il Maestro dell'ippocratico *De arte* 11) e «ciò che è invisibile agli occhi è visibile mediante un processo di connessione razionale (λογισμός)» (come vuole il collega autore del *De flatibus* III 10).

δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων· τύχη δὲ φερόμενα τῆ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἕκαστων, ἢ συμπέπρωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ πάντα ὅποσα τῆ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αὖ καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὠρῶν πασσῶν ἐκ τούτων γενομένων, κτλ. Ma sull'interpretazione di questo passo del *Politico* di Platone alla luce della concezione della medicina mi riprometto di tornare in altra e specifica sede.

53 Platone, *Politico* 269c 4-273e 4.

Per correlare funzionalmente *prius et posterius*, e anzi più precisamente *ante et retro*, è richiesta una competenza che è prerogativa dell'indovino, l'unico capace di uno sguardo che anticipi l'orizzonte d'attesa. Quello che fa Achille è prenderne il posto (si veda sopra, il paragrafo 2). Dell'indovino, come dell'anziano con la sua saggezza; un giovane, irruento guerriero, si appropria di quelle prerogative che gli sono costitutamente estranee.

La coppia *πρόσσω καὶ ὀπίσσω* (*ante et retro*) ricorre altre tre volte nei poemi oltre a A 343, e sempre essa è attribuita a chi, per ruolo sociale o per investitura divina, è in grado di farne buon uso.

In 3, 109 parla Priamo, definito “il vecchio”:

οἷς δ' ὁ γέρων μετέησιν ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω
λεύσσει, ὅπως ὄχ' ἄριστα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται.

quando il vecchio è presente, vede insieme davanti e dietro,
come sia meglio per gli uni e per gli altri.

In 18, 250 parla Polidamante, che è sì giovane, coetaneo di Ettore, ma è un indovino ed è figlio di un sacerdote:

τοῖσι δὲ Πουλυδάμας πεπνυμένος ἦρχ' ἀγορεύειν
Πανθοίδης· ὁ γὰρ οἶος ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω.

a loro parlava per primo il saggio Polidamante,
figlio di Pantoo: egli solo vedeva davanti e dietro.

In *Od.* 24, 452, dove ricorre identica formula, è

γέρων ἦρως Ἀλιθέρης
Μαστορίδης· ὁ γὰρ οἶος ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω.

il vecchio eroe Aliterse,
figlio di Mastore: egli solo vedeva davanti e dietro.

Il giovane Achille rivela dunque doti inattese, di norma assegnate a chi ha nella società un ruolo diverso dal suo; questa norma gli è estranea. Egli ‘mette insieme’ le due diverse prospettive di osservazione in un nesso consequenziale, sa anticipare, meglio ancora sa *visualizzare* le conseguenze, si lega non a una polarità visibile/invisibile, ma a una linearità che collega il visibile con il non-ancora-visibile. E mentre ad anziani e

indovini si attribuiscono i neutrali *λεύσσειν* e *ὄρα̃ν*, la capacità cioè di ricondurre avanti e dietro, passato e futuro, a oggetto di percezione sensibile – poiché essi vengono loro rivelati senza mediazioni, squadernati di fronte agli occhi dagli dèi di cui si fanno interpreti e tramiti, *προ-φήται*, portavoce – Achille con il suo *νοῆσαι* anticipa il citato Maestro del *De Arte* del *Corpus Hippocraticum*, che integra con un processo mentale ciò che non può vedere con gli occhi, così come il Parmenide del fr. 4, il cui *λεύσσειν* si associa al *νόος*.

Se la *metis*, dote di Atena e dunque di Odisseo, è strettamente connessa al misurare del sanscrito *mati-* (“misura”) e all’operare, dunque alle mani di cui ha bisogno ogni *technè* e ogni progresso che eventualmente ne consegue; se questa è la dote che il saggio Nestore in *Iliade* 23 attribuisce al boscaiolo, all’auriga, al nocchiero (vv. 315-318) e alla loro capacità di intervenire direttamente sul mondo e di dominare ciò che continuamente muta, l’indistinto, l’imprevisto, come è specialmente il mare; il *nous* di Achille significa invece la capacità, prettamente intellettuale, di coordinamento prospettico e progettuale.

Che questa dote sia assegnata all’eroe dell’ira, della forza, della violenza, non può ritenersi casuale. In un caso, Odisseo vorrebbe rivendicare anche in questo (*νοήματι*) la propria superiorità su Achille, sente però il bisogno di precisare che questa eventualità (*κε ... προβαλοίμην*) è dovuta alla maggiore esperienza dovuta all’età, con ciò confermando in qualche modo il rispetto per le doti anche mentali del giovane Achille (19, 217-219):

κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ
ἔγχει, ἐγὼ δὲ κε σεῖο νοήματι γε προβαλοίμην
πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα.

tu sei migliore di me e molto più forte
con la lancia, però io potrei superarti in sagacia
di molto, perché sono più anziano e più esperto.

