

PREMESSA

La questione, filosofica e scientifica insieme, oggi nota come “Mind-Body Problem” nasce in epoca contemporanea nell’ambito della filosofia analitica dall’esigenza di indagare e di chiarire il tipo di rapporto che vige, nell’uomo, tra la sfera mentale e quella fisica. Ci si chiede se i processi mentali, per realizzarsi, abbiano bisogno di una base materiale o fisiologica, se cioè il cervello sia l’organo del pensiero e tra corpo e mente ci sia piena interazione, oppure se, al contrario, i fenomeni mentali siano del tutto irriducibili alla struttura fisica del cervello e funzionino in piena autonomia dal corporeo e dalle sue strutture materiali.

Pur trattandosi di un tema principe dell’odierna filosofia della mente, le cui origini possono essere rintracciate semmai nella riflessione di filosofi moderni quali Cartesio, Berkeley e Hume, una certa letteratura riscontra i prodromi del Mind-Body Problem già nella filosofia antica, ad esempio in Platone, il quale viene considerato l’antesignano di quelle teorie dualistiche che separano nettamente l’anima (assimilata alla mente) dal corpo e che avranno in Cartesio, da una parte, con la sua drastica distinzione ontologica tra *res cogitans* e *res extensa*, e in Kant, dall’altra parte, con la sua rigida differenziazione tra sentimento e ragione, i loro massimi rappresentanti. Così, per chi parla di un Mind-Body Problem già nel mondo antico, Platone sarebbe un dualista; Aristotele, invece, in virtù della concezione ilemorfica, sarebbe un anti-dualista, per alcuni un fisicalista debole, per altri un funzionalista; gli Stoici avrebbero già un’idea di mente intesa come autocoscienza (*self*), e in Plotino si riscontrerebbe un riduzionismo, o monismo, spiritualista, in virtù della tesi dell’annullamento del corpo nell’anima. Tuttavia, un’altra parte della critica afferma, e con assoluta convinzione, che né in Platone né in Aristotele, né in alcun altro filosofo antico, possa esistere un problema “mente-corpo”, per la semplice ragione che l’anima degli antichi non ha nulla a che vedere con la *mente* dei filosofi e dei neuroscienziati contemporanei.

Alla luce di un dibattito, che è ancora lungi dal trovare una soluzione definitiva, nel presente volume un gruppo di studiosi di filosofia antica si interrogano su tale argomento, per chiarire se e in quali termini esponenti del pensiero classico, ellenistico e tardoantico si siano posti la questione oggi nota come Mind-Body Problem o se, invece, appaia del tutto anacronistico e metodologicamente errato attribuire agli antichi parole e concetti dei nostri giorni.

Questo volume rappresenta l'esito di un convegno organizzato nell'ambito del Progetto Prin *La riflessione morale di fronte al Mind-Body Problem*" (tema nazionale, di cui è stato coordinatore Franco Biasutti), che nella sezione di Catania, di cui è stato coordinatore Giuseppe Bentivegna, è stato declinato in particolare come ricerca su *L'agire morale tra natura e cultura*. Il tema del convegno è lo stesso che viene ripreso nel titolo di questo volume, e cioè *Percepire, apprendere, agire. La riflessione filosofica antica sul rapporto tra mente e corpo*, e si è tenuto a Catania nei giorni 4 e 5 maggio 2015.

Nel licenziare questo volume sono dunque molti e tutti sentiti i ringraziamenti che dobbiamo rivolgere. Innanzitutto ringraziamo il prof. G. Bentivegna per avere finanziato con i fondi Prin il convegno da cui deriva questo volume; i colleghi Franco Trabattoni e Cristina Rossitto, che hanno partecipato ai lavori ed hanno letto questo volume autorizzandone la pubblicazione; il prof. Francesco Romano, direttore della prestigiosa collana Symbolon, che ha accolto la pubblicazione del volume; i Direttori dei nostri rispettivi Dipartimenti, Santo Di Nuovo e Giancarlo Magnano San Lio, che hanno fornito parte dei finanziamenti per la pubblicazione. Un ultimo ringraziamento va a tutti i colleghi che hanno partecipato al convegno e che con i loro contributi hanno reso possibile la pubblicazione di questo volume.

Catania, settembre 2016

R. Loredana Cardullo e Giovanna R. Giardina

PERCEPIRE APPRENDERE AGIRE
LA RIFLESSIONE FILOSOFICA ANTICA SUL RAPPORTO
TRA MENTE E CORPO

IVAN ADRIANO LICCIARDI*

*Modi di guardare: su alcuni verba videndi omerici in
Parmenide ed Empedocle*

1. *Prologo*

Alla base di uno dei più importanti libri di Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, pubblicato nel 1946,¹ si colloca, come si evince dal titolo stesso, il complesso concetto di «scoperta dello spirito», in cui il genitivo *Geistes* è da intendersi tanto in senso soggettivo quanto in senso oggettivo.² Nel primo dei 17 saggi che compongono l'opera, dal titolo *L'uomo nella concezione di Omero*, Snell verifica questo suo paradigma ermeneutico prendendo in esame gli aspetti antropologici dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, focalizzando in particolare il suo interesse intorno a tre nuclei tematici: il lessico che in Omero viene utilizzato per designare ciò che, a partire dal V sec. a.C., e prevalentemente in ambito filosofico, corrisponderà al concetto di "anima" intesa in senso lato; il lessico utilizzato per designare ciò che successivamente corrisponderà al concetto di "corpo"; il lessico impiegato per nominare tutte quelle azioni attinenti alla sfera del "vedere". Come si vede, in questi tre nuclei tematici troviamo non soltanto l'anima e il corpo sul cui rapporto indagano i contributi contenuti in questo volume, ma anche la funzione percettiva che sia Platone che Aristotele, ma anche la tradizione filosofica successiva,

* Università di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche.

¹ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946 (trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951; in questo saggio si citerà dalla quarta ristampa del 2002).

² A differenza di quanto avviene nelle scoperte geografiche o scientifiche in senso lato, nelle quali l'oggetto della scoperta esiste ancor prima della scoperta e indipendentemente da essa (ad esempio, l'America esisteva anche prima che Colombo la scoprisse), nella ricerca storica e filologica il pensiero o lo spirito (o, più precisamente, lo spirito europeo, seguendo le tracce di Snell) cominciarono a esistere soltanto nel momento in cui l'uomo li ha scoperti (cf. B. Snell, *La cultura greca* cit., p. 10).

hanno considerato come primaria in ordine alla sensazione e all'acquisizione di conoscenza. Nello studio citato Snell fornisce interessanti elementi teorici sul mutamento che il lessico omerico assume nella filosofia di età classica, egli però non discute gli elementi di passaggio che hanno consentito questo mutamento. In questo studio cercherò di estendere l'indagine che Snell fa sul lessico omerico relativo ai *verba videndi* a Pindaro, Empedocle e Parmenide come scrittori che preparano e contribuiscono al mutamento che il lessico omerico del vedere subisce nella filosofia classica. Assumo questi due filosofi perché essi costituiscono una giuntura fra il periodo arcaico e l'età classica, che Snell individua quale *terminus ad quem* del percorso che, secondo lui, ha condotto i Greci alla *Entdeckung des Geistes*. Insieme a Parmenide ed Empedocle farò riferimento anche a Pindaro, il quale si colloca nello stesso periodo dei primi due, allo scopo di mostrare un utile termine di paragone fra il linguaggio filosofico e quello letterario. L'ipotesi dalla quale parte questo studio, in altre parole, è che Parmenide e Empedocle, insieme con Pindaro, possano costituire, in una certa misura e dal punto di vista dell'esperienza del vedere, e quindi del relativo impiego dei *verba videndi*, l'anello intermedio fra Omero da un lato e Platone e Aristotele dall'altro lato.³

