

## DISCRIMINAZIONE, ANTROPOMORFISMO Ε ΑΓΑΘΗ ΣΟΦΙΗ. LE RAMIFICAZIONI ETICHE DELLA NARRAZIONE CULTURALE SENOFANEA

*Ivan Pozzoni*

*Direttore culturale della LiminaMentis Editore*

SUMMARY: This my new xenophanean contribution – on the wake of my recent studies on the milesian school and on Heraclitus – continues to want to put in evidence varied historiographical thematics, neglected by the modern doctrine: a] dignity of the re-constructive line Joël / Jaeger / Mondolfo / Capizzi, according to which, in the narration of the Pre-socratics, under metonymical tendencies, the concrete worlds of ethic, society, institutions would be exclusive models of the abstract worlds of the metaphysics; b] necessity to intimately correlate the historical contexts of the Greek debutante “marginal” to the worlds of paper of the theoretical reflections of authors and men of culture in these contests absorbed; c] criticism of the modern thesis according to which entirely with sophistic and socratic an exhaustive discussion on world of men and institutions could born.

KEY WORDS: Pre-socratics, discrimination, anthropomorphism.

### *Introduzione*

**L**'obiettivo del mio articolo verte sulla volontà di smontare l'eccentrico “teorema” storiografico, molto diffuso nella storia della cultura e nella manualistica moderne, secondo cui nella narrazione culturale di Senofane e dell'intera tradizione dei restanti Pre-socratici la dimensione etico/sociale avrebbe unicamente valore accessorio nei confronti di cosmologia<sup>1</sup>, ontologia<sup>2</sup>, semiotica<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Per una recente ricostruzione della *cosmology* dei Pre-socratici si vedano R. WRIGHT, *Cosmology in Antiquity*, London-New York, Routledge, 1995, R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994 e L. COULOUBARITSIS, *Cosmogonies et cosmologies présocratiques*, in F.Mawet- P.Talon (a cura di), *D'Imhotep à Copernic: Astronomie et mathématiques des origines orientales au moyen âge*, Leuven, Peeters, 1992, 141-158; o, in italiano, i meno recenti G. FERRERO, *Introduzione alla cosmologia arcaica greca*, in “Rivista rosminiana”, 81, 1987, 32-57 e F. FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche*, Torino, Loescher, 1980. Per una esaustiva indicazione di testi e studi su tali autori si consulti l'irrinunciabile B. SJKAVIĆ, *Bibliographia Praesocratica*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

e teoria della scienza<sup>4</sup> di costoro; oltre a considerare etica, diritto e teoria della società senofanee come interessante settore di studio, è conveniente – nell’attuale ricerca e sulla scia dell’asse ricostruttivo Joël/ Jaeger/ Mondolfo/ Capizzi<sup>5</sup> – indicare tale dimensione come canone ermeneutico idoneo a smarcare costui dalle contaminazioni della *dossografia* (da Platone ai cristiani)<sup>6</sup> e a ricondurre a misura ammissibile tutti i riduzionismi (naturalistico; onto-teorico; conoscitivo; religioso), di cui essa macro-tradizione di ricerca<sup>7</sup> è stata vittima nella storia della cultura. È necessario, inoltre, ricostruire i rari documenti senofanei alla luce sia del contesto storico della Grecia del V secolo a.c. sia del contesto esistenziale dell’autore, insistendo su un orienta-

<sup>2</sup> Le *ontologies* dei Pre-socratici trovano esaustivo esame in scritti recenti come R.J. KETCHUM, *Being and Existence in Greek Ontology*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 80, 1998, 321-332 e C. POSTER, *Being and Becoming: Rhetorical Ontology in Early Greek Thought*, in “Philosophy and Rhetoric”, 29, 1996, 1-14; e, in italiano, si consultino S. ZEPPI, *L’essere e il pensare nella filosofia greca anteriore ai Sofisti e a Socrate*, in “Filosofia”, 38, 1987, 83-97 e A. MOLINARO, *Il senso arcaico dell’essere*, in AA.VV., *Emergea: Études aristotéliennes offertes à Mgr. Antonio Jannone*, Paris, Vrin, 1986, 25-34. Per una minuziosa rivisitazione dell’*ontology* dei nostri autori si veda G.M.C. SPRUNG (a cura di), *The Question of Being: An East-West Symposium*, University Park Penn., Pennsylvania State University Press, 1978.

<sup>3</sup> Gli scritti recenti dedicati alla semiotica dei Pre-socratici sono: D. ŠKILJAN, *La pensée linguistique grecque avant Socrate*, in “Cahiers Ferdinand de Saussure: Revue suisse de linguistique générale”, 51, 1998, 11-28; F. RODRIGUEZ ADRADOS, *Human Vocabulary and Naturalist Vocabulary in the Presocratics*, in “Glotta”, 72, 1994-1995, 182-195; W. BELARDI, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1985; e M. BARATIN- F. DESBORDES (a cura di), *L’analyse linguistique dans l’antiquité classique: Les théories*, Paris, Klincksieck, 1981.

<sup>4</sup> Per teoria della conoscenza e della scienza dei nostri autori si consultino i meno recenti M.T. GREENE, *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992 e E. HUSSEY, *The Beginnings of Epistemology: from Homer to Philolaus*, in S. Everson (a cura di), *Epistemology (Companions to Ancient Thought)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 11-38; in merito a razionalismo e razionalità di costoro, si veda la raccolta di atti (Congrès de Nice, Mai 1987) J.F. MATTÉI (a cura di), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

<sup>5</sup> Cfr. K. JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie I*, Tübingen, Mohr, 1921, e K. JOËL, *Wandlungen der Weltanschauung: Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1928; W.J. JAEGER, *Paideia: die Formung der griechischen Menschen* (1934), trad.it. *Paideia: formazione dell’uomo greco*, Milano, Bompiani, 2003, W.J. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1936), trad. it., *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1962 e W.J. JAEGER, *Praise of law*, trad.it. *Elogio del diritto*, in “Rivista italiana per le scienze giuridiche”, Roma, Loescher, II, vol.III, 1948, 1-33; R. MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1956; A. CAPIZZI, *La repubblica cosmica*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1982, 167.

<sup>6</sup> Per un illuminante contributo sulla storia della *dossografia antica* si consulti l’*Introduzione a Die fragmente der Vorsokratiker* di Gabriele Giannantoni (H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, (1910), trad. it. I *Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 2004, XI-XXXI).

<sup>7</sup> Cfr. L. LAUDAN, *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth* (1977), trad.it. *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*, Roma, Armando, 1979, 103-104. L’autore - in critica alle antecedenti concezioni di Lakatos e Kuhn- connota una tradizione di ricerca come «[...] un insieme di assunzioni circa contenuti e dinamiche interni ad un determinato ambito di studi, e circa i metodi utili ad esaminare dilemmi e a costruire teorie in tale ambito».

mento multi-culturale misto<sup>8</sup> che si sbilanci verso un'accurata ricostruzione storica, moderata, in seconda via, da una minuziosa ermeneutica testuale, senza mai dimenticare come un eventuale riduzionismo etico/sociale sia altrettanto dannoso dei rimanenti riduzionismi; l'armamentario delle scienze umane e della ricerca storica diviene strumento idoneo ad assicurare un'armonica combinazione tra testo e contesto. La valenza etico/sociale rimane – insieme ad essere, divinità, e natura –, sia come settore di studi che come dimensione ermeneutica, un'anima della teoria “reticolare” del cosmo dell'intera Pre-socratica, tanto che scordarsene costituirebbe un enorme smacco ricostruttivo. Per ottenere un'armonica combinazione tra ermeneutica testuale e contestuale e bilanciare i riduzionismi occorre dimostrare che, benché ricorrano molto meno di termini e temi connessi a cosmo, essere e divinità, i temi del diritto, della morale e della società e i termini dei contesti etico e sociale *ricorrono* in maniera decisiva nella letteratura dossografica e nei frammenti inerenti ai nostri autori. Quale senso attribuire a morale, teoria del diritto e teoria dello stato nei Pre-socratici? Durante il suo cammino evolutivo l'*homo sapiens* è riuscito ad incrementare – a confronto d'altre razze animali (mammiferi; *homo neandertalensis*) l'abilità a simbolizzare, traducendo contesti esistenzialmente adiacenti in simboli comuni; e ciò ha assicurato a costui un successo evolutivo e un'attitudine alla colonizzazione del mondo senza confronti<sup>9</sup>. Proiezione e traduzione sono “caratteristiche differenziali” della razza umana. Dinnanzi alle carenze della vita concreta, ciascun uomo è vittima di un naturale stato d'ansia causato dalla frustrazione del desiderio di ottenere un obiettivo materiale

---

<sup>8</sup> L'esistenza di due orientamenti relativi all'analisi di testi e documenti storici dell'antichità ellenica è confortata dal riconoscimento di orientamenti simili nei confronti dell'antica cultura nilotica introdotto nella *Prefazione di Ancient Egypt. A social history*: «La storia tradizionale, narrazione di eventi, è l'imprescindibile chiave d'accesso al passato dell'uomo, ma accanto ad essa il XX secolo ha visto emergere una grande varietà di approcci alternativi orientati verso l'indagine, ad esempio, delle trasformazioni sociali ed economiche o della struttura delle formazioni politiche» (B.G. TRIGGER- B.J. KEMP-D. O'CONNOR-A.B. LLOYD, *Ancient Egypt. A social History* (1983), trad.it. *Storia sociale dell'Antico Egitto*, Roma-Bari, Laterza, 2000, V). La distinzione tra *orientamento filologico* e *orientamento storico* nell'ermeneutica dei testi è eredità dell'antecedente distinzione novecentesca nella storia della cultura e delle idee tra *indirizzo evenemenziale* ed *indirizzo economico-sociale*.