12. Achille: i gesti, la lingua

Achille si pone, come si diceva, fuori dalla norma, o ai suoi limiti estremi. Persino nell’uso che egli fa della lingua. Per sottolineare la extra-ordinarietà di Achille al suo mondo, Adam Parry osservò che «Achilles has no language in which to express his disillusionment, [...] misusing the language he disposes of [...] Achilles’ tragedy, his final isolation, is that

he can in no sense, including that of language, leave the society which has become alien to him»,⁵⁴ egli «pone domande alle quali non c'è risposta, e avanza richieste a cui non è possibile dare seguito» (ivi). Ma Achille, in realtà – in particolare l'Achille dell'*Iliade*, giacché quello dell'*Odissea* si presenta con tratti suoi propri, anche e già nel modo di parlare – non è fuori dalla propria comunità: è per cercare i valori smarriti da quella comunità che momentaneamente se ne allontana.

Egli non rifiuta la tradizione a cui appartiene, accetta le regole culturali di cui è imbevuto, ma cerca di applicarle a situazioni nelle quali esse non possono funzionare. La sua società resta la società degli eroi, nella quale «l'eroismo non porta felicità; suo premio, unico e sufficiente, è la fama»,⁵⁵ una società in cui tuttavia Achille riveste una posizione del tutto peculiare, come Odisseo gli riconosce (*Od.* 11, 482-483, si veda sopra, paragrafo 8).⁵⁶ Egli si appropria, non autorizzato, di uno schema arcaico, che è sacrale e riservato. Mentre gli altri sono invece *nel* sistema, in un sistema che li garantisce e li rassicura, Achille rompe il sistema. Lo rifiuta con violento e inequivoco gesto simbolico già quando, al v. 245 del primo libro, getta a terra lo scettro, «immagine mobile della sovranità», che «durante l'assemblea degli anziani passa di mano in mano conferendo a ciascun oratore, a turno, l'autorità e il rispetto di cui ha bisogno»: ⁵⁷ Achille respinge con quel gesto l'autorità regale, e rompe la solidarietà con il gruppo.

Il gesto è tanto più significativo per chi consideri che lo scettro era il simbolo del suo rivale, al quale era giunto da Tieste, fratello del padre di Agamennone, Atreo. Ad Atreo lo aveva dato il padre Pelope, figlio di Tantalo figlio di Zeus e progenitore degli Achei, e a Pelope lo aveva passato Hermes, che lo aveva avuto direttamente da Zeus per il quale Efesto lo aveva forgiato. È chiara dunque la genealogia del potere di Agamennone (e altrettanto chiara la portata del gesto di Achille) (*Il.* 2, 100-108):

ἀνὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων
ἔστη σκήπτρον ἔχων τὸ μὲν Ἴφαιστος κάμε τεύχων.

54 Parry 1956, pp. 124-134. Sulla figura di Achille offre osservazioni non banali Whitman 1982, pp. 19-43.

55 Dodds 1951 (trad. it. 2003), p. 72.

56 Su questo si veda anche Claus 1975, p. 24.

57 Vernant 1965 (trad. it. 1970), p.95.

Ἡφαιστος μὲν δῶκε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι,
αὐτὰρ ἄρα Ζεὺς δῶκε διακτόρῳ ἀργεῖφόντη·
Ἑρμείας δὲ ἄναξ δῶκεν Πέλοπι πληξίππῳ,
αὐτὰρ ὁ αὐτε Πέλοψ δῶκ' Ἀτρεΐ ποιμένι λαῶν,
Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολύαρνι Θυέστῃ,
αὐτὰρ ὁ αὐτε Θυέστ' Ἀγαμέμνονι λείπε φορήναι,
πολλῆσιν νήσοισι καὶ Ἀργεῖ παντὶ ἀνάσσειν.

il potente Agamennone
si alzò reggendo lo scettro, fatica di Efesto;
Efesto lo diede a Zeus, il signore figlio di Crono,
Zeus lo diede al messaggero, uccisore di Argo;
Ermes lo diede a Pelope abile nel guidare i cavalli,
e Pelope ad Atreo, capo d'eserciti;
Atreo morendo lo lasciò a Tieste, ricco di greggi,
e ancora Tieste lo diede ad Agamennone da portare,
regnando su molte isole e su tutta quanta l'Argolide.

È poggiandosi allo scettro che Agamennone arringa i suoi nel momento dello sconforto, come recita il verso successivo (2, 109):

τῷ ὃ γ' ἐρεισάμενος ἔπε' Ἀργείοισι μετηύδα.

appoggiandosi ad esso disse parole agli Achei

Il valore simbolico di questa scena, rappresentativa del potere *tout court*, era stato ben colto da Giuliano imperatore, che la cita per intero, introducendola così (*Iulian. Orat. Π περὶ βασιλείας*, 2, 1-4):

ἀρξώμεθα δὲ ἀπὸ τοῦ σκήπτρου πρῶτον, εἰ βούλει,
καὶ τῆς βασιλείας αὐτῆς. τί γὰρ δὴ φησιν ὁ ποιητῆς
ἐπαινεῖν ἐθέλων τῆς τῶν Πελοπιδῶν οἰκίας τὴν ἀρχαιότητα
καὶ τὸ μέγεθος τῆς ἡγεμονίας ἐνδείξασθαι;

inizieremo in primo luogo dallo scettro, se ti pare,
e dalla regalità stessa. Che cosa dice infatti il Poeta
volendo elogiare l'antichità della casa dei Pelopidi
e mostrare la grandezza della loro supremazia?