2. La concezione plurale dell'uomo omerico e la conseguente interpretazione "geometrica" del vedere

Prima di analizzare i testi utili per la nostra argomentazione, appare opportuno riepilogare brevemente gli esiti dell'indagine di Snell su Omero, anche con l'aiuto di qualche passo che lo studioso non ha preso in esame. L'indagine lessicale di Snell relativa ai *verba videndi* nell'*Iliade* e nell'*Odissea* consegna il seguente dato oggettivo: tutte le volte che Omero deve indicare l'azione del vedere o del guardare, egli utilizza una grande varietà di verbi che non significano mai la funzione del vedere che Snell qualifica come astratta, cioè la funzione generica e impersonale del vedere in quanto vedere, ma che indicano

³ Pindaro è nato a Cinocefale, presso Tebe, nell'appartata Beozia, nel 518 a.C.; Parmenide di Elea è nato nel 544/541 a.C. (in D.L., IX 23,6, in cui si legge che Parmenide avrebbe raggiunto la sua ἀκμή al tempo della XLIX Olimpiade) oppure, forse, nel 515/510 a.C.; Empedocle di Agrigento, invece, è nato forse nel 470/469 a.C. circa.

sempre un aspetto specifico e concreto della percezione visiva, il quale consiste o in una certa intonazione emotiva del guardare, o in un peculiare effetto suscitato dall'oggetto della visione, o in un sentimento che accompagna la visione stessa, eccetera.⁴ La lista di verbi che Snell propone risulta dunque copiosa: ὀρᾶν, ἰδεῖν, λεύσσειν, ἀθρεῖν, θεᾶσθαι, σκέπτεσθαι, ὄσσεσθαι, δενδίλλειν, δέρκεσθαι, παπταίνειν.⁵

Se prendiamo in considerazione, ad esempio, il verbo δέρκεσθαι, caduto in disuso nella prosa posteriore perché sostituito da βλέπειν,⁶ esso viene impiegato per descrivere, in *Od.* XIX,446, l'azione del grosso cinghiale che ha la sua tana nella macchia del Parnaso all'arrivo dei cacciatori con i loro cani, capeggiati da Odisseo. Il cinghiale reagisce «guardando con occhi di fuoco» (πῦρ δ' ὀφθαλμοῖσι δεδορκῶς): come si vede, il verbo è usato in una espressione che enfatizza il lampeggiare dello sguardo percepito da un'altra persona, vale a dire la facoltà dell'occhio di trasmettere ai sensi di chi osserva una determinata impressione. Lo stesso verbo viene riferito, in *Il.* XVII,674-675, a Menelao, il cui guardare viene detto «simile all'aquila, che dicono veda più acuto di tutti gli uccelli del cielo» (ὥς τ' αἰετός, ὃν ῥά τέ φασιν / ὄξύτατον δέρκεσθαι ὑπουρανίων πετεηνῶν): anche qui δέρκεσθαι indica non tanto la funzione generica del vedere, ma un grado intensificato del vedere, esattamente come, in *Il.* XXIII,476-477, viene detto che Aiace d'Oileo, nel corso di un alterco fra gli spettatori dei giochi funebri in onore di Patroclo, apostrofa Idomeneo dicendogli: «né tu sei tra gli Argivi di tanto il più giovane, né vedono tanto più acuto i tuoi occhi fior della testa» (οὔτε νεώτατός ἐστι μετ' Ἀργείοισι τοσοῦτον, / οὔτε τοι ὄξύτατον κεφαλῆς ἐκδέρκεται ὄσσε). I verbi λεύσσειν e ὄσσεσθαι, invece, esprimono l'atto del vedere in connessione con il sentimento che l'accompagna: il primo, connesso etimologicamente all'aggettivo λευκός, nell'*Iliade* è molto spesso riferito al fuoco e ad armi lucenti,⁷ significando dunque “guardare qualcosa di lucente”, ma con una particolare sfumatura, e cioè

⁴ Per l'accezione di astratto e concreto dal punto di vista linguistico si veda B. Snell, *La cultura greca* cit., pp. 20 e 23-24.

⁵ Per questa lista di verbi cf. B. Snell, *La cultura greca* cit., p. 20.

⁶ Cf. B. Snell, *La cultura greca* cit., pp. 20-21. Si noti che i verbi ὀρᾶν, ἰδεῖν e ὄψεσθαι sarebbero stati raccolti in un unico sistema di coniugazione soltanto in epoca posteriore, mentre in Omero sono tre verbi distinti e indicanti ciascuno un modo particolare, di volta in volta, di vedere (cf. B. Snell, *La cultura greca* cit., p. 23).

⁷ Cf. Hom., *Il.* XVI,70; XVI,127; XIX,19; XX,346.

quella di guardare con gioia⁸ (il verbo *λεύσσειν* non si trova mai associato alla visione di cose angosciose o paurose); *ᾄσσεισθαι*, viceversa, indica l'aver qualcosa di minaccioso davanti agli occhi, significando dunque, propriamente, il "presentire".⁹ Ulteriori occorrenze relative tanto ai verbi ora menzionati quanto agli altri verbi della lista poc' anzi riportata potrebbero essere addotte a esemplificazione di quanto detto, ma non occorre dilungarvisi troppo, sia perché diverse di queste si trovano egregiamente discusse da Snell sia per non sottrarre ulteriore spazio alla nostra indagine.

L'atto del guardare, in definitiva, in Omero si riferirebbe sempre a un'esperienza viva e concreta, diversamente di quanto avviene, come si vedrà, in Empedocle e Parmenide. «Naturalmente – scrive Snell – anche agli uomini omerici gli occhi servivano essenzialmente per "vedere", cioè per cogliere percezioni ottiche; ma ciò che noi giustamente concepiamo come la vera funzione, come la parte "positiva" del vedere, non era per loro l'essenziale; anzi, se essi non avevano un verbo per esprimere questa funzione, ciò significa che non ne avevano neppure il senso».¹⁰ Dal punto di vista della grammatica storica, spiega Snell, la conseguenza è che «i verbi dell'epoca primitiva si formano prevalentemente secondo i modi intuitivi del vedere, mentre più tardi è la funzione vera e propria del vedere che determina esclusivamente la formazione del verbo. Le diverse maniere di vedere vengono più tardi indicate per mezzo di aggiunte avverbiali».¹¹ Per esempio, prosegue lo studioso tedesco, «*παπταίνω* [*scil.* guardarsi intorno cercando qualcosa con sguardo circospetto o con apprensione]¹² si trasformerà in *περιβλέπομαι*, "guardare intorno"».¹³ La conseguenza sul piano, potremmo dire, quantitativo di tale processo è che l'affermarsi della prosa letteraria, filosofica e scientifica è direttamente proporzionale al progressivo esautoramento della *ποικιλία* delle forme verbali indicanti l'atto del vedere e delle rispettive sfumature a essi connesse.¹⁴ Viene successivamente a perdersi, dunque, quella interpretazione – così la considera Snell mettendola in rapporto con la coeva arte visiva – specificamente *geome-*

⁸ Cf. Hom., *Il.* XIX,19; *Od.* VIII,171; VIII,200.

