

Il 'filo' del destino: una prospettiva ermeneutica

Nella tradizione greca – e quindi alla base della tradizione occidentale – due grandi racconti mitici si sviluppano intorno al tema della filatura: uno è inventato da Platone, nel libro decimo della *Repubblica*, 614B-621B, ed è presentato come la sorprendente narrazione fatta dal soldato Er, figlio di Armenio, originario della Panfilia. L'altro riferisce la vicenda di Arianna, la figlia di Minosse e di Pasifae, sorellastra del Minotauro, innamorata di Teseo: di ciò espone alcune versioni Plutarco, in quella delle sue *Vite* dedicata a Teseo (19 s.); quindi, tra le più significative testimonianze, abbiamo le rievocazioni poetiche di Catullo, nel *Carme* 64.52-201, e di Ovidio, nella decima delle *Heroides* dedicata a Teseo e ad Arianna, oltre che nel libro ottavo delle *Metamorfosi*, 152-82.

Nel suo grandioso mito Platone racconta quanto accade dopo la morte, rappresentando il senso del destino cui soggiace sia l'uomo buono sia l'uomo malvagio. Il soldato Er, ferito e ritenuto morto, dopo una decina di giorni di attesa viene adagiato sulla pira per la cremazione: ritornato in vita all'ultimo momento, narra ai presenti il viaggio della sua anima e la visione del luogo meraviglioso in cui si dipartono le due voragini che penetrano all'interno della terra e le corrispondenti altre due voragini che si aprono verso il cielo. In quel luogo mediano, i giudici esprimono le loro sentenze e indirizzano alle rispettive voragini le anime affinché possano così pagare il fio delle loro colpe oppure godere le ricompense per i loro meriti. Tuttavia ciascuna anima è poi destinata a reincarnarsi: addirittura avrà l'opportunità e la responsabilità di scegliere essa medesima il *daïmon* – cioè il modello di vita (βίων παραδείγματα) – cui vorrà informare la propria esistenza (ὕμεις δαίμονα αἰρήσεσθε), *resp.* 617D-E. Sarà casuale l'estrazione del turno e quindi l'ordine di scelta delle varie anime, ma sarà del tutto individuale e personale l'effettiva decisione in merito alla propria futura sorte.

Il luogo dove avviene la scelta e la definitiva sua conferma è presentato in modo assolutamente grandioso: Platone immagina che ci si trovi al centro dell'universo¹. Una colonna di luce, più pura dell'arcobaleno, unisce la terra al cielo: la terra è come tenuta stretta da un fascio di legami che si protendono dalla volta celeste. Questa diritta colonna di luce (φῶς εὐθύ, οἶον κίονα, 616B) al suo interno contiene quello che Platone chiama «il fuso della Necessità», Ἀνάγκης ἄτρακτον, 616C, cioè un fuso adamantino costituito del regolare fusto (ἡλάκατη) e uncino (ἄγκιστρον); l'uncino, posto a un'estremità del fusto, serve come punto d'attacco ai legami, cosicché il fusto, appesantito dalla parte opposta da una serie di fusaioli (σφόνδυλοι) che gli consentono di mantenere la tensione, possa roteare: «da lui dipendono infatti tutti i moti circolari», δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφοράς, 616C. Fuor di metafora, Platone sta alludendo ai moti circolari dei vari

¹ Nella descrizione dello «scenario della scelta» Platone riunisce insieme la prospettiva cosmica e quella escatologica cui il mito rinvia, riuscendovi anche se con qualche incoerenza. Tra i più recenti tentativi di ricostruzione di tale scenario cf. Adam 1969, II, 440-54 e 470-79; Schils 1993, 101-14; quindi Franco Repellini 2007, 375-91.

cieli: questi sono otto, dal cielo più esterno, quello delle stelle fisse, a quello più interno costituito dal cielo della Luna. Tali moti sono rotatori in modo progressivamente più veloce ma decrescente di ampiezza a partire dal più esterno, che perciò è il più ampio e appare addirittura muoversi in modo contrario agli altri. I cieli sono poi da immaginare come calotte di spessore differente, emisferiche e posizionate in modo concentrico e coassiale: l'asse è appunto il fusto (ἡλάκατη) del fuso (ἄτρακτον). Il relativo fusaiolo (σφόνδυλος), ovviamente forato al centro per permettere l'inserimento del fusto, nella raffigurazione di Platone risulta – come si diceva – costituito da una serie di fusaioli: essi sono cavi e completamente svuotati all'interno, sono tutti ugualmente forati al centro e quindi incastonati uno all'interno dell'altro, «come quelle scatole che si adattano una all'altra», καθάπερ οἱ κάδοι οἱ εἰς ἀλλήλους ἀμώττοντες, 616D.