Il linguaggio di Achille, dell'Achille dell'*Iliade*, è rivelatore. Guerriero ineguagliato, dichiara di non essere un grande oratore, riconosce che altri sono meglio di lui in questo, Odisseo ad esempio (18, 105-106):

τοῖος ἐὼν οἷος οὐ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων
ἐν πολέμῳ· ἀγορῆ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι

pur essendo quale non è nessuno degli Achei vestiti di bronzo
in battaglia; mentre in assemblea altri sono migliori.

A lui, «giovinetto ancora inesperto della guerra feroce e delle assemblee», il vecchio Fenice, su incarico del padre Peleo, ha insegnato (9, 443)

μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων

ad essere un buon parlatore e buon esecutore di azioni.

In casa del padre Peleo, al momento di partire per Troia al seguito di Agamennone, Achille sedeva accanto a Patroclo; e mentre «a suo figlio Achille Peleo diceva / di distinguersi sempre al di sopra degli altri» (11, 783-784), a Patroclo si rivolgeva Menezio, figlio di Attore, dicendogli (11, 786-789):

τέκνον ἐμόν, γενεῆ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς,
πρεσβύτερος δὲ σύ ἐσσι· βίη δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείνων.
ἀλλ' εὖ οἱ φάσθαι πυκινὸν ἔπος ἢ δ' ὑποθέσθαι
καὶ οἱ σημαίνειν· ὅ γε πείσεται εἰς ἀγαθὸν περ.

figlio mio, Achille ti è superiore per stirpe,
ma tu sei più anziano. Lui è molto più forte;
tu devi dirgli sagge parole, consigliarlo,
guidarlo, e lui ti darà retta per il suo bene.

Strumento di Achille è l'agire; strumento di Patroclo è la parola, saggia, mirata, efficace. A differenza di quella di Achille – i cui discorsi hanno anch'essi, in realtà, rara efficacia –, la parola di Patroclo è persuasiva. Achille non persuade, come Patroclo o come il maestro della parola, Odisseo; egli afferma, senza equivoci, senza riguardi, dichiarando se stesso (9, 308-314):⁵⁸

πολυμήχαν' Ὀδυσσεύ,
χρῆ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπληγέως ἀποειπεῖν,
ἢ περ δὴ φρονέω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται,

58 Si veda Parry 1956, ma soprattutto il puntuale contributo di Friedrich-Redfield 1978, pp. 263-288 (segnalato da Marzullo), a cui ho attinto alcuni degli esempi citati e il rinvio a Parry.

ὥς μή μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος.
ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν
ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη.
αὐτὰρ ἐγὼν ἔρέω ὧς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.

astutissimo Odisseo,
bisogna che io ti dica chiaramente la mia parola,
quello che ho in mente, quello che deve compiersi,
perché non vene stiate qui seduti a chiacchierare.
Mi è nemico come le porte dell'Ade quell'uomo
che una cosa dice e un'altra cosa cela nell'animo.
Io dirò quello che considero il meglio.

Ricorrente nei suoi interventi è l'attualizzante *vñv* δέ, che riporta alla concretezza del qui e ora, ma è sua peculiarità quella di saper raffigurare anche ciò di cui non ha avuto esperienza diretta e che più e meglio di altri sa prevedere, come nelle parole che pronuncia dopo aver ucciso Licaone, presagendo quel che accadrà fino alla presa di Troia (21, 122-127), o quando anticipa quella che sarebbe la ricompensa per Enea qualora lo avesse ucciso (20, 179-198). Parla con ineguagliata ricchezza di dettagli, eppure va dritto ai fatti, evitando le ripetizioni, fosse pure a scopo retorico; l'asindeto caratterizza i suoi discorsi, e contribuisce al loro carattere brusco, immediato, insieme con il regolare ricorso a particelle che esprimono enfasi emotiva, come δὴ ο ἦ.⁵⁹ Non c'è altro eroe che, nell'*Iliade*, declami le imprese sue e degli altri suonando la cetra, che sia cioè presentato al tempo stesso come un cantore, si sostituisca dunque al poeta nel raccontare «le azioni degli uomini» (9, 186-91):⁶⁰

τὸν δ' εὔρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείη
καλῆ δαιδαλέη, ἐπὶ δ' ἀργύρεον ζυγὸν ἦεν,
τὴν ἄρετ' ἐξ ἐνάρων πόλιν Ἡετίωνος ὀλέσσας·
τῇ ὅ γε θυμὸν ἔτερπεν, αἶειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν.
Πάτροκλος δὲ οἱ οἶος ἐναντίος ἦστο σιωπῆ,
δέγμενος Αἰακίδην ὅποτε λήξειεν αἶειδων.

lo trovarono che allietava il cuore con la cetra sonora,
bella, ornata di una traversa d'argento,

59 Friedrich-Redfield 1978, p. 282. La forma ἦ viene accentata di norma ἦ nei codici.

60 Friedrich-Redfield 1978, p. 271.

che scelse tra il bottino dopo avere espugnato la città di Eezione.
Con questa allietava il suo cuore, cantando imprese di eroi.
Davanti a lui sedeva Patroclo, solo, in silenzio,
aspettando che Achille smettesse il suo canto.