⁹ Cf. Hom., *Il.* XVIII,224; XXIV,172; *Od.* II,152; X,374; XVIII,154.

¹⁰ B. Snell, *La cultura greca* cit., p. 24.

¹¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹² *Ibid.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ Si veda, a tal proposito, la nota 6.

*trica*¹⁵ del vedere che è presente in Omero. I *verba videndi*, che in Omero corrisponderebbero a una concezione articolata e plurale del corpo, solo nella lingua più tarda indicherebbero la funzione del vedere in quanto tale. Ma in quanto la concezione articolata e plurale dell'uomo omerico viene estesa da Snell allo spirito e all'anima, anche sotto questo profilo occorrerà verificare lo slittamento di significato dei medesimi verbi.

3. *Misura, gnome e trapassi: Pindaro e l'interpretazione "monumentale" del vedere*

Mi sembra utile innanzitutto cominciare la mia indagine con Pindaro per avere un termine di confronto con Omero all'interno della produzione letteraria. Pindaro impiega ὄρᾶν una volta nella settima *Olimpica* e un'altra volta nella seconda *Pitica*. Troviamo in entrambe le circostanze il verbo all'infinito. In *O.* VII,62 si legge della nascita di Rodi, la patria del pugile Diagora a cui è consacrata l'ode, dal mare e della sua assegnazione al Sole (tutte le altre terre erano già state divise tramite sorteggio tra gli dèi). Il Sole, da parte sua, poco prima che essa sorgesse «vedeva, disse, dentro le grige acque dal fondo crescere un suolo, terra feconda agli uomini, benigna alle greggi» (ἐπεὶ πολιᾶς εἰπέ τιν' αὐτὸς ὄρᾶν ἔνδον θαλάσσης αὐξομένην πεδόθεν / πολύβοσκον γαῖαν ἀνθρώποισι καὶ εὐφρονα μῆλοισι).¹⁶ Il verbo ὄρᾶν è qui connesso, con tutta evidenza, a un'idea dello scorgere nelle

¹⁵ La produzione vascolare del periodo geometrico esibisce generalmente, infatti, una raffigurazione del corpo per composizione di parti, e segnatamente per composizione di membra con forti muscoli, distinte fra di loro da giunture e articolazioni fortemente accentuate, risaltando la loro sottigliezza rispetto allo spessore delle parti carnose. Si tratta di un modo di vedere il corpo non come unità ma come pluralità, ossia in forma *articolata*. L'uso omerico dei *verba videndi* costituisce, secondo Snell, la trasposizione sul piano del vedere della concezione articolata del corpo appena indicata, dal momento che «i verbi primitivi colgono quest'attività nelle sue forme evidenti, attraverso i gesti o i sentimenti che l'accompagnano, mentre nella lingua più tarda è la vera e propria funzione di quest'attività che vien posta al centro del significato della parola» (B. Snell, *La cultura greca* cit., p. 27). Questa concezione articolata dell'uomo omerico viene poi estesa da Snell (cf. *ibid.*, p. 28 ss.) anche allo spirito e all'anima.

¹⁶ Questa traduzione segue quella di *Pindaro. Olimpiche*, traduzione commento, note e lettura critica di L. Lehnus, Milano 1981, p. 117.

profondità qualcosa che è destinato a emergere nella superficie. In *P.* II,34, invece, ci imbattiamo in uno dei celebri trapassi – o voli, come spesso impropriamente si dice – pindarici. L'andamento narrativo viene qui bruscamente spezzato da una sentenza gnomica: si sta parlando della pena che l'eroe Issione si trova a scontare per aver ucciso in modo efferato il suocero Eioneo (Issione, dice Pindaro, è il primo fra gli eroi a versare sangue del proprio sangue) e aver osato insidiare Era, sposa di Zeus, pena consistente nel restare legato ai quattro raggi di una ruota che gira vorticosamente. La sentenza che spezza l'andamento narrativo, di origine delfica,¹⁷ recita: «sempre dal proprio rango guardi ognuno la misura d'ogni cosa» (χρῆ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὄρᾶν μέτρον). Se nel caso precedente ὄρᾶν significava una visione in profondità che è simultaneamente una cosmogonia in piccolo (Rodi sorge dalle acque, infatti, immediatamente dopo, se non contemporaneamente, al fatto che il Sole l'ha scorta), qui indica un vedere che preserva dalla tracotanza (ὑβρις, cf. *P.* II,28), dunque un vedere figurato. Ancora, se in *O.* VII,62 ὄρᾶν viene impiegato per evocare una potente immagine, e designa l'atto tramite cui si ristabilisce un ordine (il Sole, infatti, era l'unico dio a cui non era ancora toccata in sorte nessuna terra, trovandosi egli in disparte quando era avvenuta l'assegnazione delle terre fra gli dèi), in *P.* II,34 esso si trova collocato nel contesto di un severo ammonimento: «guardare la misura» preserverà dal travalicare un certo ordine, quello stesso ordine travalicato dal tracotante Issione, il quale ha osato insidiare Era. Non si può certo trarre, in Pindaro, un significato del tutto univoco del verbo ὄρᾶν, ma c'è qualcosa che accomuna le due occorrenze appena esaminate: in entrambi i casi l'immagine del vedere è asservita *all'espressione di qualcosa di più grande e di più alto che non una mera percezione ottica*, il che non implica un uso figurato di ὄρᾶν, dal momento che la potenza delle immagini rimane intatta – per quanto ciò possa suonare difficile all'orecchio moderno – solo a condizione che si assuma che il Sole veda letteralmente Rodi sprofondata fra l'oscurità degli oceani e che chi debba rimanere al di qua del limite, onde non risultare tracotante, innanzitutto lo veda, e cioè abbia coscienza del limite. In altri termini,

¹⁷ Per il commento di questa *gnome* si rinvia a quanto dice Ettore Cingano in *Pindaro. Le Pitiche*, introduzione, testo critico e traduzione di B. Gentili, commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini, Milano 1995, p. 378.

l'espressione non è qui meramente ornamentale o decorativa, ma è essa stessa il concetto.