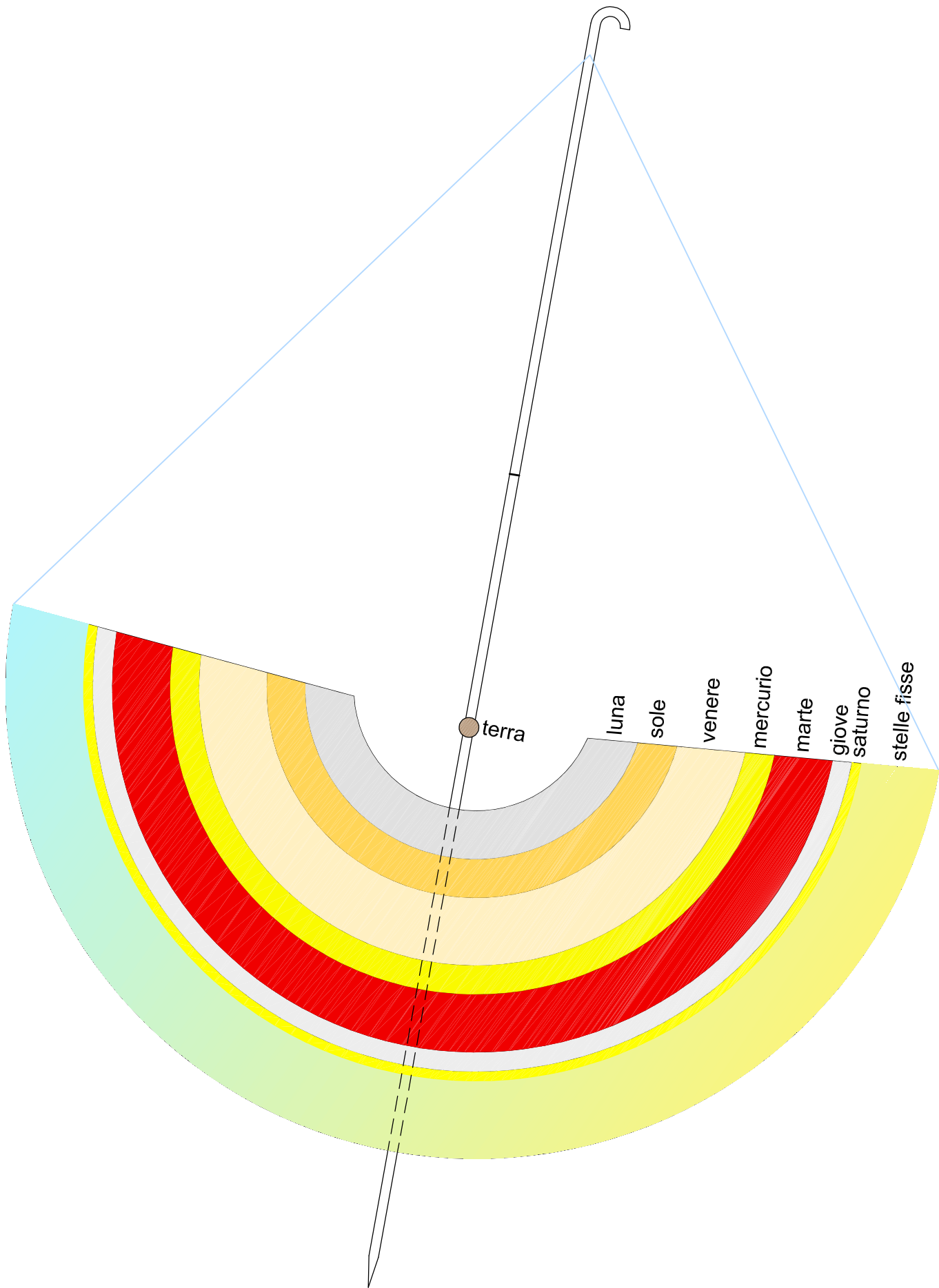
I diversi fusaioli (le diverse calotte che costituiscono i vari cieli) si differenziano per la loro ampiezza e il diverso spessore dell'orlo estremo (cioè sia per la distanza dal centro di riferimento costituito dalla terra sia per le distanze reciproche dei singoli cieli), per il materiale, per la colorazione, per la velocità di rotazione, per l'orientamento della medesima e per la diversità del suono che, secondo la concezione pitagorica, risulta prodotto da una Sirena posizionata su ciascuno dei fusaioli².