13. Agamennone, Macbeth

Anche quella del dominio della parola è una dote estranea ad Agamennone, il cui parlare inconcludente è quasi ripetitiva balbuzie quando risponde alla profezia di Calcante che lo invita a restituire Crise al padre (1, 106-120), mancandogli il possesso pieno del sistema comunicativo, di quella dimensione verbale con cui ogni sovrano formula i suoi piani e ne dispone l'attuazione: «Agamemnon here says everything three or four times, without establishing any logic or order to his sequences».⁶¹ La parola è forza creatrice, nel *Genesi* come nelle cosmogonie mesopotamiche, ed è forza regolatrice del rapporto tra il sovrano e i suoi sudditi. Agamennone non sa uscire dagli schemi ereditati, il verbo che indica il suo agire è θύειν, che dice la violenza della tempesta fuori controllo, l'irragionevole tumulto, non diverso da quello descritto da Platone nel mito di Crono nel *Politico* e nel *Timeo*. È ancora Achille a dire di Agamennone che ὀλοῖσσι φρεσὶ θύει, è travolto da rabbia tumultuosa nel suo animo selvaggio, capace solo di distruzione (ὀλοῖός), cui si oppone proprio al verso seguente quel νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω di cui viene detto incapace. Al mondo statico di Agamennone si contrappone il mondo dinamico di Achille. Il mondo di Agamennone è quello del soliloquio di Macbeth, «a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing» (atto 5, scena 5, 26-28), un mondo al quale Achille, al contrario, non si adatta, e se non può cambiarlo, come nel caso del conflitto con Agamennone, lo descrive.

Agamennone non è in grado d'intendere che la successione, della quale resta da individuare la direzione, è il requisito della intelligibilità delle cose, e che la relazione spaziale e dunque sincronica espressa da *ante* e *retro* può funzionalmente essere ridefinita come relazione di successione, e rientrare dunque nella condizione naturale della coscienza. Achille cerca di recuperare il significato della shakespeariana scena del mondo, dandole ordine prospettico: «che il nostro senso dell'ordine verta su relazioni che – in teoria almeno – si possono descrivere con regole, non vuol dire che la formulazione di queste regole sia necessaria al senso dell'ordine.

61 Friedrich-Redfield 1978, p. 272.

Ci sentiamo in presenza di ordine ogniqualvolta siamo in grado di anticipare in qualche misura l'esperienza futura a partire da quella passata». ⁶²

Come opportunamente osserva Valeri (ivi), la nostra intera esperienza è fatta di relazioni seriali, da un lato, e di relazioni tra parti di un insieme, dall'altro. Le prime, che si possono definire come verticali, corrispondono al «carattere intrinsecamente temporale della nostra esperienza, in cui una cosa succede all'altra, una cosa produce l'altra»; nelle seconde, collocate su un piano orizzontale, rientra anche l'organizzazione della realtà in categorie ordinate, in ranghi, in cui la congerie delle singolarità dell'esperienza acquista senso attraverso la relazione reciproca. Che si tratti di spazio o di tempo, ogni atto fondamentale della coscienza, in quanto atto sintetico, procede mediante una correlazione unificante di elementi diversi e opposti. Tensione dei contrari, πόλεμος.

Si tratta sempre di non lasciare nella loro semplice giustapposizione gli elementi [...] ma di concepirli come espressione e risultato di un unico e medesimo atto fondamentale: di fare cioè apparire la connessione come separazione e la separazione come connessione. ⁶³

14. Uno schema binario

Lo schema di Achille è binario – πρόσσω και όπίσσω –, laddove quelli successivi sono ternari: έόντα, έσσόμενα, πρό τ' έόντα, oppure γενόμενα, παρεόντα, έσόμενα, o ancora παρεόντα, προγεγονότα, μέλλοντα έσεσθαι, come in *Odissea*, Esiodo, ⁶⁴ Ippocrate, Gorgia. ⁶⁵ Lo schema di Achille è spaziale, laddove gli altri sono temporali.

62 Valeri 1999, p. 163.

63 Cassirer 1923 (trad. it. 1961), p. 195.

64 Anche all'inizio delle *Teogonia* di Esiodo la dimensione temporale è duplice, giacché le Muse infondono al poeta la voce 'ίνα κλείομι τά τ' έσσόμενα πρό τ' έόντα (v. 32), ma qui la formulazione è già 'moderna', agli avverbi spaziali dell'*Iliade* sostituendosi il piatto participio futuro έσσόμενα, mentre in πρό τ' έόντα la preposizione πρό conserva il nesso con il passato che è anche dell'*Odissea* e del πρόσσω iliadico. Altrove in Esiodo, sia nella *Teogonia* che ne *Le opere e i giorni*, lo schema è ternario. Su Esiodo si veda Purves 2004, pp. 146-168.