<sup>9</sup> Cfr. J.L. ARSUAGA, *El collar del Neandertal. En busca de los primeros pensadores* (1999) trad.it. *I primi pensatori*, Milano, Feltrinelli, 2001, 243-244; costui scrive: «Questo strano modo di percepire come umani gli esseri, animati o inanimati, che non lo sono, assieme alla capacità di raccontare storie in cui compaiono tali esseri, è ciò che ha fatto sì che la natura si animasse» [244].

senza resistenze; nell'individuo nasce una tendenza a estendersi<sup>10</sup> oltre se stesso mediante invenzione e uso di artefatti. Dinanzi ai misteri dell'esistenza ciascun uomo è vittima di uno stato d'ansia, altrettanto naturale, causato dalla frustrazione del desiderio di conoscere; la storia della cultura svela due tecniche atte ad introdurre rimedio contro la natura stressante del mistero: da un lato abbandonarvisi con esiti iniziatici (estasi) o con esiti nichilistici (resa); dall'altro usare concretezza sociale e certezza del diritto come rassicurazione, riconducendo ciò che sia sconosciuto ai casi della vita individuale e sociale. Per trascendere nell'oltre-se-stesso e nell'oltre-mondo l'uomo traduce ciò che non è vicino con ciò da cui è circondato, neutralizzando stress ed ansia scaturenti dalle carenze ambientali e dai misteri cosmici e divini; *costruire simboli* (fisici e meta-fisici) attraverso sostanze esistenzialmente adiacenti è unico farmaco umano contro natura stressante di mistero e carenze materiali. Poi è la metafora della *maschera* a caratterizzare la narrazione cosmica della Pre-socratica, in un momento storico caratterizzato da disaccordi civili, conflitti internazionali e dall'avanzata dei Persiani; causa di mimetizzazione di modelli concettuali morali, sociali e del diritto sotto sembianze metafisiche sono: a] un timore motivato di subire danni nelle discordie interne o b] che un'eccessiva umanizzazione del mistero conducesse ad accuse di ateismo o c] un interesse a mantenersi senza macchia in ambito istituzionale. La *mimetizzazione di metonimie normative* – avallata da motivi d'ordine civile e internazionale – diviene usuale alla tradizione culturale della Grecia del VI/V secolo a.c.

Per tornare a Senofane, l'*Erklärung* ionica – su intuizione di Mondolfo secondo cui sussisterebbe una netta derivazione della metafisica dalla conoscenza sociale – nasce dalla *traduzione in codice* dei misteri cosmici e divini dai modelli concettuali di morale, società e diritto; la *scuola ionica antica* (Milesii; Senofane; Eraclito) si incammina sulla seconda via dei rimedi contro la natura stressante del mistero, rinunciando ad esiti iniziatici o nichilisti e mascherando il suo "razionalismo" sotto sembianza metafisica a causa dello stretto contatto con l'avanzata dei Persiani. Guardando alle cittadine siriane ed ittite i Greci dell'Asia Minore elaborano valori e istituzioni che

---

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, cit., 42.

con l'ascesa inarrestabile e vincente della Persia sono costretti a mimetizzare, ma che diventeranno comuni all'intera ellenicità nell'era "classica" del IV secolo a.c., con Maratona, Salamina e Platea. Qualora si desideri decodificare l'intero discorso senofaneo conviene ricostruirne stile e adiacenze esistenziali, e smascherare i modelli normativi occulti della sua teoria del cosmo; nel secolo scorso la dottrina moderna si è mostrata interessata a riordinare determinati settori della narrazione culturale senofanea come teologia<sup>11</sup>, teoria della scienza<sup>12</sup> e semiotica<sup>13</sup>, dedicandosi in maniera del tutto insufficiente alla dimensione etico/sociale di costui<sup>14</sup>. Politica, morale o diritto – contrariamente a ciò che è asserito dalla dottrina e dalla manualistica moderne – risultano settori di straordinario interesse nella trattazione senofanea, e insieme alla teoria della società di costui si offrono

<sup>11</sup> Una esaustiva trattazione dello θεός senofaneo è introdotta da studi recenti (B. WIŚNIEWSKI, *La conception de Dieu chez Xénophane*, in "Prometheus", 20 n.2, 1994, 97-103; A. LEFKA, *The Xenophanean Religious Thought: a Field of Various Interpretations*, in "Kernos", 2, 1989, 89-96; P.K. FEYERABEND, *Eingebildete Vernunft: Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern*, in H.Lenk (a cura di), *Zur Kritik der wissenschaftlichen rationalität: zum 65. Geburtstag von Kurt Hubner*, Freiburg, Alber, 1986, 205-223) e meno recenti (L. TARÁN, *El concepto de lo divino en Jenófanes*, in "Philosophia: Anuario de Filosofía", 22, 1959, 10-25; W. JAEGER, *Xenophanes and the beginnings of natural Theology*, in A.A.Roback (a cura di), *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, Cambridge, Sci-Art, 1946, 395-424). Più recente è il contributo E. MOGYORÓDI, *Xenophanes as a philosopher: theology and theodicy*, in A.Laks-C.Louquet (a cura di), *Qu'est-ce que la philosophie presocratique?*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, 253-286.

<sup>12</sup> *Gnoseology ed epistemology* senofanee sono raccontate da recenti scritti come J. WIESNER, *Wis- sen und Skepsis bei Xenophanes*, in "Hermes", 125, 1997, 17-33, L. SOVERINI, *Nota sulla σοφία di Senofane*, in "Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici", 13, 1995-1996, 21-30, e M.K. MCCOY, *Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Scepticism*, in K.J.Boudouris (a cura di), *Ionian philosophy*, Athens, KPC, 1989, 235-240; da consultare anche il recentissimo E. MOGYORÓDI, *Xenophanes' epistemology and Parmenides' quest for knowledge*, in M.M.Sassi (a cura di), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, EN, 2006, 123-160.

<sup>13</sup> Per un'esauriente analisi dei documenti del nostro autore sia irrinunciabile il lessico N. MARINONE, *Lessico di Senofane*, Roma, TP, 1967; in merito a semiotica e stile interessanti sono G. WÖHRLE, *Xenophanes'parodistische Technik*, in W.Ax- R.F.Glei, *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 1993, 13-25, C.J. CLASSEN, *Xenophanes and the tradition of Epick Poetry*, in K.J.Boudouris (a cura di), *Ionian philosophy*, cit., 91-103 e E. RINDONE, *Rapporti tra μῦθος e λόγος: Senofane di Colofone*, in "Aquinas", 20, 1977, 380-403.

<sup>14</sup> Per rintracciare una ricerca dedicata interamente alla trattazione etica senofanea si è costretti a riferirsi alla *dissertatio* ottocentesca P. RÜFFER, *De philosophiae Xenophanis Colophonii parte morali*, Lipsiae, G.Kreysing, 1868; riferimenti ad etica e società contenuti in attività di ricerca recenti ma meno estese o accessibili si trovano in M.N. DJURIĆ, *Xenofan kao etički reformator*, in "Susreti", IV, 5, 1956, 309-316, H. KEULEN, *Xenophanes von Kolophon und die Emanzipation des Individuums*, in "Anregung", 18, 1972, 368-385, H. SENG, *Τὰ δίκαια beim Symposion*, in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", 59, 1988, 123-131, R. KATTEL, *The Political Philosophy of Xenophanes of Colophon*, in "Trames", 1, II, 1997, 125-142, e W. DRECHSLER- R. KATTEL, *Mensch und Gott bei Xenophanes*, in M.Witte (a cura di), *Gott und Mensch im Dialog: Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin-New York, de Gruyter, 2004, 111-129.

come modello dell'intera narrazione cosmica dell'autore colofonio<sup>15</sup>; Senofane, in situazione di netta continuità all'interno della scuola ionica tra c.d. milesii (Talete; Anassimandro; Anassimene) ed Eraclito, vive al centro delle istituzioni cittadine. Talete è tenuto in massimo conto dall'amministrazione cittadina di Mileto, tanto da riuscire ad introdurre – a detta di Erodoto – una consulenza di diritto internazionale<sup>16</sup>; è sintomatica un'asserzione su costui contenuta nelle *Vite dei filosofi*: «[...] successivamente all'amministrazione cittadina si diede all'analisi dei fenomeni naturali [...]»<sup>17</sup>, dove il termine «successivamente», che ad un'occhiata disattenta rischia di mostrarsi senza senso, è indice di un'intensa rilevanza, conscia o inconscia, della valenza etico/sociale nelle teorizzazioni di costui. Anassimandro è ricordato come deduttore di colonie<sup>18</sup>; tra i milesii alcuni sono nomoteti, e molti deduttori coloniali<sup>19</sup>. Eraclito si orienta verso un deciso riconoscimento del *koinon ionico* nella rivolta contro la Persia del 499/ 498<sup>20</sup>; costui mantiene un ruolo coerente di resistenza alla Persia con una seria reazione alle tirannidi e, annientata l'unità ionica, rifiutando una disonorevole riconciliazione<sup>21</sup>. Per vendicare con mas-

<sup>15</sup> Cfr. S. ZEPPI, *Ricerche su Senofane e Eraclito*, Roma, CE.S.VIET., 1974, 6; costui asserisce: «L'attenzione che Senofane rivolge alla religione, alla morale, alla logica e che gli Eleati rivolgono esclusivamente alla logica accomuna questi pensatori sotto l'insegna di quell'interesse antropologico che tanta parte della storiografia ha miopemente negato ad essi e ai Presocratici in genere». L'eticità della narrazione senofanea è ammessa da H. BERVE, *Griechische Geschichte* (1951-1952), trad.it. *Storia Greca*, Bari, Laterza, 1959, 225.

<sup>16</sup> Cfr. ERODOTO, *ἹΣΤΟΡΙΑΙ*, Milano, Mondadori, 1956, [I-170]; il testo usato in tale edizione è mutuato da P.E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires*, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1932-1954.

<sup>17</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker* (1910), trad. it. *I Presocratici*, Milano, Bompiani, 2006, [11, A, 1]; insieme alla nuova edizione curata da G. Reale, sono stati usati H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 2004 (Giannantoni) e H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker* (1910), trad. it. *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Milano, Rizzoli, 1991 (Lami).

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, cit., [12, A, 3].

<sup>19</sup> Guida costituzionale e conduzione di colonizzazioni sono caratteristiche oramai costantemente attribuite a tutti i milesii dalla moderna storia dell'antichità; la letteratura storica recente sottolinea senza esitazioni tale dato, estendendolo ai membri di altre sotto-tradizioni di ricerca. Sintomatici sono i casi di Murray [O. MURRAY, *Early Greece* (1978), trad.it. *La Grecia delle origini*, Bologna, Il Mulino, 1996, 209-303] e di Davies [J.K. DAVIES, *Democracy and Classical Greece* (1978), trad.it. *La Grecia Classica*, Bologna, Il Mulino, 1996, 218-220].

<sup>20</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, A, 3].