Venendo, invece, a ἰδεῖν, si osserva che in *O.* VI,53 viene descritta la nascita segreta, senza testimoni, del figlio di Pitane e Apollo, Iamo, capostipite degli Iàmidi, indovini e profeti di Olimpia, stirpe di Agesia di Sòstrato, il destinatario dell'ode in occasione della sua vittoria nella gara col carro delle mule. Qui gli abitanti delle case viciniori al Monte Alfeo, interrogate da Epito, signore degli Arcadi, dopo cinque giorni dalla nascita di Iamo, «negavano quelli d'averlo udito o visto» (τοὶ δ' οὔτ' ὄν ἀκοῦσαι οὔτ' ἰδεῖν).¹⁸ Qui ἰδεῖν ha il senso di testimoniare fisicamente, esattamente come in *O.* XIII,113, in cui poco dopo un rapido elenco di alcune delle città che hanno visto la gloria dell'atletico *genos* degli Oligaiθídai,¹⁹ viene detto che tali glorie sono «troppe per abbracciarle con uno sguardo» (ἢ ὡς ἰδέμεν),²⁰ cioè in numero sovrabbondante rispetto a quanto possa attestare l'esperienza autoptica. In *P.* IV,294 il vecchio Demòfilo, ospite di Pindaro a Tebe, esiliato dalla sua patria di origine, Tespie, prega «di vedere un giorno la sua casa» (ποτέ οἶκον ἰδεῖν).²¹ Questo vedere sembra qui carico di una certa nostalgia e dunque accompagnato da una certa intonazione emotiva, e tuttavia la condizione di esiliato di Demòfilo invita a intendere questo vedere innanzitutto in senso fisico; si tratta più precisamente, qui, di un ri-vedere, un vedere ancora una volta. Stesso discorso vale per la prima delle due occorrenze di ἰδεῖν nelle *Istmiche*, esattamente in III/IV,68, in cui si legge che è arduo battersi con Melisso di Tebe, nonostante che egli sia «piccolo a vedersi» (ιδέσθαι),

¹⁸ Qui Pindaro riprende il motivo della ricerca del fanciullo scomparso già svolto in *O.* I,46; cf. L. Lehnus (a cura di), *Pindaro. Olimpiche* cit., p. 103.

¹⁹ L'Ode XIII è difatti intitolata a Senofonte di Corinto, stadiodromo e pentatleta della stirpe, appunto, degli Oligaiθídai.

²⁰ Bene la traduzione dei vv. 112-113 (καὶ πᾶσαν κατά Ἑλλάδ' εὐρήσεις ἐρευνῶν μάσσον' ἢ ὡς ἰδέμεν) fornita da Lehnus (*Pindaro. Olimpiche* cit., p. 203), «se scruti la Grecia ne troverai più di quante abbraccia lo sguardo», fuorviante mi appare invece quella di Mandruzzato (*Pindaro. Tutte le opere: Olimpiche, Pitiche, Nemee, Istmiche, frammenti*, a cura di E. Mandruzzato, Milano 2010, p. 173), «e tutta quanta l'Ellade se la ricerchi a chiederne la gloria la troverai più estesa dello sguardo».

²¹ Qui l'avverbio ποτέ, osserva finemente P. Giannini, *Pindaro. Le Pitiche* cit., p. 509, ha la funzione di non porre limiti temporali per la grazia di Arcesilao IV, re di Cirene. L'Ode IV è intitolata *Ad Arcesilao di Cirene vincitore con il carro*; Pindaro si pone ivi come messaggero di pace fra Arcesilao e l'esule Demòfilo (cf. *ibid.* pp. 108-109).

e per la seconda occorrenza, in VII,22, allorquando di Strepziade di Tebe, vincitore nel pancrazio sull'Istmo, si dice che è «tremendo in vigore, ben fatto a vederlo, valoroso non meno che bello» (σθένει τ' ἔκπαγλος ἰδεῖν τε μορφάεις, ἄγει τ' ἀρετὰν οὐκ αἴσχιον φυᾶς), conformemente ai canoni della *kalokagathia*.²² Un bilancio non diverso, relativamente all'uso di ἰδεῖν in Pindaro, si trarrebbe anche da un'indagine sulle relative occorrenze nelle *Nemee*, indagine alla quale per ragioni di spazio non si intende qui, però, dare svolgimento.²³

Quanto al verbo λεύσσειν, esso registra una sola occorrenza in Pindaro, e precisamente in *P.* IV,145. Si tratta di un passo tratto da un discorso che Pindaro attribuisce, nell'Ode, a Giasone, e cioè il seguente: «e noi, terza stirpe, generati da quelli miriamo la forza dorata del sole» (τρίταισιν δ' ἐν γοναῖς / ἄμμες αὖ κείνων φυτευθέντες σθένος ἀελίου χρύσειον / λεύσσομεν, vv. 143-145). In Omero, si diceva prima, il verbo significa “guardare qualcosa di lucente” in connessione al guardare con gioia. Nell'occorrenza appena citata di Pindaro trovano espressione entrambi gli aspetti del verbo. Si fa riferimento qui all'origine della stirpe degli Eòlidi, a Enarea madre di Creteo e Salmoneo, da cui discendono in terza generazione, rispettivamente, Giasone e Pelia.²⁴ L'uso che Pindaro fa di λεύσσειν può essere qui considerato corrispondente a quello omerico, risuonando qui tanto il concetto del guardare qualcosa di luminoso, il sole, tanto il senso di gioia e – forse, potremmo aggiungere – di orgoglio che scaturisce da un senso di appartenenza alla stirpe degli Eòlidi.²⁵

Quanto al verbo δέρκεσθαι, esso viene impiegato da Pindaro in due circostanze, in *P.* III,85 e *N.* VII,66. In *P.* III,85 il contesto è altamente

²² Per qualche cenno rapido ma efficace sulla correlazione fra ἀγαθός e καλός a margine di questo e altri passi di Pindaro si veda *Pindaro. Le Istmiche*, a cura di G.A. Privitera, Milano 1982, p. 219.

²³ Le suddette occorrenze sono quattro: *N.* VI,8; VII,25; VIII,8; X,61.

²⁴ Il riferimento alla vicenda di Giasone e all'avventura degli Argonauti si giustifica in questa Ode proprio in virtù del fatto che da tale avventura prende le mosse l'alterna fortuna della stirpe dei Battiadi, cui appartiene Arcesilao IV di Cirene, destinatario dell'Ode.

²⁵ Non sembra un caso, peraltro, il fatto che P. Giannini, *Pindaro. Le Pitiche* cit., p. 468, consideri σθένος ἀελίου χρύσειον / λεύσσομεν come una variazione dell'omerico ὄρᾳ φάος ἡελίοιο (*Il.* XVIII,61). Sotto un profilo formale, nel verso pindarico χρύσειον (dorato) si trova riferito a σθένος (forza) anziché a ἀέλιος (sole) per enallage.

encomiastico nei confronti di Ierone,²⁶ e si legge: «al tiranno condottiero dei popoli, infatti, se a qualcuno fra gli uomini, il grande destino volge lo sguardo [...]» (λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρκεται, / εἶ τιν' ἀνθρώπων,²⁷ ὁ μέγας πότμος...), segue poi una lista di benefici. Qui δέρκεσθαι significa, con tutta evidenza, volgere lo sguardo con favore.²⁸ In *N.* VII,66, Sogene di Egina afferma «sono tranquillo sia in prossenia²⁹ sia tra i miei concittadini, porto lo sguardo chiaro (ὄμματι δέρκομαι λαμπρόν), senza prevalere ma tenendo discosto ogni sopruso». Qui, analogamente a *P.* III,85, δέρκεσθαι indica il guardare con favore, benevolmente, con amicizia. Non si tratta, ancora una volta, di designare la funzione astratta del vedere, ma un determinato modo del vedere congiunto all'intonazione emotiva che l'accompagna. C'è, però, una differenza rispetto a Omero: mentre quest'ultimo, infatti, assegna al verbo δέρκεσθαι un modo intensificato di vedere, come nei casi prima visti del cinghiale del Parnaso, di Menelao e – negativamente – in Idomeneo, in Pindaro il verbo assume, come detto, un'intonazione affettiva. Anche nel caso del verbo παπταίνειν si osserva, da ultimo, un utilizzo leggermente diverso che in Omero. In quest'ultimo, infatti, esso indicava il guardarsi intorno cercando qualcosa con sguardo circospetto o con apprensione; Pindaro mantiene, in un certo senso, questo significato letterale del guardarsi intorno, ma lo carica di un significato negativo di inquietudine, come in *O.* I,114, in cui Pindaro, tramite una sentenza, mettendo in guardia

²⁶ A Ierone viene infatti attribuito l'appellativo di λαγέτας, che è un termine raro, attestato nel lessico miceneo, ma non nell'*epos* omerico, e che è composto da λαός e ἄγω. Solitamente Pindaro lo impiega soltanto in riferimento a personaggi appartenenti alla sfera del mito, come i figli di Pelope (*O.* I,89), Eolo (*P.* IV,107) e Perseo (*P.* X,31); cf. *Pindaro. Le Pitiche* cit., p. 420.