Nella descrizione di queste caratteristiche Platone è assai preciso³ ed è possibile riassumere la situazione come segue, considerando il cielo delle stelle fisse più esterno e in grado di raccogliere al suo interno tutti gli altri:

Ordine d'ampiezza	Nomi delle calotte	Ordine di spessore	Colorazione	Velocità rotazione	Orientamento rotazione	Suono	Materiale
1	Stelle fisse	1	multicolore	–	da E a W	tonalità specifica	lega met. + diamante
2	Saturno	8	giallo	5 posto	da W a E	“	“
3	Giove	7	bianco candido	4 “	da W a E	“	“
4	Marte	3	rosso	3 “	da W a E	“	“
5	Mercurio	6	giallo	2 “	da W a E	“	“
6	Venere	2	bianco pallido	2 “	da W a E	“	“
7	Sole	5	splendente	2 “	da W a E	“	“
8	Luna	4	illuminato dal settimo	1 “	da W a E	“	“

² Sul passo platonico ritorna più tardi Plutarco, *quaest. conviv.* 745C-746D, aggiungendo in particolare che le Sirene sono da identificarsi con le Muse, le divine creature che ruotano insieme (συμπερισπολοῦσαι, 746A) alle otto sfere dei pianeti.

³ Adam 1969, II, 449, si interroga: «This conception of close-fitting concentric whorls, carrying the heavenly bodies in their rims or 'lips', appears to be unique in ancient astronomy. How was Plato led to devise so original an idea? Possibly in this way. It would seem that the Pythagoreans had already developed the astronomical doctrine of Anaximander into a theory of celestial spheres ... Plato apparently takes these Pythagorean spheres, and cuts them in half, producing a series of hemispheric cups or whorls».



Volendo, si può tentare anche una rappresentazione grafica quale quella qui proposta, tenendo presente però che il fuso adoperato nell'antichità⁴ era di foggia diversa da quello normalmente adoperato oggi in Europa, ma del tutto simile a quello peruviano e sudamericano in genere (ovviamente a prescindere dal numero di fusaioli cui allude Platone).

Ecco dunque l'universo disposto in una struttura di grande equilibrio e tensione⁵, in cui si sviluppa e si distingue il movimento unico del fuso e i movimenti da esso dipendenti dei corrispettivi fusaioli. Così Platone: «Il fuso, nella sua totalità, girava svolgendosi intorno a se stesso, mentre nell'insieme di quella rotazione i sette cerchi più interni lentamente ruotavano in senso opposto al tutto»⁶.

Ma questo fuso che rappresenta l'universo – come del resto ogni fuso che una qualsiasi donna greca un tempo adoperava – deve essere mantenuto nel suo movimento rotatorio. Stando a Platone, si tratta di un moto che ha una sua necessaria e inevitabile autonomia (oggi si direbbe di tipo inerziale), ed è quel moto che gli consente di attorcigliare il filo e poi di far sì che questo sia riavvolgibile in gomitoli. Dice inequivocabilmente il filosofo: «Il fuso si svolgeva sulle ginocchia della Necessità», στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν, 617B. Ciò significa che il meccanismo di funzionamento e di rotazione dell'universo possiede una sua forza intrinseca in grado di determinare quanto accade, quanto è accaduto e quanto accadrà. E, proprio come nel *Timeo* Platone si impegna a contemperare la forza di tale movimento autonomo con un'intelligenza generale che gli dia senso, così accade anche nel racconto della *Repubblica*. Nel *Timeo* è immaginata una ragione che si manifesta sia come *anima del mondo*⁷ sia come *demiurgo*⁸. È una ragione che si caratterizza per il suo garantire l'ordine a una massa altrimenti amorfa eppure in grado di muoversi: una ragione che si combina con la necessità che governa il divenire: «La genesi di questo cosmo avvenne essendovi mescolanza per la composizione di necessità e intelligenza», μεμειγμένα γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ

⁴ Cf. Forbes 1964, IV, 151-74, sul procedimento di filatura, e 153-7, in particolare, sulla conformazione del fuso.