<sup>21</sup> Per una ricostruzione riassuntiva delle relazioni tra *koinon ionico* e Persiani nei contesti della rivolta ionica si vedano H. BENTSON, *Griechische Geschichte* (1977), trad.it. *L'antica Grecia*, Bologna, Il Mulino, 2006, 145-150, C. ORRIEUX- P. SCHMITT PANTEL, *Histoire grecque* (1999), trad.it. *Storia greca*, Bologna, Il Mulino, 2003, 188-189, O. MURRAY, *Early Greece*, trad.it. *La Grecia delle origini*, cit., 310-312 e L. BOFFO, *La conquista persiana delle città greche d'Asia Minore*, in "Memorie della Classe di Scienze

sima efficacia l'ostracismo di Ermodoro, Eraclito «rinunciò ad essere re a favore del fratello»<sup>22</sup> e «nel momento in cui i suoi cittadini lo evitarono a dare norme alla città, rifiutò, adducendo come motivo che oramai la città era dominata da una cattiva costituzione»<sup>23</sup>. Eraclito è nomoteta – come Ermodoro – e, successivamente a contrasti civili e sociali<sup>24</sup>, rinuncia a ruoli e cariche istituzionali. Oltre a satire (esame-tri, ἔλεγχοι, ἴαμβοι, σίλλοι) e un inverosimile scritto περὶ φύσεως<sup>25</sup> Senofane è autore di una *Fondazione di Colofone* [...] e di una *Colonnizzazione di Elea* [...] in versi, atte a denotare come il nostro autore sia interessato a storia ed evoluzione delle πόλεις elleniche d'Asia Minore e d'Italia, ed interamente immerso in esse<sup>26</sup>; nelle *Vite dei filosofi* è scritto infatti:

Cantò anche La fondazione di Colofone e La deduzione di colonia ad Elea in duemila versi<sup>27</sup>.

Nato in area ionica, a Colofone, e auto-esiliatosi nei nuovi territori dell'Italia meridionale a causa dell'avanzata dei Persiani, costui non rinuncia a ricordare in versi tale evento traumatico scrivendo:

Presso il fuoco conviene dirsi tali cose,  
in inverno, sdraiati su morbido letto, a stomaco sazio,  
bevendo dolce vino, gustando ceci:

---

Morali e Storiche dell'Accademia dei Lincei", 26, 1982, 5ss. Per una riconsiderazione della rivolta alla luce della storia dei Persiani si consulti J. WIESEHÖFER, *Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs* (1999), trad.it. *La Persia antica*, Bologna, Il Mulino, 2003, 31.

<sup>22</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, A, 1 (6)].

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, cit., [22, A, 1 (3)].

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, cit., [22, B, 121]. Eraclito asserisce: «Giusto sarebbe che, ad uno ad uno, chi, adulto, abbia bandito l'autorevolissimo Ermodoro sostenendo "Nessuno tra noi vi sia di autorevolissimo, e se vi sia, vada ad esserlo altrove e in mezzo ad altri" si uccida e ceda ai minori l'amministrazione della città!»; sebbene datato, resta interessante in merito alla relazione Eraclito/ Ermodoro l'articolo S. TONDO, *Ermodoro ed Eraclito*, in "Studi Italiani di Filologia Classica", 49, 1977, 37-67.

<sup>25</sup> La dottrina moderna ha dibattuto all'infinito in merito all'esistenza di uno scritto senofaneo testimoniato indirettamente da Cratete di Mallo e Polluce e nominato περὶ φύσεως: contro si dichiarano Wilamowitz (1920), Zeller (1923), Burnet (1930), Heidel (1943), Jaeger (1947), Hartley (1949), Zafiro-pulo (1950), e Steinmetz (1966); sono invece a favore Joël (1921), Nestle (1923), Geffcken (1926), Schmid (1929), Thimme (1935), Calogero (1936), Deichgräber (1938), Mondolfo (1950), Untersteiner (1956) e Vitali (2000). Pur se «[...] la dimensione dell'indagine fisica perseguita da Senofane appare anche fin troppo evidente» (R. VITALI, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2000, 46), occorre non trascurare come «[...] Xenophanes expressed such scientific opinions as he had incidentally in his satires» (J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles, 1930, 116); tale dibattito – a differenza di ciò che dice Vitali – non sembra affatto chiuso.

<sup>26</sup> Per un'accurata analisi della "liminalità culturale" senofanea tra Asia Minore e sud Italia si consulti il recentissimo volume M. BUGNO (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli, Luciano, 2005.

<sup>27</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, A, 1 (20)].

chi sei, e da dove vieni? Che età hai, amico caro?  
Quando arrivarono i Persiani, che età avevi?<sup>28</sup>;

La rivalità nei confronti della Persia resta una costante nell'esistenza errabonda del nostro autore, ricordata nelle *Vite dei filosofi*

Disse [...] che coi tiranni è necessario essere o in nessuna relazione o in buone relazioni<sup>29</sup>,

dove odio contro i Persiani e anti-tirannicità sembrano incontrarsi senza mezze misure<sup>30</sup>. Probabilmente nel frammento 22, B, 40 il riferimento eracliteo («Nozionismo non educa ad aver senno: avrebbe, altrimenti, educato Esiodo, Pitagora, Senofane o Ecateo<sup>31</sup>») a Senofane ed Ecateo è caratterizzato dal disaccordo morale nei confronti di determinati modi ionici di condotta, in momenti diversi (invasione "lidica" e rivolta ionica), verso avanzata e invasione dei Persiani in Asia Minore; l'idea di resistenza attiva introdotta in codice dalla narrazione culturale eraclitea si scontra sia con la condotta di Senofane (auto-esilio, adottato un invito di Biante di Priene<sup>32</sup>, su modello foceo) che con la condotta di Ecateo (incitamento alla non-resi-

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 22]. In merito alla domanda senofanea M.Lombardo scrive: «E tuttavia lo stesso testo di Erodoto, insieme ad altre fonti, fornisce significativi elementi per cogliere gli aspetti di forte cesura storica che presentò – e con cui venne vissuto- l'avvento del dominio persiano sulle coste greche dell'Egeo, vero e proprio *spartiacque nella memoria storica, e individuale, dei Greci* [...]» (M. LOMBARDO, *Greci e "barbari": conflitti nazionali e identità ellenica*, in AA.VV., *Manuale di Storia Greca*, Bologna, Monduzzi, 2003, 125); ai fini di una traduzione che intenda il termine *μῦθος* come nome comune ci si riferisca a V. EHRENBERG, *Ost und West: Studien zur Geschichtlichen Problematik der Antike*, Brünn, Rohrer, 1935, 223.

<sup>29</sup> Cfr. H. DIELS - W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, A, 1 (19)].

<sup>30</sup> L'intuizione dell'uso delle tirannidi come strumento di intromissione è in M. LOMBARDO, *Greci e "barbari": conflitti nazionali e identità ellenica*, cit., 150-151. Più esteso è N. LURAGHI, *Il gran re e i tiranni. Per una valutazione storica della tirannide in Asia Minore durante il regno dei primi Achemenidi*, in "Klio", 80, 1, 1998, 22-46; P. Tozzi, infine, asserisce in base ad un documento di Eraclide: «Il comportamento di Ciro è noto solo attraverso indicazioni frammentarie di introduzioni di tiranni» (P. TOZZI, *La rivolta ionica*, Giardini, Pisa, 1978, 120).

<sup>31</sup> Cfr. H. DIELS - W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, B, 40]. Per una interessante ricostruzione del fr. 40 di Eraclito si consultino R. JOLY, *Curiositas*, in "L'Antiquité Classique", 30, 1961, 43 e R. DUPONT-ROC, *Un système de noms propres (Héraclite, 40 D.K.)*, in "Revue des Études Anciennes", 73, 1971, 5-14.

<sup>32</sup> Cfr. ERODOTO, *ΙΣΤΟΡΙΑΙ*, cit., [I-170]; Erodoto racconta: «Alle nazioni ioniche che sotto sventura s'erano tuttavia radunate nel Panionio, Biante di Priene – secondo ciò che ho udito dire- diede un'indicazione assai conveniente, che, se l'avessero ascoltato, sarebbero stati contentissimi; li esortava a salpare con un'unica flotta, e, recatisi in Sardegna, fondare un'unica città tutta ionica [...]». Per una rivisitazione moderna dell'indicazione di Biante di Priene si veda P. TOZZI, *Per la storia della Ionia arcaica*, in "Rivista di Filologia e d'Istruzione classica", 96, 1968, 374.

stenza<sup>33</sup>). È in riferimento alle modalità di reazione contro l'avanzata dei Persiani che Eraclito non riconosce αγαθή σοφίη a Senofane ed Ecateo. La narrazione del movimento culturale ionico si caratterizza sull'asse scuola milesia – Senofane – Eraclito alla luce delle relazioni internazionali con il colosso orientale, in costante avanzata verso il mondo ellenico; nell'"albero" ionico il tronco senofaneo si innesta sulle salde radici della discussione milesia in merito a ἀρχή e κόσμος e dà vita ai rami fruttiferi della riflessione morale eraclitea<sup>34</sup>. È necessario allora introdurre un'analisi dei testi del nostro autore che non dimentichi narrazione senofanea essere momento intermedio tra teoria milesia del cosmo ed etica eraclitea sulla strada della secolarizzazione della cultura ellenica.

### *Ramificazioni etiche della narrazione culturale senofanea*

La riflessione morale senofanea continua a caratterizzarsi – come l'etica eraclitea – alla luce delle relazioni internazionali delle città ioniche abbandonate all'avanzata del colosso orientale (Persia); benché indirizzi l'autore colofonio ad un evidente ritorno mistico e all'incremento d'uso di termini e metafore inerenti alla divinità, il contatto diretto con ambienti culturali anomali (Italia meridionale, dominata dalla *Schola Pythagorica*) non condurrà mai costui ad uscire indenne dal ricordo della resa di Colofone o dell'esilio e a rifiutare una decisa continuità di temi e metodi col movimento ionico. La distinzione tra ionizzanti e *lydizontes* diviene criterio ermeneutico cen-

<sup>33</sup> Cfr. ERODOTO, *ΙΣΤΟΡΙΑΙ*, cit., [V-36]; Erodoto narra: «Quindi, tutti dissero nello stesso senso, incitando alla rivolta [*rivolta ionica del 499*], invece lo storico Ecateo sconsigliò di dichiarare guerra al re dei Persiani, enumerando nazioni su cui Dario dominava e risorse di cui disponeva».