²⁷ Per quanto riguarda l'espressione ellittica εἶ τιν' ἀνθρώπων cf. *O.* I,54 (εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα).

²⁸ Così ritiene anche B. Gentili in *Pindaro. Le Pitiche* cit., p. 420.

²⁹ Pindaro è ospite di Tearione degli Eussenidi, a Egina; qui προξενία non vale nel senso tecnico di istituzione consistente nella protezione che il cittadino di una città esercitava nei confronti degli appartenenti a una città straniera (era la stessa città straniera che, secondo l'usanza, assegnava questo ufficio), ma di «relazione di amicizia, ospitalità». Nondimeno, l'uso di προξενία ha qui la funzione di allusione magistrale alla prossenia delfica di Neottòlemo, la cui spietata uccisione ad opera di Apollo nel santuario di Delfi, conseguente alla altrettanto spietata uccisione di Priamo sull'ara di Apollo da parte di Neottòlemo (si tratta dell'episodio raccontato da Euripide nell'*Andromaca*), costituisce lo sfondo della *Nemea* VII, dedicata a Sogene di Egina.

dall'altezzosità (κόρος),³⁰ dice: «non scrutare più avanti» (μηκέτι πάπταινε πόρσιον), o in *P.* III,22, in cui si legge: «c'è una razza tra gli uomini totalmente vana, che le cose nostrane vitupera e scruta quelle remote, a caccia di fantasmi con speranze inani» (ἔστι δὲ φύλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον, / ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω, / μεταμώνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν)³¹ oppure, infine, in *I.* VII,44, in cui si legge che «chi mira lontano è troppo limitato per raggiungere la dimora degli dèi pavimentata di bronzo» (τὰ μακρὰ δ' εἶ τις / παπταίνει, βραχὺς ἐξικέσθαι χαλκόπεδον θεῶν ἔδραν).³²

In definitiva, Pindaro da un lato conserva, con Omero, una accentuata policromia nell'uso dei *verba videndi*. Non c'è ancora, proprio come in Omero, nessun riflettore acceso sul vedere in quanto specifica funzione corporea, e incontriamo sempre un vedere con un determinato stato d'animo. L'innovazione, d'altra parte, consiste nel fatto che, come si è visto, i *verba videndi* appaiono spesso svincolati da un contesto propriamente narrativo, come quello omerico, e si trovano inseriti all'interno di sentenze dotate di un significato universale. Questo accade tuttavia perché, come dice Snell, «Pindaro non coglie più il Divino come una forza attuantesi nella storia [come ad esempio in Omero], come qualcosa che mette in moto di volta in volta un determinato evento, ma come senso e splendore che dappertutto penetra».³³ Gli eventi che hanno visto come protagonisti dèi e uomini non sono più soltanto storie del passato che l'aedo ha il compito di trasmettere, al modo dell'epica, in cui l'aspetto didascalico fa tutt'uno con la trasmissione della memoria, ma costituiscono, in qualche modo, la perenne linfa dalla quale attingere quei valori aristocratici cui Pindaro fa perenne riferimento, secondo il modo tipico della lirica

³⁰ Cf. *Pindaro. Olimpiche* cit., p. 24.

³¹ Che la gnome di *P.* III,22 sia da mettere in correlazione con *O.* I,114 (il passo che abbiamo citato in precedenza) è opinione di B. Gentili, *Pindaro. Le Pitiche* cit., p. 411. Meno condivisibile sembra invece l'opinione dello stesso (*ibid.*) secondo cui la stessa massima sarebbe stata espressa da Pindaro anche in *P.* IV,92-95, in cui è vero che incontriamo l'altra delle quattro occorrenze in Pindaro di παπταίνειν, e precisamente in *P.* IV,95 (τάφε δ' αὐτίκα παπτάναις ἀρίγνωτον πέδιλον δεξιτερῶ μόνον ἀμφὶ ποδὶ), ma l'utilizzo sembra qui, invero, letterale piuttosto che sentenzioso.

³² Che in *I.* VII,44 sia in questione un richiamo da parte di Pindaro al principio delfico della misura è opinione di G.A. Privitera, *Pindaro. Le Istmiche* cit., p. 224.

³³ B. Snell, *La cultura greca* cit., p. 139, all'interno del saggio intitolato *L'inno pindarico a Zeus* (pp. 120-140).

(e specialmente della lirica corale della quale Pindaro fu il massimo esponente), in cui c'è un perenne trapasso e gioco di rimandi fra il mito e il presente: il momento narrativo, che muove sempre da un evento coevo, come una vittoria nei giochi olimpici, diventa occasione autocelebrativa da parte dell'aristocrazia e dei valori nei quali essa si riconosce in un modo, per così dire, più esplicito che non nell'*epos*. Il lessico del vedere potrà essere allora considerato, verosimilmente, come epifenomeno di questo processo storico, nella misura in cui, dalle occorrenze rapidamente esaminate, si evince un impiego dei *verba videndi* che non è più soltanto narrativo, bensì inserito in un contesto in cui il ceto aristocratico celebra le sue vittorie in funzione della celebrazione dei suoi valori, un contesto in cui il presente viene sublimato nell'eternità, l'umano nel divino, un contesto fatto di immagini potentemente evocative, come nel caso dell'Isola di Rodi che emerge dal fondo degli abissi dopo essere stata "vista" dal Sole. Se in Omero, come vuole Snell, è presente un'interpretazione *geometrica* del vedere, nella versificazione di Pindaro – provando a estendere anche a lui il metodo sincronico attuato dal filologo tedesco – è allora presente un'interpretazione *monumentale* del vedere (esattamente nella stessa accezione con la quale monumentale viene concordemente considerata l'architettura delle odi di Pindaro),³⁴ interpretazione che possiamo assumere come corrispondente alla tendenza monumentale, già in parte preparata dalla scultura dedalica, che comincia ad affermarsi nel periodo cosiddetto dell'arcaismo maturo (620-530 a.C.), ma che è presente anche nel tardo arcaismo (530-490 a.C.) e che ha la sua più grande realizzazione nel tipo del *κοῦρος*.³⁵

³⁴ Per considerazioni oncernenti l'architettura monumentale dello stile di Pindaro si rinvia a B. Snell, *L'inno pindarico a Zeus* cit., e D. Del Corno, *Letteratura greca. Dall'età arcaica alla letteratura dell'età imperiale*, Milano 1995, pp. 136 e 142.