65 Di Gorgia, Cicerone (*Div.* 1, 30, 63) imiterà il τών <τε> παροιχομένων μνήμην τών τε παρόντων <έννοιαν> [διάνοιαν coni. Marzullo] τών τε μελλόντων πρόνοιαν dell'*Encomio di Elena*, riformulandolo come *animus ... meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praevidet*. Siamo ormai alla standardizzazione.

Lo schema binario risponde a una concezione arcaica e profondamente radicata nel mondo greco e non solo greco. È lo schema insito nella classificazione dei numeri – strumento decisivo della classificazione e dell’ordinamento del reale – in pari e dispari, esplicitamente attestata alla metà del quinto secolo in Epicarmo (fr. 276, 1 K.-A. ἀριθμὸν ... περισσὸν ... ἄρτιον), ripetutamente attribuita al pitagorismo e riconducibile in ultima istanza ai rituali della creazione in diverse popolazioni, nei quali i protagonisti del rituale vengono chiamati a entrare sulla scena, che rappresenta il mondo, usando dei numeri – uno, due, tre, quattro... – alternandosi il maschio e la femmina, il dispari e il pari.⁶⁶ Ed è lo schema della tavola pitagorica delle dieci coppie di contrari tramandata nel primo libro della *Metafisica* di Aristotele, lo stesso della diade indeterminata (ἀόριστος δυάς) di Platone, nella quale come in un magnete esistono, invisibili, polo negativo e polo positivo. L’uno è il vertice unitario, il due quello molteplice, diade indeterminata del piccolo e del grande. Il mondo è uno, ma ha parvenza molteplice. Innanzitutto duplice, fatta di contrapposizioni ma anche di legami, di scompiglio come di ordinamento.

Duplice, o binario, o duale, è anche il rapporto che permette non solo il pensiero ma anche la parola. Parlare, secondo Wilhelm von Humboldt, è in sostanza dialogo, poiché consiste in un rivolgere la parola e ricevere una risposta, riposando quindi su una forma di tensione e sulla scissione speculare tra l’io e l’altro, di modo che il parlare si configura come forma di mediazione tra due capacità di pensare. Anche quando si parla a se stessi lo si fa come se si parlasse con un altro.⁶⁷ La dualità come fatto di natura trova espressione nella lingua ad esempio attraverso l’uso del duale, che non è esclusivo del mondo greco ma è attestato in numerosi ambiti linguistici. Ciò che è doppio – come molte parti del corpo, gli occhi, le orecchie, le ginocchia, i piedi – rientra in una classe speciale. Il duale, in greco, si rarefa gradualmente, fino a scomparire presto: una

66 Seidenberg 1962, pp. 1-40.

67 von Humboldt 1828, p. 22-23: «Besonders entscheidend für die Sprache ist es, dass die Zweiheit in ihr eine wichtigere Stelle, als irgendwo sonst, einnimmt. Alles Sprechen ruht auf der Wechselrede, in der, auch unter Mehreren, der Redende die Angeredeten immer sich als Einheit gegenüberstellt. Der Mensch spricht, sogar in Gedanken, nur mit einem Andern, oder mit sich, wie mit einem Andern, und zieht danach die Kreise seiner geistigen Verwandtschaft, sondert die, wie er, Redenden von den anders Redenden ab. *Diese, das Menschengeschlecht, in zwei Classen, Einheimische und Fremde, theilende Absonderung ist die Grundlage aller ursprünglichen geselligen Verbindung*» (corsivo mio).

scomparsa che risponde a una nuova e diversa concezione del numero e della sua relazione con gli oggetti, quando cioè il numero diventa novero, serie, gruppo. Il singolo numero diventa allora indicazione di una posizione in relazione alle altre, e non più rappresentazione di uno specifico contenuto.

Binario, come quello di Achille, è anche lo schema che governa le più arcaiche concezioni dell'uomo. Ad esempio quelle della cosmogonia. O dei rituali della creazione che ad essa sono strettamente correlati. Fu il matematico Abraham Seidenberg a sottolineare come lo schema di computo a base 2, attestato in popolazioni marginali ai diversi estremi del mondo, fosse uno dei più antichi, e forse la forma originaria di ogni computazione:⁶⁸ in cui ogni numero superiore a 2 è formato da una associazione dei primi due numeri, come tra i Gumulgal in Australia, per i quali

- 1 = urapon
- 2 = ukasar
- 3 = ukasar-urapon
- 4 = ukasar-ukasar

dove è interessante notare come la parola per indicare il 2 preceda quella per 1 nel formare i nomi dei numeri da 3 in su. Ma binario è anche lo schema della creazione dell'*Antico Testamento*, di *Gen. 1, 1*, quando nel creare 'adam, il terrestre, l'umano, «maschio e femmina li creò», immaginando una dualità che è inizio di ogni relazione, relazione che serve anche a salvare il vivente afflitto dal diluvio universale, quando a Noè viene richiesto di far salire sull'arca gli esseri viventi «in coppia», a due a due (*Gen. 7, 2*: «D'ogni animale puro prendine con te sette paia, il maschio e la sua femmina; degli animali che non sono puri un paio, il maschio e la sua femmina»). Radicalmente binario sarà anche il tentativo di sintesi creativa delle diverse storie e tradizioni posto in atto, molto più tardi (III sec. d.C.), dalla cosmogonia di Mani, caratterizzata da uno schema in cui la bontà del mondo non è ad esso connaturata ma deve eventualmente emergere da una contrapposizione con il principio negativo del male, come la luce dalla lotta con l'oscurità: uno schema binario in cui i due principi, Luce e Tenebre, indipendenti e contrapposti tra loro, determinano le azioni e le vicissitudini dell'uomo. Attraverso il

68 Seidenberg 1962, p. 3.

Medioevo, in cui si radica profondamente, questo schema si innesterà con forza nel pensiero moderno.