<sup>34</sup> Più che riconoscimento della derivazione senofanea dell'eleatismo come in Vitali (R. VITALI, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, cit., *passim*) v'è nel mio scritto – attraverso critica e rivisitazione delle asserzioni di Platone ed Aristotele in merito alla continuità senofanea con l'eleatismo- ricorso alla tesi di Kahn sulla continuità del movimento ionico tra milesii e colofonio (C.H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960, 4 e 92 e 105 e 113 e 234); sul versante eracliteo, tesi continuistica, contenuta in O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern- Munchen, Francke, 1959, 203-205 (tradotto in italiano da L. Montoneri nel 1983), è accettata senza eccessive difficoltà. Le asserzioni di Platone ed Aristotele in merito alla continuità senofanea con l'eleatismo sono bollate da Barnes come «[...] an ancient error about Xenophanes' philosophical achievement [...]» (J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, 84). Per West, che nel suo ottimo *Early Greek Philosophy and the Orient*, non dedica molti tratti all'autore colofonio ritenendolo anomalo e vicino a Teagene, costui è un autore «[...] emancipato dalle dottrine convenzionali [...]» (M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient* (1971), trad.it. *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna, Il Mulino, 1993, 297).

trale nella ricostruzione storiografica della narrazione morale senofanea, asservendo la teoria della conoscenza di costui alla tematica della discriminazione. Questa innovativa rivisitazione dei testi di Senofane è idonea ad attribuire al fr. 34 di costui ruolo di *trait d'union* tra critica alla morale tradizionale “omerica” adottata dai *lydizantes* ionici e introduzione di una nuova παιδεία come mezzo di resistenza alla dominazione dei Persiani. Il fr. 34 – come intuito con eccezionale abilità dall’invito di traduzione dell’Untersteiner<sup>35</sup> – si alimenta della tematica della discriminazione civile sul cammino di una decisiva definizione dell’αγαθή σοφίη<sup>36</sup>; Senofane in un testo di straordinaria oscurità e ambivalenza, atto a ricordare i frammenti discriminatōrii eraclitei sulla distinzione tra desti e dormienti<sup>37</sup>, dissocia, mediante lo strumento sintattico classico del μέν/δέ, tra un “noi” e un “voi”, scevri dalla mera valenza conoscitiva attribuita ad essi nella rilettura sestiana dell’ *Adversus mathematicos* e in stretta connessione con eventi e situazioni del momento storico. Il fr. 34 recita:

Mai c’è stato né mai ci sarà un uomo che abbia vissuto ciò che io/ noi raccontiamo d’aver vissuto in merito a dèi e cose; anche se l’uomo ha cercato di descrivere la realtà, non l’ha mai conosciuta vivendola. Gli altri tutti hanno solo false credenze<sup>38</sup>;

<sup>35</sup> Cfr. M. UNTERSTEINER, *Senofane*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, CCXIX-CCXXII. Prima dell’Untersteiner tale idea di discriminazione è intuita nella voce G. CALOGERO, *Senofane*, in “Enciclopedia italiana”, Roma, XXXI, 1936.

<sup>36</sup> Già da Reinhardt (K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Cohen, 1916, 139-140) e Snell (B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Classen & Goverts, 1948, 168) è valorizzato – a differenza del Lortzing – un accostamento ermeneutico etico/sociale alla nozione di αγαθή σοφίη. Per Malingrey essa è «[...] science de gouverner la cité [...] bien propre de celui qui la détient [...]» idonea ad assicurare l’«[...] affirmation d’un ordre moral [...]» (A.M. MALINGREY, *Philosophia. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV siècle après J.C.*, Paris, Klincksieck, 1961, 36); così in H. FRÄNKEL, *L’empirismo di Senofane e la sua critica della conoscenza*, in W. Leszl (a cura di), *I Presocratici*, Bologna, Il Mulino, 1982, 275.

<sup>37</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, B, 1]; Eraclito asserisce: «Gli altri uomini tuttavia dimenticano ciò che fanno da desti, come stessero dormendo». Si consulti anche il fr. 17, dove il nostro autore scrive: «Moltissimi altri uomini non intendono tali cose sebbene in esse si imbattano, né entrativi a contatto ne hanno conoscenza, benché a loro sembri» [22, B, 17]. La dottrina ha introdotto sterminati accostamenti ermeneutici nei confronti del fr. 1 (Mondolfo 1945; Pagliaro 1950/1953; Marcovich 1962; Weber 1964; Battezzatore 1978; Taràn 1986; Léveque 1989; Rankin 1995; etc...); nei confronti del fr. 17 si consulti in italiano G. FISCHETTI, *Tre note greche*, in “Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti”, 132, 1973-1974, 155-206. Dello stesso tenore il fr. 22, in cui l’autore efesio afferma: «[...] i molti altri vivono come se avessero un sentire tutto loro» (H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, B, 2]).

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 34]; in merito alla *self-consciousness* senofanea si veda S. YONEZAWA, *Xenophanes: his Self-Consciousness as a wise man and fr.34*, in K.J. Boudouris (a cura di), *Ionian philosophy*,

sulla narrazione senofanea – come nei confronti di Eraclito- è necessario un ribaltamento di schemi concettuali consolidati: non sono «l'esser vero» e «l'esser falso» a determinare «desti» e «dormienti» della terminologia eraclitea o «viventi» e «non viventi» del discorso senofaneo, ma «desti» e «dormienti» o «viventi» e «non viventi» a determinare verità ed errore (non verità come modello d'azione ma moralità civile come modello di verità). Senofane colloca se stesso (e i suoi) in relazione antitetica ad altri individui (ἐπὶ πᾶσι), in modo che non intendere (εἰδὼς) il λόγος senofaneo derivi da un atto di discriminazione morale e sociale; chi è *lydizontes*, essendo *lydizontes* è cattivo, e vive nell'errore, non *vivendo* i discorsi senofanei su divinità e realtà, e rischiando di trascinare in rovina l'intera civiltà ionica dell'Asia Minore. La distinzione accennata dall'autore colofonio tra ionizzanti e *lydizontes* viene ad essere base essenziale dei due trionfi eraclitei ermodorei/buoni/desti e *lydizontes*/cattivi/dormienti nel contesto storico della rivolta ionica del 499 a.c., assicurando vita costante nella trattazione culturale del movimento ionico alla nozione di discriminazione, mezzo atto ad introdurre una severa critica nei confronti dell'adesione dell'aristocrazia lidizzante d'Asia Minore ai valori della morale tradizionale “omerica” e a costruire una nuova παιδεία volta a contrastare incidenze orientalizzanti e concezioni concorrenziali della virtù caratteristiche dell'*élite* ionico/ellenica vicina ai Persiani. Funzione della narrazione senofanea in ambito morale è un'azione civile diretta a muovere i destinatari da uno schieramento all'altro, che – come intuisce Gadamer nei confronti della situazione eraclitea<sup>39</sup> – mostrano aver confini mobili, sulla strada dell'*Erklärung* ionica orientata a smarcare τὰ πάντα dal divino (Anassimandro e Anassimene); Senofane arriva ad ammettere che

---

cit., 432-440. Oltre al tema della discriminazione, suona chiara una netta vicinanza all'asserzione eraclitea «sono andato in cerca di me stesso» [22, B, 101]; la *zetesis heautou* eraclitea è messa sotto esame in tre interessanti contributi della dottrina moderna senza che ne siano mai stati intuiti natura e senso adiacenzialisti: S.M. DARCUS, *Heracitus the Riddler: B 101*, in “Antike und Abendland”, 24, 1978, 40-42; R. PECCHIOLI, *Δίξησις ἑαυτοῦ: Eraclito fr. 101 D.-K.* – *Sofocle «Edipo tiranno»*, in L.Rossetti, *Atti del Symposium Heracliteum 1981 I*, cit., 139-151; S. SCOLNICOV, *I Searched Myself (Heraclitus 101 DK)*, in “Scripta Classica Israelica”, 7, 1983-1984, 1-13.

<sup>39</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Heraklit-Studien* (1991) trad.it. *Studi su Eraclito*, in A.Mecacci (a cura di), *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Roma, Donzelli, 2004, 36. Gadamer stesso asserisce: «L'incomprensione, che gli uomini hanno verso la verità, non deve essere posta semplicemente come un dato di fatto immutabile. Si può svegliare qualcuno dal sonno».

Gli dei non svelarono le cose ai mortali sin dall'inizio  
ma costoro, con progressiva ricerca, inventarono ciò che è ottimo<sup>40</sup>.

Pur non essendovi ancora arrivato e nel timore di non arrivarci mai ciascun individuo è dotato di un'attitudine innata ad ottenere ciò che è ottimo attraverso la *zetesis beautou* dell'αὐτοψία ionica senza ricorrere ai miti arcaici della rivelazione divina; ai fini di riabilitare i destini delle πόλεις elleniche dell'Asia Minore, è conveniente convertire i *lydizontes* a tale nuova παιδεία. Quale la vecchia morale tanto cara alle aristocrazie ioniche d'Asia Minore in ascesa e vicine ai Persiani? È la morale delle raccolte "omeriche", incentrata su edonismo, accentuata esaltazione del benessere individuale, concorrenza e successo<sup>41</sup>. Nei confronti di essa il nostro autore emette sentenza definitiva di condanna in diversi brani della sua trattazione; è il caso – a detta delle *Vite dei filosofi*– di:

Polemica con Omero morto ebbe Senofane di Colofone<sup>42</sup> e di:

[Dice Timone] Senofane con modestia ha criticato le falsità omeriche [...] ha scritto in versi epinici, ed elegie e giambi contro Esiodo e Omero, criticando ciò che essi dissero in merito alle divinità<sup>43</sup>.

Plutarco, con il solito amor del romanzesco, sottolinea l'esistenza di un consolidato dualismo storico tra Senofonte e testi "omerici" scrivendo

A Senofane di Colofone che diceva di riuscire a mantenere a stento due servi, Gerone disse: "Omero, che tu critichi, ne mantiene, morto, più di diecimila"<sup>44</sup>;

Senofane medesimo, nel fr. 10, ricorda:

<sup>40</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 18]. Per un esame del fr. 18 si consultino i tre articoli R. IOLI, *Cercatori nel tempo: Senofane B18 DK*, in "Giornale italiano di filologia", 56, II, 2004, 223-244, A. TULIN, *Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the origins of the idea of progress*, in "Hermes", 121, II, 1993, 129-138 e J.H. LESHNER, *Xenophanes on inquiry and discovery: an alternative to the "Hymn to Progress" reading of fr.18*, in "Ancient Philosophy", XI, 1991, 229-248.