³⁵ Si rimanda, a tal proposito, a J. Boardman (a cura di), *L'arte classica*, Bari 1995, pp. 34-35 (per quanto riguarda la scultura dedalica); pp. 52-62 (per ciò che riguarda i *Kouroi* e le *Korai*); J.G. Pedley, *Arte e Archeologia greca*, Roma 2005, pp. 114-118 per quanto riguarda il medioevo ellenico e sul periodo geometrico (1100-700 a.C.); pp. 145-149 sulla scultura dedalica; pp. 177-178 e 180-182 per quanto riguarda, rispettivamente, i *Kouroi* e le *Korai*. Si veda anche T. Hölscher, *L'Archeologia classica. Un'introduzione*, Roma 2010, pp. 188-189 sul medioevo ellenico e sul periodo geometrico; pp. 189-190 sulla scultura dedalica; pp. 192-193 sui *Kouroi* e sulle *Korai*.

4. *Struttura del cosmo e facoltà della conoscenza: la visione “severa” di Empedocle*

Veniamo ora a Empedocle, nato non molto dopo la fine del quinquennio che Pindaro trascorse nella Agrigento del tiranno Terone. Empedocle conserva la policromia omerico-pindarica nell'uso dei *verba videndi*, ma in un modo del tutto peculiare. I *verba videndi* omerici presenti nei frammenti di Empedocle, e che dunque prenderemo in considerazione, sono: ὄρᾶν, ἰδεῖν, λεύσσειν, ἀθρεῖν e δέρεσθαι.

Il verbo ὄρᾶν ricorre in 31 B 21,7 DK, in cui si incontra l'espressione «il sole smagliante a vedersi»³⁶ (ἠέλιον μὲν λευκὸν ὄρᾶν). A gettar luce su questa espressione contribuisce quanto è stato detto da Empedocle nelle due linee precedenti, ai vv. 5-6, in cui viene impiegato un altro dei *verba videndi* poc'anzi menzionati, cioè δέρεσθαι, e in cui si legge: «ed ecco infine, in aggiunta alle precedenti conversazioni,³⁷ se è rimasta qualche mancanza per l'oscurità delle mie precedenti parole, mira (δέρεκεν) questo testimone». Ora, il testimone (ἐπίμαρτυς) cui Empedocle qui si riferisce è il Sole³⁹ e, a seguire, i corpi eterei immersi nella candida luce,⁴⁰ la pioggia⁴¹ tenebrosa e rigida, i tronchi e i virgulti che si propagano dalla terra⁴² e, più in generale, l'armonia di tutti gli esseri del cosmo per azione dell'Amore. Il Sole splendido a vedersi, dunque, congiuntamente alle altre cose elencate, costituisce l'espressione visibile, il «testimone» appunto, dell'ordine cosmico che è sottoposto all'alternanza del dominio di Amore e Odio, quell'espressione visibile che il Filosofo invita a contemplare, nel v. 5, tramite l'imperativo δέρεκεν, che qui forse richiama più la vista acuta di Menelao, simile ad aquila, di *Il. XVII*,674-675 e che Aiace d'Oileo nega a Idomeneo in *Il. XXIII*,476-477, che non l'uso pindarico, che implicava un guardare congiunto ad affetto. Più precisamente, questo δέρεσθαι sembra un guardare che

³⁶ Trad. Gallavotti.

³⁷ Il termine ὄραρος, che non è omerico, ma esiodeo, indica la conversazione intima, e il suo utilizzo si giustifica qui col fatto che egli si sta rivolgendo a un iniziato.

³⁸ Trad. Gallavotti leggermente modificata. La fonte è Simpl., in *Ph.* 159,13-14.

³⁹ *Scil.* il fuoco.

⁴⁰ La candida luce sarebbe l'aria.

⁴¹ *Scil.* l'acqua.

⁴² *Scil.* l'elemento terra.

prelude all'osservare scientifico, giacché non è un guardare legato a una certa *performance*, come nel caso di Idomeneo, il quale deve osservare bene, e quindi osservare con giudizio, le competizioni agonistiche aventi luogo nel corso dei giochi funebri indetti da Achille in onore di Patroclo, bensì è un guardare alla struttura del cosmo, a un ordinamento stabile. Quanto a ὄρᾶν, quella appena vista è l'unica occorrenza in Empedocle, ragione per la quale non sembrano esserci elementi per desumerne un utilizzo specifico. Si può osservare, però, che in accostamento a ἠέλιον, in 31 B 21,7 DK, Empedocle avrebbe potuto impiegare il verbo λεύσσειν, così come fa Pindaro in *P.* IV,145,⁴³ verbo che pure egli conosce e impiega e che in Omero viene usato per designare il guardare qualcosa di lucente (accompagnato da un senso di gioia), e purtuttavia egli decide di impiegare qui ὄρᾶν, mentre impiega λεύσσειν una sola volta, in 31 B 129,13 DK, in un senso affatto omerico. Che ci troviamo di fronte a una rielaborazione lessicale da parte dell'Agrigentino o, in alternativa, a una scelta dettata dalle necessità dell'esametro, è questione indecidibile, perché, come detto, questi due verbi si trovano attestati soltanto una volta ciascuno in ciò che ci rimane dell'opera di Empedocle. Resta, comunque, un dato di fatto che in tutta la letteratura greca antica a noi pervenuta Empedocle è l'autore più antico in cui è attestato il verbo ὄρᾶν in connessione a ἠέλιον, ragione per la quale dobbiamo supporre che deve essersi trattata, probabilmente, di una soluzione formale (e sonora) di una certa originalità.

Da un'esame dell'unica occorrenza di λεύσσειν, in 31 B 129,13 DK, emerge però, come si diceva, un uso affatto omerico (e pindarico) del verbo, che forse può far propendere per una spiegazione non di ordine formale (cioè dovuta alle necessità dell'esametro), ma di ordine semantico, cioè dovuta al preciso significato che Empedocle assegna a λεύσσειν, del fatto che in 31 B 21,7 DK troviamo, accostato a ἠέλιον, ὄρᾶν anziché λεύσσειν. In 31 B 129,13-14 DK si legge, infatti, che un uomo di superiore sapienza⁴⁴ «riusciva a vedere facilmente ognuna delle cose che sono, anche in dieci e poi venti generazioni di uomi-

⁴³ Cf. *supra*.