Neppure sfuggirà che oggi, in un'epoca in cui i sistemi di calcolo automatico sono alla base di ogni attività quotidiana nella progressiva algoritmizzazione delle decisioni, il sistema di computo alla base delle operazioni più complesse è ancora un codice binario, basato su un alternarsi di 0 e 1, vale a dire sulla presenza o assenza di un impulso (elettrico), e sulla sequenza dei due elementi semplici a formarne di complessi, per cui ad esempio il numero 9 del sistema decimale viene rappresentato, in binario, dalla sequenza 1 0 0 1, o il numero 13 dalla sequenza 1 1 0 1, così come accade per le lettere dell'alfabeto (per cui $a = 0 1 1 0 0 0 1$, e così via). Il fatto stesso che la descrizione della realtà, con la sua complessità, possa essere infine ricondotta a un insieme di due soli segni, o a due impulsi, non dovrà apparire privo di significato.

È l'origine del mondo nel suo insieme, è il suo ordinamento, a essere tipicamente affidato all'azione di due principi contrapposti ma complementari, acqua e terra, cielo e terra, dèi e uomini, o acqua salata e acqua dolce come nelle culture della Mesopotamia – principi governati da una forza ordinatrice divina che nelle posteriori razionalizzazioni diventerà una forza puramente meccanica, come quella del vortice ($\delta\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$) dei Greci, che Aristofane vuole sostituito di Zeus nel governare il movimento delle nuvole e i fenomeni atmosferici (*Nub.* 367ss.). Anche la generazione sessuata si basa sul rapporto tra maschile e femminile, al quale è spesso associata la generazione del cosmo, fino all'avvento di Crono che, in seguito alla castrazione di Urano, doppio di Gaia e suo compagno inseparabile, permette la definitiva separazione di cielo e terra e affida la genesi e la strutturazione del cosmo a principi diversi da quelli della sola riproduzione sessuata. Zeus rappresenterà, di questo nuovo mondo, il giudice e punto di equilibrio, il quale, ingoiando Metis dopo averla sposata e aver generato Atena, chiude dentro di sé quell'intelligenza astuta da cui ha origine l'incontrollabile, ristabilendo il proprio dominio sul mondo.

L'Olimpo, come il mondo degli uomini, ha bisogno di un ordine che ne assicuri la governabilità. La stessa forma sferica, forma ideale per rappresentare la perfezione dell'equilibrio e del movimento (quello circolare essendo il movimento perfetto, attribuito anche ai corpi celesti in quanto divini), è rappresentata come costituita da due metà che si uniscono e si corrispondono, l'unità come frutto della dualità, l'ordine come risultato di un rapporto tra più entità. Nelle cosmogonie, al processo di unione si alterna quello generativo della separazione e differenziazione, il ristabili-

mento delle differenze, necessario alla possibilità stessa di ipotizzare tra di esse una relazione. La differenza necessaria all'unità.

15. La bilancia d'oro di Zeus

Proprio sulla convinzione dell'esistenza di un ordine binario nel mondo poggia la consapevolezza prospettica di Achille, il suo *paradigma*. Illuminanti sono in questo senso i versi dell'ultimo libro dell'*Iliade* (24, 527-531), sua personale creazione, nei quali rivolgendosi a Priamo «cuore di ferro», che ha avuto il coraggio di recarsi da solo alle navi dei Greci, Achille raffigura l'equilibrio del mondo affidato alle mani di Zeus, nella metafora dei due vasi:

δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἔαων·
ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δῶη Ζεὺς τερπικέραυτος,
ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῶ·
ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε.

Ci sono due vasi nella sala di Zeus, e l'uno contiene i mali che distribuisce agli uomini, e l'altro i beni: colui al quale li dà mescolati Zeus dio della folgore, si trova ora nel bene e ora nel male, ma a chi dà solo dei mali, ne fa un disgraziato.

Il pensiero polare, proprio della mente greca,⁶⁹ e in particolare il suo carattere binario, ha in questa immagine costruita da Achille una delle sue prime eppure già mature espressioni. I due vasi di Zeus servono a consolazione del vecchio Priamo, che reclama almeno le spoglie del figlio morto, e consolano perché attribuiscono all'inevitabilità del fato quel che invece è accaduto per mano, e per scelta, di Achille.