<sup>41</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, A, 22] e [22, B, 42]. *General study* sulla narrazione "omerica" è F. MONTANARI, *Introduzione a Omero*, Firenze, Sansoni, 1990; in merito a etica e teoria del diritto si consultino i due scritti E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero*, Milano, Giuffrè, 1979 e R.A. POSNER, *The Homeric version of the Minimal State*, in "Ethics", 90, 1979-1980, 27-46.

<sup>42</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, A, 19].

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, A, 1 (18)].

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, A, 11].

Tutti sin dall'inizio sono stati educati da Omero<sup>45</sup>

connettendo in maniera indissolubile – come avverrà successivamente nello Ione di Platone<sup>46</sup> – valenza educativa dei testi “omerici”, etica e teoria “omerica” della divinità. Proiezione in cielo di relazioni morali umane (*antropomorfismo etico* o *teologia antropomorfica*)<sup>47</sup>, i testi “omerici” non si limitano ad essere inestimabile documento descrittivo di avvenimenti, cultura e modi di vivere<sup>48</sup>, ma sono anche manuale normativo di valutazioni e condotte inerenti a mondo micheico e medioevo ellenico; una critica alla teoria “omerica” della divinità nasconde in Senofane una dura accusa nei confronti della morale “omerica”. Biasimo verso natura e struttura della divinità “omerica” e asserzione di un coerente contestualismo conducono il nostro autore ad emettere nei confronti della morale tradizionale delle aristocrazie *lydizontes* sentenza definitiva di condanna, corroborata dalla costruzione cautelare *a contrario* – su materiali della tradizione “omerica” – di un nuovo sistema di valori. La critica nei confronti di

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 10]; didatticità ed educatività di Omero sono correttamente intuite in E.A. HAVELOCK, *The Greek concept of Justice from its shadow in Homer to its substance in Plato* (1978), trad.it. *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari, Laterza, 2003, 9. Può non essere considerato un azzardo ricostruttivo riconnettere il πάντες del fr.10 all'ἐπὶ πᾶσι del fr. 34, attribuendo una dimensione discriminatoria ad entrambi i brani.

<sup>46</sup> Cfr. H. FLASHAR, *Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie, 1958; Platone - nello *Ione* - decontestualizza critica e discriminazione senofanee – ed eraclee- dalla concreta situazione della sottomissione dell'Asia Minore alla Persia e ne attribuisce valore di armi contro acculturazione orale e aurale. Capizzi asserisce con estrema chiarezza: «Senofane e Platone, sapevano bene di questa opera pedagogica esercitata anacronisticamente dai paradigmi epici, e davano atto a Omero ed Esiodo di avere educato molte generazioni di Greci, ma disapprovavano i paradigmi, ormai disadatti alla polis come organismo comune [...] Platone e Senofane negavano che gli dèi descritti dagli epici fossero paradigmi educativi: essi li criticavano proprio perché erano paradigmi, e perché per loro erano cattivi paradigmi» (A. CAPIZZI, *La repubblica cosmica*, cit., 229).

<sup>47</sup> Di tale visione rimane attuale chiave ermeneutica il concetto useriano di *Sondergott* («[...] Per tutte le azioni e situazioni, essenziali all'esistenza dell'uomo di allora, furono creati dèi particolari e denominati con la coniazione di una specifica parola: e non solo azioni e situazioni sono divinizzate, ma anche interi aspetti, atti e momenti che si manifestino [...]»), introdotto da H. USENER, *Götternamen*, Bonn, Cohen, 1929, 75.

<sup>48</sup> Molti autori moderni riconoscono nella costruzione “omerica” la descrizione di una varietà di momenti storici adiacenti. E'una tendenza che da Parry conduce a Fausto Codino. Per Parry – sulle orme di autori ottocenteschi come Lachmann e Kirchhoff- la traduzione omerica è costruzione collettiva e «alluvionale» (A. PARRY, *The making of homeric verse. The collected papers of Milman Parry*, Oxford, Clarendon Press, 1971). Il riconoscimento della suddivisione dei racconti “omerici” in *einzellicder* (nuclei narrativi) e della loro costruzione alluvionale (Parry/Lord) conduce l'italiano Codino in F. CODINO, *Introduzione ad Omero*, Torino, Einaudi, 1965 a attribuire momenti storici diversi a tematiche comuni (materiali; costumi; istituzioni). Eva Cantarella ammette che a molte tematiche comuni non sarebbe sconveniente attribuire momenti storici diversi (E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero*, Milano, Giuffrè, 1979, 44-45).

natura e struttura delle divinità simbolizzate dai testi “omerici” trova massima estensione in tre asserzioni senofanee; nel fr. 24 l’autore colofonio sottolinea ristrettezza e modestia delle divinità “omeriche”, esaltandone modelli meno ristretti

Tutto insieme vede, tutto insieme sente, tutto insieme ode<sup>49</sup>

dal momento che la divinità senofanea – a differenza delle divinità “omeriche” – è senza occhi, sensi, orecchi, avendo una visione d’insieme dell’universo intero. Del medesimo tenore il fr. 26

Perdura in eterno nel medesimo luogo e non si addice ad esso muoversi a destra e a manca<sup>50</sup>.

dove sembra esser messa alla berlina la tendenza “omerica” a rendere l’intervento divino sulla terra con la metafora dell’incessante movimento. La divinità illimitata e immobile dei testi senofanei è definizione *a contrario* delle divinità “omeriche” ristrette e mobili, simboli storici della nozione di sovranità relativa ai secoli oscuri della storia ellenica<sup>51</sup>. La via della critica all’*antropomorfismo* è resa insicura nel nostro autore – contro l’avviso dell’intera dottrina moderna – dall’ammissione di un coerente relativismo<sup>52</sup>, radice culturale del contestualismo eracliteo<sup>53</sup>. Ammette Senofane, infatti, senza niente concedere sintatticamente alla tesi della critica antropomorfica che

Ai mortali sembra conveniente che le divinità nascano e che come loro indossino vesti, emettano suoni articolati e abbiano sembianza simile a loro<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 24]; tale documento «[...] prova come il dio di Senofane si presenti costituito secondo le categorie umane, anche se lontano dalle forme contingenti degli uomini singoli [...]» (M. UNTERSTEINER, *Senofane*, cit., CLXV).

<sup>50</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 26].

<sup>51</sup> Cfr. T. GOMPERZ, *Griechische Denker* (1896), trad.it. *Pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1934, I, 244.

<sup>52</sup> Cfr. R. MONDOLFO, *La compresion del sujeto humano en la cultura antigua* (1955), trad.it. *La compresion del soggetto umano nell’antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia, 1958, 232-234.

<sup>53</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, B, 9], [22, B, 13], [22, B, 37], e [22, B, 61]. Questo contestualismo è difeso da Eraclito con modi diversi e secondo diverse visuali in due classi di frammenti: a) similitudini con mondo animale e b) confronti con divinità. Nelle due classi è illustrata in modo assai diretto la dimensione subiettiva della tesi contestualista secondo cui *points of view* diversi attribuirebbero o diverso valore a simili situazioni o valore simile a situazioni diverse.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 14].

Proiezionismo e estensione alle divinità di attribuzioni caratteristiche della vita concreta sono attività connaturate alla struttura mentale dell'essere umano dal momento che

Se buoi, cavalli e leoni avessero mani  
e se con esse introducessero simboli o attività come esseri umani,  
i cavalli simbolizzerebbero le loro divinità simili a cavalli,  
e i buoi simili a buoi, e tutti costruirebbero divinità secondo loro sembianza<sup>55</sup>,

e,

Gli Etiopi simbolizzano i loro dèi come camusi e neri,  
e i Traci con occhi azzurri e dalle chiome rosse<sup>56</sup>.

Più che una critica nei confronti dell'*antropomorfismo in generale* relativismo e contestualismo senofanei sembrano introdurre un'accusa severa ma circoscritta alla "versione" antropomorfica dei racconti "omerici"<sup>57</sup>. La relatività delle valutazioni estetiche e morali è asserita con coerenza nel fr. 38<sup>58</sup>, dove si riconosce come ciascun concetto si valorizzi in relazione ai concetti rimanenti, oltre che all'interno di determinati contesti d'enunciazione.

Per Senofane, asserzioni come  
Omero ed Esiodo attribuirono alle divinità  
ciò che presso gli uomini è disonore e difetto:

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 15].

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 16]; su tale testo si considerino W. LAPINI, *Plinio N.H. 2.17 e Senofane fr. 16 DK*, in "Giornale italiano di filologia", 54, 2002, 217-224 e M.M. SASSI, *Xenophon. B16 e Herodot. 4,108: una nota sul significato di πύρρος*, in "Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica", 110, 1982, 391-393.

<sup>57</sup> Corbato nel 1952 – sulle orme di Wilamowitz (U. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1932, II, 209) e di Nilsson (M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Munchen, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1941, I, 725) – scrive: «Senofane [...] non ha voluto essere il fondatore di una nuova religione, ma il costruttore di una nuova immagine della divinità, adeguata, soddisfacente alle più pure esigenze della ragione, da sostituire a quelle screditate dall'antropomorfismo tradizionale» (C. CORBATO, *Studi senofanei*, Brescia, Paideia, 1997, 76); e, inoltre, chiarisce come «Senofane non vuole assolutamente dire che gli dei sono creazione degli uomini come, proseguendo su tale via, affermano i sofisti, ma soltanto che l'aspetto degli dei è creazione degli uomini a loro somiglianza» (cfr. *ivi*, 61).