⁴⁴ Sull'identità di quest'uomo di straordinaria sapienza, nello specifico un veggente, le fonti antiche si sono divise. Diogene Laerzio (VIII,54) dice che alcuni pensarono a Parmenide, mentre Porfirio (*V. Pyth.* 30), che è la fonte di questi versi, e Giamblico, nella *Vita pitagorica* (VP 15, ma la fonte è Nicomaco di Gerasa), pensarono a Pitagora.

ni»⁴⁵ (ῥεῖ' ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον / καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν). Il soggetto è qui, appunto, un uomo di superiore sapienza, un veggente, dotato di una capacità di visione dell'invisibile, di eventi lontanissimi nel tempo passato, forse fino a 1000 anni.⁴⁶ Che dietro questa superiore disposizione nel vedere, nell'udire e nel comprendere cose lontanissime nel tempo ci sia un riferimento alla dottrina orfico-pitagorica dell'ἀνάμνησις, come ha pensato Ettore Bignone,⁴⁷ oppure no, come ha ritenuto Carlo Gallavotti,⁴⁸ ha qui importanza secondaria. Ciò che conta è che λεύσσειν viene impiegato da Empedocle per designare una capacità di vedere fuori dall'ordinario, e non più il semplice osservare qualcosa di lucente in connessione a un sentimento di felicità (Omero) o di fiera (Pindaro).⁴⁹ Esattamente come nel caso di δέρκεσθαι, quindi, λεύσσειν indica un modo di vedere che ha subito una rielaborazione rispetto a Omero e a Pindaro: questi ultimi impiegavano i due verbi con riferimento a un certo modo, a una certa esperienza del guardare che in linea di principio era accessibile a tutti, mentre in Empedocle il perimetro sembra restringersi, essendo il sapiente in sommo grado il solo che ha la possibilità di accedere a questo tipo di visione.

Fatta questa digressione su λεύσσειν, riprendiamo ora il discorso relativamente all'utilizzo di δέρκεσθαι in Empedocle. In 31 B 2,15-16 DK lo incontriamo in forma composta, come aggettivo verbale, in un contesto relativo all'angustia dell'umano conoscere relativamente ai sensi. Dice Empedocle: «così <queste cose> non <sono> né visibili né udibili dagli uomini, né coglibili dall'intelletto» (οὕτως οὐτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὐτ' ἐπακουστά / οὔτε νόωι περιληπτὰ). Non risulta co-

⁴⁵ Trad. Gallavotti leggermente modificata.

⁴⁶ Per una discussione sul calcolo che si cela dietro l'espressione «anche in dieci e poi venti generazioni di uomini» (καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν) cf. *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Verona 1975, p. 283.

⁴⁷ Cf. E. Bignone, *Empedocle*, Torino 1916 (ristampa Roma 1963), p. 500.

⁴⁸ Cf. C. Gallavotti (a cura di), *Empedocle* cit., p. 284, il quale obietta che nemmeno Porfirio e Giamblico, neoplatonici che consideravano Empedocle a tutti gli effetti come un membro e rappresentante eminente della tradizione pitagorica, nei relativi passaggi poc'anzi segnalati fanno riferimento alla dottrina della reminiscenza.

⁴⁹ Non è un caso che C. Gallavotti (a cura di), *Empedocle* cit., p. 283, commentando λεύσσεσκεν rimandi a Parmenide B 4,7 (λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως), passo che esamineremo in seguito in questo stesso studio.

si immediato stabilire il sostantivo cui si riferiscono gli aggettivi verbali ἐπιδεκτά e περιληπτά; il neutro plurale che è loro più vicino è πολλά δὲ δειλ' ἔμπαια del v. 10, le «molte vili impressioni» che colpiscono i sensi, cosicché «visibili», «udibili» e «coglibili dall'intelletto» potrebbero essere le impressioni nella loro autentica natura, e non più in quanto «vili» (δειλά) o, in senso più lato, le cose in generale così per come stanno.⁵⁰ Prescindendo da tale questione, notiamo che anche qui δέρκεσθαι significa vedere correttamente un determinato ordine delle cose, quale quello che Empedocle si accinge a esporre (ci troviamo, infatti, ancora alle battute iniziali del *Poema*), un vedere che è possibile solo quando i sensi dell'uomo non siano vittima di ottundimento da parte di «molte vili impressioni». Anche in 31 B 17,30 DK [= 4,20 Gallavotti] incontriamo il verbo δέρκεσθαι in un'accezione non molto dissimile da quella appena vista, vale a dire secondo un significato che, implicando la contemplazione di un ordine stabile, prelude all'osservare scientifico. Poco dopo aver detto dell'aggregazione e della disgregazione degli elementi cosmici secondo l'influenza, alternativamente, di Amore e Odio, in riferimento al primo dice: «ma tu miralo⁵¹ con l'intelletto, non rimanere stupefatto con gli occhi»⁵² (τήν σὺ νόωι δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς). Qui l'accezione precedentemente segnalata di δέρκεσθαι appare in modo ancora più esplicito: l'imperativo δέρκευ, infatti, non solo comanda l'osservazione di qualcosa, cioè della Φιλότης (v. 29), che non si identifica con l'apparenza fenomenica, ma che piuttosto costituisce la legge che governa quest'ultima, e dunque non rimanda alla visione di un fenomeno o evento immediato e transeunte, ma all'osservazione di un ordine. Di più, nel secondo emistichio abbiamo addirittura una contrapposizione, mediante l'opposizione di due dativi strumentali, fra la visione intellettuale (νόωι) e quella ottica propriamente detta (ὄμμασιν), nella misura in cui la prima rischia di lasciare sgomenta e attonita (τεθηπώς) la seconda. Emerge qui in filigrana anche il classico tema empedocleo dell'angustia dell'umano conoscere, tema che troviamo svolto nei frr. 2, 8, 9, 10, 11 e 15 e a cui in questa sede semplicemente si rimanda.

Relativamente al verbo ἀθρεῖν, sembra essere individuabile un significato abbastanza univoco, vale a dire quello di «scrutare singlar-

⁵⁰ In tal modo intende C. Gallavotti (a cura di), *Empedocle* cit., p. 9, che infatti traduce: «in tale modo la realtà non è vista né udita, etc.».

⁵¹ τήν si riferisce a Φιλότης del verso precedente.

⁵² Trad. Gallavotti leggermente modificata.

mente una o più parti dell'intero». In 31 B 2,11-12 DK, infatti, leggiamo che «gli uomini, dal breve destino, scrutano solo una piccola parte della vita nelle <loro> esistenze» (παῦρον δ' ἐν ζωῆσι βίου μέρος ἀθρήσαντες / ὠκύμοροι).⁵³ La fonte è Sesto Empirico, *adversus Mathematicos* VII, 123,5-6 il quale, nel corso della sua analisi delle teorie dei predecessori sui criteri della conoscenza, cita appunto questo frammento di Empedocle, in cui ἀθρεῖν viene impiegato per indicare un guardare in modo analitico una parte. Ciò, tuttavia, non implica che il verbo abbia in Empedocle un valore intrinsecamente negativo, dal momento che nei versi appena citati questa accezione negativa si spiega col fatto che soggetto di ἀθρήσαντες è ὠκύμοροι, vale a dire uomini dal breve destino. In 31 B 3,14 DK, invece, Empedocle dice: «ora prendiamo a scrutare con ogni abilità,⁵⁴ come ciascuna cosa si manifesta» (ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῆτι δῆλον ἕκαστον). In questo caso l'imperativo ἄθρει designa un'esortazione a scrutare con ciascuna delle facoltà della conoscenza, nessuna esclusa, ciascuna delle cose che sono e per come si manifestano. Qui ἄθρει indica dunque il prendere in considerazione, in modo esaustivo, tramite ciascuno degli strumenti, delle «abilità» (παλάμη) di cui l'uomo dispone nell'atto del conoscere, i singoli componenti di un gruppo di enti. Il riferimento all'abilità umana ha qui, evidentemente, una accezione positiva e non negativa quale abbiamo trovato poc' anzi in 31 B 2,11-12 DK. Di conseguenza, ἀθρεῖν andrà inteso in Empedocle in un senso neutrale, cioè senza accezioni positive o negative.⁵⁵

Un significato opposto, in Empedocle, a quello di ἀθρεῖν, sembrerebbe avere invece il verbo ἰδεῖν, perlomeno se prendiamo in

⁵³ C. Gallavotti (a cura di), *Empedocle* cit., p. 8, legge παῦρον δὲ ζωῆσι in luogo di παῦρον δ' ἐν ζωῆσι (Diels), e conseguentemente traduce tutto il passo (fr. 1,30-31, secondo la sua numerazione) con «gli uomini, dal breve destino, scrutano solo una piccola parte della loro vita con le loro esistenze», dando dunque ζωῆσι significato strumentale (non trovo, invece, discusso 31 B 2,11-12 DK in D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic cycles*, Cambridge 1969).