Attribuire ogni responsabilità a una dimensione non controllabile, quella divina, è quanto fa Agamennone, nel suo nascondere la colpa del singolo, la propria *hybris*, o l'incapacità (si veda sopra, il paragrafo 1). Prometeo è, s'è detto, il simbolo di questa diretta responsabilità del singolo, e non è senza ragione che la sua rivendicazione di un ruolo diverso sia severamente punita da Zeus, a cui è affidato il rispetto delle regole

69 Basterà ricordare il classico lavoro di Lloyd 1966 (sulla polarità, pp. 15-171), che ha segnato gli studi in questo campo.

della tradizione, di un mondo in cui la diade divino-umano non può essere posta in discussione. Garante del rispetto della legge universale che governa l'organizzazione e l'equilibrio della società umana, distinguendola da quella animale, è Dike, che di Zeus è figlia. Ma l'ordine del mito è contingente, in un momento c'è, in un momento può non esserci, esso è risultato di un processo, non eterno,⁷⁰ ed è in ciò diverso da quello che invece è oggetto delle ambizioni della scienza, che ricerca un ordine necessario e dunque atemporale che spieghi la collocazione di ciascun fenomeno attraverso leggi generali. Οὕτως ἄν ἡ ὁδός, dice il Maestro ipocratico di *Epidemie* 6, 3, 12 (5, 298, 4-9 L.), «questa dev'essere la via», il metodo:

κατὰ σμικρὰ γινωσκομένων συνάγοντα καὶ καταμανθάνοντα, εἰ ὁμοιά ἐστὶν ἀλλήλοισιν, αὐθις τὰς ἀνομοιοτήτας τούτοισιν, εἰ ὁμοιαὶ ἀλλήλησιν, ὡς ἐκ τῶν ἀνομοιοτήτων ὁμοιότης γένηται μία.

Si conosce per gradi, κατὰ σμικρά, riconducendo a sintesi (συνάγοντα) il molteplice, si guarda ai dati, alle loro somiglianze e differenze, per far sì che *dalle dissomiglianze scaturisca una sola somiglianza*, il superamento cioè della funesta 'selva delle dissomiglianze' e il raggiungimento dell'unità.⁷¹

In *Iliade* 8, 51-74, Zeus osserva dapprima di lontano le sorti della battaglia tra Greci e Troiani. Siede sul Gargaro, la cima più alta del monte Ida, e lascia che gli eserciti, terminati i preparativi, si scontrino con grande violenza, mentre «il sangue inondava la terra»:

αὐτὸς δ' ἐν κορυφῇσι καθέζετο κύδει γαίῳν
εἰσορόων Τρώων τε πόλιν καὶ νῆας Ἀχαιῶν.

...

πᾶσαι δ' ὠίγνυντο πύλαι, ἐκ δ' ἔσσυτο λαός,
πεζοὶ θ' ἱππῆές τε· πολὺς δ' ὀρυμαγδὸς ὀρώρει.
οἱ δ' ὅτε δὴ ῥ' ἐς χῶρον ἓνα ξυνιόντες ἴκοντο
σὺν ῥ' ἔβαλον ῥινοῦς, σὺν δ' ἔγχεα καὶ μένε' ἀνδρῶν
χαλκεοθωρήκων· ἀτὰρ ἀσπίδες ὀμφαλόεσσαι
ἔπληντ' ἀλλήλησι, πολὺς δ' ὀρυμαγδὸς ὀρώρει.

70 Valeri 1999, p. 164.

71 Nel *Corpus Hippocraticum* il paradigma di Achille è specialmente operante. Ne abbiamo detto in Perilli 2018 (nota 7). *La selva delle somiglianze. Il filosofo e il medico* è il riuscito titolo di un libro di Viano 1997.

ἔνθα δ' ἄμ' οἰμωγή τε καὶ εὐχολὴ πέλεν ἀνδρῶν
ὀλλύντων τε καὶ ὀλλυμένων, ῥέε δ' αἴματι γαῖα.
ὄφρα μὲν ἠὼς ἦν καὶ ἀέξετο ἱερὸν ἦμαρ,
τόφρα μάλ' ἀμφοτέρων βέλε' ἦπτετο, πίπτε δὲ λαός.

Lui stesso sedette fieramente in cima, a guardare
la città dei Troiani e le navi dei Greci.

...

Furono aperte tutte le porte, e l'esercito si precipitò fuori,
fanti e cavalieri, e sorse un immenso tumulto.
Quando si incontrarono nello stesso punto,
urtarono gli scudi, le lance, il furore
degli uomini armati di bronzo: gli scudi convessi cozzarono
gli uni con gli altri e sorse un immenso tumulto.
C'erano insieme lamenti e grida di gioia
di uccisi ed uccisori, il sangue inondava la terra.
Finché fu mattina e il sacro giorno cresceva,
i colpi piombavano da ambo le parti, e i soldati cadevano.

Giunge poi mezzogiorno, l'ora sacra per eccellenza, l'ora del mito, quella nella quale le divinità amano apparire (Serv. *in Verg. Georg.* 4, 401), l'ora decisiva in cui l'ombra proiettata dallo gnomone si riduce al minimo, quella in cui nel quarto dell'*Odissea* (v. 400) Proteo esce ogni giorno dal mare per contare le sue foche e sdraiarsi tra loro, l'ora in cui Antigone giunge sul cadavere del fratello per seppellirlo contro il volere del re e viene preceduta da una tempesta di vento e sabbia, annunciatrice di sconvolgimenti (Soph. *Ant.* 415-417). È allora che anche Zeus decide di intervenire:

ἦμος δ' Ἡέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατήρ ἐτίταινε τάλαντα·
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' αἴσιμον ἦμαρ Ἀχαιῶν.
αἶ μὲν Ἀχαιῶν κῆρες ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ἔξέσθην, Τρώων δὲ πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἄερθεν.