<sup>58</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 38]. Senofane scrive: «Se una divinità non avesse fatto il biondo miele, i fichi si direbbero ancora più dolci». Per Vitali «L'esegesi tradizionale legata alla lettura teologica di Senofane per il quale, come il Deichgräber ha notato, l'esperienza dell'uomo è subordinata a ciò che dio ha creato [...] viene qui chiaramente scavalcata dalla dichiarazione di relatività del valore della dolcezza» (R. VITALI, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, cit., 67).

rubare, commettere adulterio e ingannarsi a vicenda<sup>59</sup>

e

Moltissime azioni illecite hanno attribuito alle divinità:  
rubare, commettere adulterio e ingannarsi a vicenda<sup>60</sup>

desiderano unicamente comunicare censura nei confronti di una concezione morale incentrata sull'esaltazione del successo e della concorrenza a tutti i costi, in cui determinate condotte estese alle divinità («κλέπτειν», «μοιχεύειν» e «ἀλλήλους ἀπατεύειν») non siano intese come disvalori morali. Per i *lydizontes* ionic, che – come tramandato da Ateneo –

Assunsero dai Lidi una vana mollezza  
e finché rimasero senza odiosa tirannide  
andavano in assemblea vestiti di manti di porpora,  
in non meno di mille,  
tronfi, vantandosi delle acconciature,  
odorosi di raffinati unguenti<sup>61</sup>

«κλέπτειν», «μοιχεύειν» e «ἀλλήλους ἀπατεύειν» non sono «ἀθεμίστια ἔργα»<sup>62</sup>; ciò che è conveniente all'uomo/eroe ai fini di ottenere, con tutti i mezzi, i suoi obiettivi, ne motiva una totale estensione alla nozione di divinità. L'innovativa παιδεία senofanea insiste su nuove modalità di intendere benessere individuale e benessere collettivo, oscure alle antecedenti tradizioni di ricerca etica. Per Senofane, all'interno del banchetto, inteso come modello micro-cosmico dell'intera comunità cittadina, benessere individuale («ἀγαθόν») è «onorare e venerare le divinità», senza sottomettersi all'ἀρετή bellicista e conflittuale dei racconti "omerici" e della lirica di Alceo; l'autore colofonio scrive:

<sup>59</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 11].

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 12].

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 3]; l'ἀβροσύνη dei *lydizontes* ionic condannata dalla trattazione senofanea è evidenziata in A. CAPIZZI, *Eraclito e la sua leggenda*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979, 51.

<sup>62</sup> Cfr. W. LUTHER, *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 159, dove è scritto «[...] tali relazioni morali [«κλέπτειν», «μοιχεύειν» e «ἀλλήλους ἀπατεύειν»] dell'aristocrazia ionica, con caratteristici tratti orientati ad una sferatezza edonistica, sono tradotte nella sfera divino-mistica [...]»; così in J. BERNHARDT, *I Presocratici: da Talete ai Sofisti*, in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia pagana*, Milano, Rizzoli, 1976, 18.

[...] È necessario, anzitutto, a uomini dabbene innalzare lodi alle divinità  
 mediante racconti misericordiosi e discorsi incontaminati;  
 poi, libato e pregato di riuscire a compiere azioni giuste,  
 questa è cosa importante,  
 non è eccessivo bere, restando capaci di rincasare  
 senza l'aiuto di un servo, se non si è ancora troppo vecchi.  
 È da lodare, infine, tra i mortali, chi, bevendo, introduce ottimi discorsi,  
 secondo memoria e aspirazione alla virtù,  
 che non raccontino conflitti tra Titani, e tra Giganti,  
 e tra Centauri, simboli antichi,  
 o discordie civili, in cui non c'è utilità.  
 Bene è mostrare venerazione nei confronti delle divinità<sup>63</sup>.

La contaminazione con ambienti dell'Italia meridionale avvicina discussione morale del nostro autore e etica teistica della *Schola Pythagorica*, nel riconoscimento della necessità di ricorrere alle divinità ai fini di «compiere azioni giuste» («τὰ δίκαια»); se virtù (ἀρετή) rimane tradizionale sottomissione alla divinità, è introdotta accanto ad essa la nuova virtù della concordia tra esseri umani o cittadini. Oltre ad attribuire un senso nuovo alla nozione di benessere individuale, costui introduce una nuova definizione di benessere collettivo; il concetto di ἀγαθή σοφίη è *trait d'union* tra i due ambiti morali. L'autore colofonio, in un celebre frammento, scrive:

[...] Più della forza di uomini e cavalli vale il nostro intelletto.  
 Ma ciò si valuta in modo davvero dissennato: non è giusto preferire la forza alla concretezza d'intelletto.  
 Infatti, se anche vi fosse tra i cittadini un buon atleta nel pugilato, nel pentathlon, nella lotta,  
 o nella corsa, considerata la più stimata  
 tra le prove di valore svolte dagli uomini nelle gare,  
 non per questo ciò basterebbe a garantire alla città un buon governo.  
 Gioia minima verrebbe alla sua città,  
 se uno vinca sulle rive del Pisa;  
 ciò non aumenta i tesori di una città<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 1]; come commento a tale brano sono indicati i contributi E.M. SANFORD, *The battle of Gods and Giants*, in "Classical Philology", 36, 1941, 52-57, H. HERTER, *Das Symposium des Xenophanes*, in "Wiener Studien", 69, 1956, 33-48 e J. DEFRADES, *Le banquet de Xénophane*, in "Revue des Études Grecques", 75, 1962, 344-365.

<sup>64</sup> Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 2]; in merito si consultino E.L. MILLER, *Xenophanes: fragments 1 e 2*, in "The Personalist", 51, 1970, 143-147, J.M. LUCAS, *Jenófanes 2: la inteligencia contra el deporte*, in J.A.López Férez (a cura di), *Estudios actuales sobre textos griegos*, Madrid, UNED, 1991, 57-73 e, in italiano, P. GIANNINI, *Senofane fr. 2 e la funzione dell'intellet-*

Preferire l'ideale "omerico" del successo agonistico («ῥώμη») alla virtù umana dell'αγαθή σοφίη non è corretto (δίκαιον), nel momento in cui αγαθή σοφίη sia massima virtù individuale e collettiva. Perché una rincorsa smodata del successo non conduce alla realizzazione del benessere della collettività? Perché incrementa conflitto e discordia, non realizza l'εὐνομία della πόλις o ne aumenta i tesori («μυχοῦς»). L'αγαθή σοφίη è τὸ δίκαιον nel momento in cui sia utile all'individuo o nel momento in cui sia utile alla città intera<sup>65</sup>; l'etica normativa senofanea sembra indirizzata sulla strada di un rudimentale utilitarismo<sup>66</sup> del τὰγαθόν (benessere individuale) o del τὸ δίκαιον (benessere collettivo) basato su una decisa rivalutazione dell'αγαθή σοφίη. Probabilmente contaminato da incidenze culturali dell'Italia meridionale (misticismo orfico o *Schola Pythagorica*), influenzato dalla mancata risoluzione del trauma esistenziale dell'auto-esilio e straordinariamente conscio dell'indirizzo conflittuale della morale tradizionale "omerica"<sup>67</sup>, Senofane è costretto a sacrificare del restante movimento ionico (Talete; Anassimandro, Anassimene, Eraclito), anche se in maniera minima, istanze e desideri illuministi, con concessioni a riferimenti mistici<sup>68</sup>, e interessi alla resistenza, con rivendicazioni in nome della concordia civile; ne scaturisce un'etica normativa *proto-utilitarista* edificata sulle basi della moderazione e dell'amore nei confronti della πόλις<sup>69</sup> che, nella coeva ellenicità, caratterizza l'avventura culturale della riflessione soloniana e, nell'ellenicità successiva, caratterizzerà l'avventura culturale della maieutica

---

*tuale nella Grecia arcaica*, in "Quaderni urbinati di cultura classica", 39, X, 1982, 57-69.

<sup>65</sup> Cfr. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, 42-43; l'autore scrive: «L'eunomia soloniana comporta una nuova figura d'uomo, il saggio/sapiente (*sophos*), che verso la fine del VI secolo lancia con Senofane [...] la sua sfida alla tradizione eroica [...] L'eunomia (che qui significa ormai, sulla via di una compiuta laicizzazione, il buon ordine legislativo e la prosperità della città), richiede dunque un modo d'essere intellettuale e morale, la *sophia*, che si pone in alternativa a valori competitivi concepiti come inutili e ingombranti per le buone sorti della *polis*».

<sup>66</sup> Mano mano ci si avvicini alla sofistica aumenta l'inclinazione dei nostri autori ad introdurre un'etica normativa articolata e incentrata su un edonismo assai vicino all'utilitarismo; nella tradizione dei Pre-socratici è il caso di Nausifane [75, B, 2] e di Diotimo [76, A, 2].

<sup>67</sup> Cfr. S. ZEPPI, *Studi sulla filosofia Presocratica*, Firenze, La Nuova Italia, 1962, 35.

<sup>68</sup> Cfr. G.S. KIRK- J.E. RAVEN, *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 171; Kirk – contro Reinhardt- definisce dialettica e narrativa senofanee come «mystical intuition».

<sup>69</sup> Cfr. M. UNTERSTEINER, *Senofane*, cit., CXXXII; costui asserisce: «Per gli dèi è θεμῖς apparire e agire solo in modo divino. Ma Senofane, determinato dal suo pensiero legato alla polis, guarda a ciò che per gli uomini, come esseri "politici", è θεμῖς. Quindi, per lui θεμῖς si fonde con νόμος [...]».

socratica.

### Conclusioni

La naturale scarsità di documentazione, a cui sono suscettibili trattazione e riflessione dell'autore colofonio e dei restanti autori antecedenti alla narrazione culturale della scuola socratica, induce chi desidera introdurre un esame minuzioso dei testi della tradizione di ricerca Pre-socratica a riconoscere l'indilazionabile necessità di arricchire rari dati diretti e scarse testimonianze indirette con l'uso assennato di un metodo ricostruttivo innovativo ed articolato, che si orienti – come detto- ad assicurare un'armonica combinazione tra testo e contesto narrativi. Per evitare di cader vittima di una sorta di *ottimismo storiografico* idoneo a condurre ad errori ricostruttivi simili all'errore introdotto da Hegel nei confronti della discussione culturale eraclitea<sup>70</sup>, è onere dello studioso moderno non dimenticare mai carattere e natura «leggendari»<sup>71</sup> della documentazione dei nostri autori, e di come essa documentazione si strutturi su una tortuosa catena di strati ermeneutici, sedimentati, costruiti in diversi momenti storici della civiltà umana<sup>72</sup>; chi, da Platone all'ermeneutica novecentesca, si sia accostato ai testi dei nostri autori – in barba al mito della neutralità della ricostruzione culturale<sup>73</sup> – non è riuscito a non rimo-

<sup>70</sup> Cfr. G.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart, Frommann, 1965, I, 344; nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* l'autore tedesco scrive «Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen». Politicità e socialità della narrazione eraclitea sono ricondotte – sulla scia del riduzionismo ontico di Platone- all'ambito della dialettica tra concetti contrari; con la *storiografia idealista* han trovato nuovo alimento le fiamme dei riduzionismi sull'attività teoretica dell'"oscuro" di Efeso!