⁵⁴ *Scil.* con ogni strumento della conoscenza.

⁵⁵ Il verbo ἀθρεῖν si trova impiegato da Empedocle anche nel fr. 47,3 DK, verso in cui è contenuta l'immagine della luna la quale, illuminata dal sole, illumina a sua volta, seppur non di luce propria, ma riflessa; questa stessa immagine si trova contenuta anche nel fr. 15,3 DK di Parmenide, in cui però troviamo impiegato, come *verbum videndi*, παπταίνειν in luogo di ἀθρεῖν (cf. G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, introd., testo, trad. e note, Milano 1999, p. 276).

considerazione 31 B 39,4-5 DK, un frammento in cui Empedocle dovette avversare la concezione secondo la quale sia le profondità della terra sia l'atmosfera sono illimitati, «come vogliono le parole che, vanamente, dette con la lingua, si versano dalle bocche di molti che poco vedono del tutto»⁵⁶ (ὡς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσας ἐλθόντα ματαίως / ἐκκέχεται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντός ἰδόντων). La fonte, in questa circostanza, è ARIST., *Cael.* II 13, 294a21 ss., il quale ci informa che questa polemica di Empedocle dovette essere rivolta contro Senofane (fr. 28 DK), il quale sosteneva che l'estensione della terra era illimitata, come risulta da 21 B 28 DK, e che illimitata era pure l'aria, come risulta dal *de Melisso*. In questo caso, a preservare dall'errore di considerare illimitate la terra e l'atmosfera, sarebbe un vedere le cose che sono nella loro totalità (τοῦ παντός ἰδόντων). Non ci sono ragioni, tuttavia, per assegnare qui a ἰδεῖν il significato tecnico di vedere nel senso di comprendere il tutto, dal momento che a giustificare questo riferimento alla totalità è qui il genitivo τοῦ παντός. Se, in effetti, ci spostiamo a 31 B 35,34 DK, in un contesto di discorso relativo alla formazione dei corpi mortali, allorquando si fa riferimento alle stirpi di corpi mortali che scaturiscono dalla mistione degli elementi, di esse si legge che sono «compatte in molteplici forme, mirabili alla vista»⁵⁷ (παντοίαις ἰδέησιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι). In questo caso, dunque, ἰδεῖν non indicherà il vedere le cose nella loro totalità, bensì un guardare meravigliato le formazioni corporee determinate, un guardare, dunque, ciò che si presenta in modo immediato all'esperienza o, più precisamente, un genere del guardare che è l'effetto e il prodotto della multiformità delle cose che sono: un guardare stupito. In 31 B 118,8 DK, invece, leggiamo: «piansi e gemetti vedendo un'insolita landa»⁵⁸ (κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἄσυνήθεα χῶρον). È possibile, come pensa Gallavotti,⁵⁹ che qui Empedocle faccia riferimento all'esperienza di un viaggio nell'oltretomba, a una νέκυια; questa landa (χῶρον) genera pianto e gemito in quanto inconsueta (ἄσυνήθεα). È anche possibile, in alternativa, ritenere con Lami⁶⁰ che il pianto in questione sarebbe la

⁵⁶ Trad. Gallavotti leggermente modificata.

⁵⁷ Trad. Gallavotti.

⁵⁸ Trad. Gallavotti.

⁵⁹ Cf. C. Gallavotti (a cura di), *Empedocle* cit., p. 285.

⁶⁰ A. Lami (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, con un saggio di W. Kranz, testo greco a fronte, Milano 1991, pp. 412-413, n. 143.

prima azione che il neonato manifesterebbe alla sua nascita, a disagio in quanto immesso in un mondo per lui insolito; questo disagio, a sua volta, sarebbe il segno del ben più originario disagio nei confronti della condizione umana come tale.⁶¹ Tanto se ha ragione Gallavotti quanto se ha ragione Lami, ἰδεῖν ha qui valore letterale di vedere fisicamente un luogo (per quanto il frammento sia suscettibile di sviluppi concettuali che vanno al di là dell'immagine letterale impiegata), e quindi, ancora una volta, un vedere concretamente ciò che si ha innanzi, esattamente come in 31 B 35,34 DK, e in un significato non troppo dissimile da quello con cui il verbo è impiegato da Pindaro. A differenza che in quest'ultimo, però, in Empedocle il vedere, come si vede con ἰδεῖν, specialmente in 31 B 35,34 e 39,4-5 DK (ma lo stesso discorso vale anche per gli altri *verba videndi*), ha quasi sempre, come suo riferimento oggettivo, un ordine cosmico, una struttura perenne, un funzionamento meccanico della natura. Questa particolare curvatura che assume, in Empedocle, l'uso dei *verba videndi*, una curvatura che prelude all'osservazione nelle scienze naturali, ha un parallelo, peraltro, nell'uso specifico della similitudine che fa l'Agrientino, un uso che da un lato si riconnette a Omero, ma che dall'altro lato si differenzia da quest'ultimo per due ordini di ragioni: mentre le similitudini omeriche tendono a cogliere un'attualità viva (Atena, in *Od.* VI,232 "indora" Odisseo di grazia; Odisseo, in *Od.* IX,384-385, "trapano" l'occhio del Ciclope col tronco; le fanciulle, in *Il.* XVIII,600, "roteano" nella danza nello stesso modo in cui il vasaio fa roteare il tornio, e via dicendo), Empedocle non tende a cogliere l'aspetto immediato di qualcosa che accade nel momento in cui accade, ma a mettere in evidenza l'aspetto duraturo della realtà.⁶²

⁶¹ Cf. 31 B 115,13, B 124 e B 126 DK.

⁶² Cf. B. Snell, *Similitudine, paragone, metafora, analogia; il passaggio dalla concezione mitica al pensiero logico*, in Id., *La cultura greca* cit., p. 299. Per una trattazione sistematica delle similitudini nei filosofi greci arcaici si rinvia a W. Kranz, *Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie*, «Hermes», 73 (1938), pp. 99-122, rist. in E. Vogt (hrsg.), *Kleine Schriften: Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*, Heidelberg 1967, pp. 144-164, tradotto in italiano con il titolo *Comparazione e similitudine nella filosofia greca arcaica*, in A. Lami (a cura di), *I Presocratici* cit., pp. 7-47. Per questa connessione fra le similitudini empedoclee, i loro rapporti con quelle omeriche e la loro importanza per le scienze naturali si vedano i datati ma utili studi di O. Regenbogen, *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik», I (1930), pp. 131-182 [= F. Dirlmeier