Ma quando il sole fu giunto a mezzo del cielo,
allora il padre Zeus tese la bilancia d'oro
e vi mise due sorti di morte crudele, per i Troiani
abili nel domare i cavalli e per i Greci vestiti di bronzo.
La tenne sospesa al centro, e scese la sorte dei Greci.

Scese la sorte dei Greci verso la terra feconda,
quella dei Troiani si alzò verso il vasto cielo.

A che pro dunque il valore, la violenza, il coraggio, se a decidere le sorti della battaglia sarà *la bilancia di Zeus*, che Simone Weil identifica con la Necessità,⁷² con un destino cieco che pur essendo cieco, o forse proprio per questo, stabilisce una sorta di giustizia?⁷³ Non è sul piano muscolare che uno dei due contendenti potrà prevalere. «Il forte non è mai assolutamente forte, né il debole assolutamente debole, ma entrambi lo ignorano. Non si credono della stessa specie; il debole non si considera il simile del forte, né è considerato tale. Chi possiede la forza si muove in un ambiente privo di resistenza, senza che nulla, nella materia umana attorno a lui, sia di natura tale da suscitare, *tra l'impulso e l'atto, quel breve intervallo in cui risiede il pensiero*. Dove il pensiero non ha posto, non ne hanno né la giustizia né la prudenza. Per questo gli uomini armati agiscono duramente e follemente».⁷⁴

Ma forse non è ad Achille che si deve imputare, come fa subito dopo la Weil, questa mancanza. Giacché proprio Achille è l'unico a rivendicare per sé *quel breve intervallo in cui risiede il pensiero*, e lo fa al v. 343 del primo libro. La sua consapevolezza poggia sulla convinzione dell'esistenza di un ordine nel mondo, egli sa di dover disegnare una mappa che guidi lui e i Greci nel territorio dell'incertezza. È semmai il rozzo Agamennone a non trovare posto per il pensiero, a passare senza mediazione dall'impulso all'atto, a perdere dunque il senso di giustizia e prudenza, ad allontanare da sé la responsabilità.

È ancora la bilancia di Zeus a decidere chi, tra Ettore e Achille, è destinato a soccombere. Lo schema è formulare, a significare sia che le sorti dei due eroi sono anche le sorti della guerra, sia che a Zeus è rimessa ogni decisione ultima (*Il. 22, 208-212*):

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοῦς ἀφίκοντο,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατήρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε ταηλεγέος θανάτοιο,
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἔκτορος ἵπποδάμοιο,
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' Ἔκτορος αἴσιμον ἦμαρ.

72 Weil 1974 (trad. it. 1988), p. 139.

73 Weil 1940-1941 (trad. it. 2014), p. 42-43.

74 Ivi. Corsivo mio.

Ma quando per la quarta volta giunsero alle sorgenti,
allora il padre Zeus tese la bilancia d'oro,
e vi mise due sorti di morte crudele,
l'una di Achille, l'altra di Ettore, abile nel domare i cavalli:
la tenne sospesa al centro e cadde il destino di Ettore.

C'è una ricerca di equilibrio, una reciprocità, una tensione tra due opposti nell'alternarsi dei piatti della bilancia, nel loro salire e scendere, *ρέπειν* e *αείρειν*, l'aspirazione a una isonomia impossibile. La tensione tra opposti che domina il mondo greco si ritrova nella guerra, πόλεμος, come motore cosmogonico «nelle cosmogonie mesopotamiche, in quella esiodea, nelle cosmogonie indoeuropee, in quelle polinesiane, e persino nelle cosmogonie cosiddette naturalistiche dei Presocratici». ⁷⁵ Questa ricerca di un punto di equilibrio, di una *virtus in medio*, risalente tra sesto e quinto secolo a Pisistrato, ad Alcmeone di Crotone, all'interazione e influenza reciproca tra concezione politica e concezione del corpo umano e di un necessario equilibrio tra i suoi umori, sarà cristallizzata nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, nella ricerca di un punto di mediazione tra gli eccessi, quale si troverà nel μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς (1106b 22).

«L'ordine del mondo è un'opera di mediazione», dice ancora la Weil, e per questo il Verbo – meglio, il λόγος – è ordinatore del mondo. «Si tratta di un ordine per rapporto all'uomo; o che cos'altro potrebbe essere?» ⁷⁶

γέγονε δὲ ταῦτα, φησὶν, ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς.

Questo è accaduto, dice, perché Gesù fosse la primizia offerta per la distinzione, secondo le specie, degli elementi confusi.

(Ippolito, *Elenchos* 7, 27, 8, sugli Gnostici). ⁷⁷

75 Valeri 1999, p. 170.

76 Weil 1974 (tard. it. 1988), p. 137.

77 La frase di Ippolito è citata da Carl Gustav Jung in epigrafe a *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* (Jung 1976).