<sup>71</sup> Per una debita concettualizzazione della nozione di «leggenda» su autori antichi (cioè, «processo [...] che consiste nel separare dal contesto dello scritto di Eraclito le “parabole”, le esemplificazioni tratte dalla natura, ricucendole poi tutte insieme in modo da ricavarne alla fine un complesso sistema di scienza della natura») ci si riferisca – insieme a Reinhardt, Cherniss e Kirk- a A. CAPIZZI, *Eraclito e la sua leggenda*, cit., 83-84.

<sup>72</sup> Il caso di Eraclito è illuminante; da costui si avvia una catena di strati ermeneutici che - attraverso eraclitismo ateniese, Platone, Aristotele, scuola aristotelica, stoicismo, cristianesimo, Cusano, illuminismo, idealismo tedesco, Marx, Nietzsche e Husserl- conduce sino all'ermeneutica novecentesca di Heidegger e Gadamer [L. ROSSETTI (a cura di), *Atti del Symposium Heracliteum 1981 II*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983]. Manca invece uno studio decisivo in merito a ricezione e fortuna di Senofane nelle tradizioni di ricerca successive.

<sup>73</sup> La tesi anti-neutralista sostenuta a fine ottocento in Italia da Vailati e Calderoni (M. CALDERONI, *L'arbitrario nel funzionamento della vita psichica*, in “Rivista di Psicologia applicata”, VII, 2, Gennaio- Aprile 1910) e condannata ad inizio secolo scorso dalla *Reine Rechtslehre* di Kelsen su influsso della diatriba tra Weber e Schmoller nei confronti del *Methodenstreit* è rilanciata nell'attuale dalle ricerche della scienza sociale americana su *self-serving bias*, *fundamental attribution error* e *actor-observer*

dellarne ed arricchirne forme e contenuti, contribuendo, volontariamente o meno, a sbiadire in maniera irrimediabile senso e valore iniziali<sup>74</sup>. Che rimedio introdurre contro tale micidiale *cocktail* di scarsità, anonimato e contaminazione inerente a testi di autori tanto risalenti nella storia della cultura? Prima di tutto conviene arrendersi all'evidenza della necessità di adottare un'ermeneutica *attualizzante* su testi tanto antichi e contaminati, valorizzando – in base al riconoscimento di *Vorverständnis* e circolo ermeneutico<sup>75</sup> – l'«opportunità di attribuire ai detti dei presocratici – tra i molti possibili – proprio quei significati che ancora urgono di riflessione: quelli con cui si determina un inizio nel quale ravvisare ciò che subito va dissolto e ciò che per sempre va conservato»<sup>76</sup>; in seconda battuta – in scia alle ricerche moderne sulla cultura aurale (Parry/ Lord) e alla luce dell'interessante tesi delle *Pragmatics* americane secondo cui mondo e cultura niente sarebbero se non costruzione collettiva<sup>77</sup> – è utile iniziare ad attribuire a tutti i testi antichi carattere di costruzioni collettive e costanti (*work in progress*) di una trans-storica comunità di studiosi o dell'intera umanità; e, infine, occorre moderare eventuali eccessi

---

*effect.*

<sup>74</sup> G.de Santillana in merito alla numerosità di metodi e modi di accostamento ai testi dei Pre-socratici scrive che sebbene «i modi di considerare i presocratici sono stati, nell'epoca moderna, tanto numerosi quanto le generazioni intellettuali [...] essi rimangono oggi altrettanto misteriosi, o forse ancor più misteriosi, di quanto non apparissero nel Rinascimento» (G. DE SANTILLANA, *Reflections on men and ideas* (1968), trad.it. *Fato antico e fato moderno*, Milano, Adelphi, 1985, 81).

<sup>75</sup> Richiamandosi a *Sein und zeit* di Heidegger, dove è detto «[...] la comprensione, comprendendo si appropria di ciò che ha compreso [...]» (M. HEIDEGGER, *Sein und zeit* (1927), trad.it. *Essere e tempo*, Torino, UTET, 1969, 244), Gadamer introduce un commento articolato alla nozione di *Vorverständnis*, asserendo: «Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo. Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità" né un oblio di se stessi, ma implica una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pre-giudizi. Bisogna esser consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità ed abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete» (H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), trad.it. *Verità e metodo*, Milano, Fabbri, 1972, 316); attuale attività di conciliazione tra analitiche ed ermeneutiche novecentesche è introdotta dalla raccolta M. JORI (a cura di), *Ermeneutica e filosofia analitica*, Torino, Giappichelli, 1994.

<sup>76</sup> Cfr. F. CAVALLA, *La verità dimenticata*, Padova, CEDAM, 1996, 69.

<sup>77</sup> Cfr. N. GOODMAN, *Ways of worldmaking* (1978), trad.it. *Vedere e costruire il mondo*, Roma, Laterza, 1988, 114; costui scrive: «[...] partiamo, in ogni occasione, da qualcosa che abbiamo per le mani, una vecchia versione, un vecchio mondo, cui restiamo ben inchiodati finché non abbiamo la determinazione, e le capacità, di fabbricarne di nuovi», riferendosi anche in seconda battuta al costruzionismo cosmico dei Pre-socratici. Partendo da Kant, Popper sostiene che «[...] our intellect does not draw its laws from nature, but it tries – with varying success – to impose upon nature laws which it freely invents [...]» (K.R. POPPER, *Quantum theory and the schism in physics*, London, Hutchinson, 1982, 3).

d'arbitrio ermeneutico con un'attenta contestualizzazione storica e culturale dei nostri autori, attuata mediante un uso maturo dei metodi e dello strumentario delle scienze umane (scienze sociali; scienze della mente; scienza economica; scienza del diritto; etc...) e della ricerca storica (storia della filosofia, delle scienze, della cultura, del diritto; storia economica e sociale; etc...). Fonti, come i testi di autori antecedenti a Platone, con natura tanto anomala, e anonima, simile alla natura dei materiali del Paleolitico<sup>78</sup>, trovano efficace criterio ermeneutico in un metodo articolato sulla coesistenza di a] un'ermeneutica attualizzante, b] una teoria del "testo" come costruzione collettiva e costante e c] un'analisi contestuale storico/culturale. Più aumenti l'antichità dei testi da ricostruire, meno è scusabile che un attento esame ermeneutico trascuri di mescolare *attualizzazione, fortuna, contesto* dei nostri autori nel calderone bollente dell'attività ricostruttiva; se si desidera introdurre una ricostruzione incisiva della narrazione culturale dei Pre-socratici schiudendo una cassaforte blindata nei secoli, deve essere utilizzata come dinamite l'innovativa nozione di anti-«leggenda» (attualità; fortuna; contesto) di costoro.

Poiché altrove ho dimostrato come i c.d. Pre-socratici modellino una tradizione di ricerca caratterizzata da comuni richiami alla teoria del cosmo e orbitante attorno ai metodi di rimozione/ mascheramento<sup>79</sup>, rimane da individuare il ruolo del nostro autore all'interno di tale tradizione, collocando etica, teoria del diritto e dello stato di costui all'interno del contesto storico d'enunciazione. Benché vita e acme culturale del nostro autore si estendano tra VI e V secolo a.c., è necessario ricordare come evento trainante della narrazione senofanea si mostri essere il mai risolto trauma esistenziale dell'auto-esilio da Colofone, causato dall'inarrestabile avanzata dei Persiani in Asia Minore, e idoneo a sradicare il nostro autore dall'ambiente ionico mettendolo a contatto con cultura e realtà storica elleniche «margi-

<sup>78</sup> Cfr. A. BROGLIO, *Introduzione al Paleolitico*, Roma-Bari, Laterza, 2003, 3-50.

<sup>79</sup> Cfr. I. POZZONI, *Archè, kosmos, eris. La teoria del diritto come modello cosmico nella scuola milesia*, in "Annuario Centro Studi Giovanni Vailati", Crema, Centro Studi Giovanni Vailati, 2005/2006, 59-82, I. POZZONI, *Giustizia, bene e felicità. Breve analisi meta-etica su etica e morale della tradizione di ricerca Pre-socratica*, in uscita sulla rivista "Aquinas" e I. POZZONI, *Politica e teoria del diritto nella tradizione di ricerca Pre-socratica: cosmicità e cosmicità di una Praktischen Philosophie*, in "Información Filosófica", Roma, fasc.3, 2006, 56-95.

nali» dell'Italia meridionale. Erodoto riassume con massima efficacia tale sottomissione meda d'Asia Minore e Ionia del 545 a.c.:

Quando i Lidi furono sottomessi ai Persiani, Ioni e Eoli mandarono a Sardi ambasciatori a Ciro, offrendo alleanza alle stesse condizioni che avevano ricevute da Creso<sup>80</sup> [...] Gli Ioni – ricevuto tale discorso [*rifiuto di alleanza tra Persia e città ioniche*] e diffusolo nelle varie città- costruirono fortezze intorno a ciascun territorio e si radunarono tutti insieme al Panionio, eccetto Mileto<sup>81</sup> [...] Ciro, affidata Sardi al medo Tabalo e offerto al lidio Pattia l'incarico di trasferire il tesoro di Creso e della Lidia, tornò ad Ectabana, conducendo con sé Creso, senza interessarsi, inizialmente, della Ionia<sup>82</sup> [...] Quando Ciro si allontanò da Sardi, Pattia indusse i Lidi alla rivolta contro lui e Tabalo<sup>83</sup> [...] Mazare mosse in armi contro coloro che – insieme a Pattia- avevano assediato Tabalo, ridusse in schiavitù Priene e corse tutto il territorio del Meandro, mettendolo a ferro e fuoco con l'esercito; lo stesso fece con Magnesia. Poi morì di malattia<sup>84</sup> [...] Morto Mazare, venne dall'interno Arpago<sup>85</sup> [...] Eletto, allora, comandante da Ciro, costui, arrivato in Ionia, iniziò a conquistare città mediante terrapieni<sup>86</sup> [...] Prima attaccò Focea<sup>87</sup> [...] Arpago, mandato avanti l'esercito, cinse d'assedio i Focesii<sup>88</sup> [...] i Focesii, trassero in mare le loro navi da 50 remi e, imbarcati figli, donne, mobilio, statue delle divinità e doni votivi ai santuari, ad eccezione di bronzi, marmi e quadri, imbarcate tutte le altre cose, salirono anch'essi e si diressero a Chio; i Persiani conquistarono Focea vuota<sup>89</sup> [...] Così fecero i Tei<sup>90</sup> [...] Gli altri, eccetto Mileto, si scontrarono con Arpago, come avevano fatto quelli che se n'erano andati, e si condussero da eroi, combattendo ciascuno in nome della sua città. Però, vinti e ridotti in schiavitù, rimasero nel loro territorio e obbedirono a ciò che veniva loro comandato<sup>91</sup> [...] La Ionia era stata asservita una seconda volta [...]92;

<sup>80</sup> Cfr. ERODOTO, *ISTOPIAI*, cit., [I, 141].

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 141].

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 153].

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 154].

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 161].

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 162].

<sup>86</sup> Cfr. *ibidem*, cit., [I, 162].

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 163].

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 164].

<sup>89</sup> Cfr. *ibidem*, cit., [I, 164].

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 168].

<sup>91</sup> Cfr. *ivi*, cit., [I, 169].

<sup>92</sup> Cfr. *ibidem*, cit., [I, 169]. Per una ricostruzione riassuntiva della sottomissione achemenide delle città ioniche del 545 si consultino C. ORRIEUX- P. SCHMITT PANTEL, *Histoire grecque* trad.it. *Storia greca*, cit., 186, O. MURRAY, *Early Greece*, trad.it. *La Grecia delle origini*, cit., 303-304, e M. LOMBARDO, *Greci e "barbari": conflitti nazionali e identità ellenica*, cit., 123; in merito ad una riconsiderazione della rivolta alla luce della storia dei Persiani si consulti J. WIESEHÖFER, *Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs* trad.it. *La Persia antica*, cit., 25-26. *General studies* sulla storia delle città ioniche sono G.L. HUXLEY, *The early Ionians*, London, Faber and Faber, 1966, J.M. COOK, *The Greeks in Ionia*

con l'avanzata dei Persiani, l'autore colofonio – come Focesi e Tei – matura d'aderire all'invito di Biante di Priene, auto-esiliandosi sulle coste dell'Italia meridionale e stabilendosi in centri abitati come Elea, Zancle, Malta e Siracusa, dove, forse, terminò la sua carriera di intellettuale alla corte di Gerone<sup>93</sup> e morì. L'amore viscerale nei confronti della struttura statale della πόλις, con le sue coesione interna e chiusura verso l'esterno, sembra derivare al nostro autore da una sorta di sindrome da "accerchiamento", causata nel contesto storico dell'«ellenicità marginale» del VI e V secolo a.c. dall'inclusione, in Asia Minore, delle città ioniche nella morsa dei Persiani e, in Italia, delle città meridionali e siceliote nella stretta dei barbari meridionali (Etruschi e Lucani) e di Amilcare (Imera, 480). Nato dalle «infinite barriere»<sup>94</sup> caratteristiche del territorio della Grecia continentale e diffuso a oriente e ad occidente nella successione storica delle colonizzazioni, tale modello statale (πόλις), avvalorato dal modello etico/sociale della *guilt-culture*, trova massimo stadio d'evoluzione all'interno dell'«ellenicità marginale», con un occhio alle avventure cittadine ittite o siriane e con l'altro attento a ben amministrare relazioni bellicose con tribù e stati "barbari" circostanti. Contaminazioni cittadine orientali e sindrome da "accerchiamento" concorrono a ricondurre in Grecia un modello statale orientato ad incrementare coesione interna e chiusura esterna che, nel corso del V/IV secolo, offrirà scudo insormontabile contro l'avanzata economica e militare della Persia e assicurerà nutrimento ad uno dei massimi successi istituzionali mai ottenuti dall'uomo nella storia della civiltà e della cultura (democrazia isonomica dell'età ellenica classica); il fiore sublime dell'Atene di Pericle discende storicamente da semi sotterrati dal movimento ionico nel terreno fertile dell'«ellenicità marginale». Pur con esiti diversi (richiamo alla concordia *versus* incitamento alla resistenza attiva) determinati da realtà storiche diverse (abbandono *ver-*

---

*and the East* (1962) trad.it. *I Greci dell'Asia Minore*, Milano, Il Saggiatore, 1964 e M. CORSARO, *I Greci d'Asia*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, Torino, Einaudi, 1997, 2.II, 27-59.

<sup>93</sup> Cfr. D. MUSTI, *Introduzione alla storia greca*, Roma-Bari, Laterza, 2003, 104. Costui scrive: «Con Ierone si accentuano comunque gli aspetti personali del potere; intorno a lui si costituisce una vera corte, a cui partecipano i più grandi poeti greci come Simonide, Pindaro, Bacchilide, Eschilo, Senofane ed Epicarmo»; medesima cosa è asserita in M. LOMBARDO, *Greci e "barbari": conflitti nazionali e identità ellenica*, cit., 169.

<sup>94</sup> Cfr. V. EHRENBERG, *Der Staat der Griechen* (1958), trad.it. *Lo stato dei Greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 8.

*sus* conflittualità) nell'etica senofanea è anticipato l'assetto teoretico dell'ontologia civica di Eraclito.

Proverò ora a riassumere i nuclei dominanti della mia ricerca. La distinzione civile tra ionizzanti e *lydizontes* viene ad essere centrale nella ricostruzione storiografica della riflessione morale senofanea. Questa realtà, nel contesto della sottomissione dell'Asia Minore alla Persia, trascina Senofane a discutere – in base al riconoscimento di una visione contestualista e relativista dei sistemi di valore – modelli deontici alternativi (senofaneo *versus* “omerico”): costui colloca se stesso (e i suoi) in relazione antitetica ad altri individui, in modo che non intendere il λόγος senofaneo derivi da un atto di discriminazione morale e sociale; chi è *lydizontes*, essendo *lydizontes* è cattivo, e vive nell'errore, non *vivendo* i discorsi senofanei su divinità e realtà, e rischiando di trascinare in rovina l'intera civiltà ionica dell'Asia Minore. Gli “ionici”, contrari alla Persia, avrebbero dovuto aderire – su indicazione dell'autore colofonio – a un nuovo modello di παιδεία, basato sulla concordia, sulla moderazione, sulla sottomissione alla divinità o sull'αγαθή σοφίη, e rinunciare ai modelli deontici sostenuti dai *lydizontes*, vicini ai Persiani e orientati alla celebrazione di lusso, successo, concorrenza e conflitto; i due schieramenti mostrano confini mobili, assicurando validità a seri tentativi di conversione! Questa modalità ermeneutica di accostarsi ai testi senofanei è idonea ad attribuire al fr. 34 di costui un ruolo di *trait d'union* tra critica alla morale tradizionale “omerica” adottata dai *lydizontes* ionici e introduzione di una nuova παιδεία come strumento di resistenza indiretta alla dominazione dei Persiani. Senofane introduce nei confronti della morale “omerica” una dura accusa, mascherata da critica all'*antropomorfismo in generale*; inoltre, l'innovativa παιδεία senofanea insiste su nuove modalità di intendere benessere individuale e benessere collettivo: sostenere una visione non conflittuale delle relazioni umane e celebrare un *modus vivendi* conviviale e moderato concorrono a costruire un modello di moralità umana che sboccherà nella mitizzazione eraclitea dell'«accontentarsi», nella mistica crotoniate del sottomettersi alla divinità «agendo secondo giustizia», nella rivendicazione di un vivere in massima concordia e in un'etica normativa orientata verso un embrionale utilitarismo del τᾶγαθόν (benessere in-

dividuale) o del τὸ δίκαιον (benessere collettivo). Non è sostenibile la tesi secondo cui unicamente con sofistica e socratica nasca una esaustiva discussione su mondo dell'uomo e delle istituzioni sociali<sup>95</sup>; meno irrealistica una tesi che consideri sofistica e socratica come attuazioni dello smascheramento della rimozione antecedente attraverso i mezzi dell'analisi, della retorica e della maieutica. Con sofistica e socratica avviene ciò che nel novecento è accaduto alla filosofia analitica nei confronti delle metafisiche ottocentesche; Psicoanalisi e Neo-Positivismo stanno ad idealismo e Positivismi come sofistica e socratica stettero ai Pre-socratici<sup>96</sup>. *La sofistica nasce come attività di smascheramento nei confronti di una antecedente rimozione – a mezzo di termini e concetti cosmici – del mondo umano dai discorsi culturali*. L'albero ionico nato nel VI secolo a.c., che immette radici resistenti sul terreno della cosmicità milesia, trova solido tronco nella dissertazione mista senofanea e drizza rami robusti nel cielo della trattazione etica eraclitea, sarà nel V secolo a.c. barriera insormontabile contro veemenza ed urto dell'avanzata dei Persiani in Grecia continentale e basamento saldissimo dell'avventura istituzionale democratica e isonomica dell'età ellenica classica.

---

Ivan Pozzoni è nato a Monza nel 1976; si è laureato in diritto con una tesi sul filosofo ferrarese Mario Calderoni. Ha diffuso molti articoli dedicati a filosofi italiani dell'Ottocento e del Novecento, e diversi contributi su etica e teoria del diritto del mondo antico; collabora con numerose riviste italiane e internazionali. È direttore culturale della LiminaMentis Editore. Email: i.pozzoni@liminamentis.it

---

<sup>95</sup> La tesi sostenuta dal Barnes secondo cui «If Aristotle's predecessors did not study the art of ratiocination, they were expert in its practice; if *they were not logicians*, they were thinkers of depth and power» (J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, cit., 3) e accettata in maniera assoluta da certa moderna manualistica filosofica non è – come è stato estesamente dimostrato dal mio scritto – sostenibile *in toto*.

<sup>96</sup> Proiezione di ordinamenti civili su ciò che è meta-fisico è attuata *con estrema chiarezza* anche nella storia della cultura medioevale da Anselmo da Canterbury, dove «L'immagine anselmiana di Dio riflette l'ordinamento sociale del feudalesimo: Dio è infatti rappresentato come un signore offeso dal vassallo, che pretende soddisfazione attraverso un adeguato atto di compensazione» (J. ROHLS, *Geschichte der Ethik* (1991) trad.it. *Storia dell'etica*, Bologna, Il Mulino, 1995, 154); rimedio medioevale di smascheramento nei confronti della rimozione onto-teorica anselmiana verrà ad essere introdotto col c.d. *ockham's razor* dalla cultura francescana meno radicale.