⁵ Ovviamente quella qui presentata non è che una delle possibili ricostruzioni dello scenario platonico. Un'alternativa completamente diversa è quella proposta da Schils 1993, 111-4, che rovescia la disposizione delle calotte emisferiche e che colloca l'uncino a cui si attaccano al culmine della loro convessità.

⁶ κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὄλον μὲν τὴν αὐτὴν φορὰν, ἐν δὲ τῷ ὄλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἑπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὄλῳ ἡρέμα περιφέρεσθαι, 617A.

⁷ In *Tim.* 34B il Dio (= il demiurgo) pone nell'universo l'*anima*: la «distende per ogni parte», διὰ παντός τε ἔτεινεν, ma con essa anche avvolge «all'esterno tutto intorno il corpo di esso», καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυψεν. Quest'anima governa il corpo: è la *ratio* in base alla quale le diverse componenti dell'universo se ne possono stare insieme in un'unità equilibrata. L'*anima del mondo* è la garanzia dell'equilibrio e della regolarità del movimento. Cf. Brisson 1974, 267-354, a proposito della struttura ontologica dell'*anima del mondo*; cf. Maso 2003, 244-6, sulla tensione all'ordine necessario e peraltro problematico che caratterizza l'*anima del mondo*.

⁸ Il *demiurgo* è nel *Timeo* la figura che produce e rende effettiva l'armonizzazione dell'universo. Ciò si realizza perché egli medesimo organizza, all'interno dell'*anima del mondo*, in modo equilibrato tutto ciò che vi è di corporeo. Cf. *Tim.* 36D-37A. Per una introduzione alle interpretazioni stoica e platonica del demiurgo, cf. Reydams – Schils 1999, 11-40.

κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη, *Tim.* 47E-48A. È una ragione che può esprimersi (e dunque portare all'ordine) perché riesce a persuadere la necessità a lasciarsi persuadere: «L'intelligenza risulta dominare la necessità perché persuade la maggior parte delle cose divenienti ad orientarsi verso ciò che è migliore; in questo modo e per tali motivi essendo la necessità piegata dalla persuasione che l'intelligenza mette in atto, questo universo da principio fu costituito», νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταῦτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν, *ibid.*⁹

Nella *Repubblica* invece è immaginata una «luce» all'interno della quale si manifesta la necessità secondo cui ruota l'universo strutturato come un fuso. Anche in questo caso la necessità risulta decisiva ai fini del divenire: tuttavia Platone a essa affianca altre tre figure: sono le tre Moire (cioè le tre potenze che rappresentano il destino). Se ne stanno sedute in tre troni disposti in cerchio intorno alla necessità medesima. Lachesi, Cloto e Atropo sono significativamente chiamate «figlie della Necessità», θυγατέρας τῆς Ἀνάγκης, 617C; come dire: appartiene alla necessità il fatto che il destino si compia. Ma in che modo le tre Moire danno il loro contributo? Vestite di bianco «cantano», ὑμνεῖν, seguendo l'armonia delle otto sirene: Lachesi, il passato (τὰ γεγονότα); Cloto, il presente (τὰ ὄντα); Atropo, il futuro (τὰ μέλλοντα)¹⁰. Soprattutto però intervengono fisicamente sul moto circolare del fuso: con la mano destra, Cloto tocca a ritmo regolare il cerchio più esterno del fuso aiutandolo a ruotare (τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω περιφορὰν, διαλείπουσαν χρόνον); Atropo fa la stessa cosa, intervenendo però con la sinistra sui cerchi più interni (τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὐτῶν ὡσαύτως); Lachesi, tocca ora l'uno ora gli altri cerchi adoperando ora l'una ora l'altra mano (ἐν μέρει ἑκατέρας ἑκατέρᾳ τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι), 617C.

Sia nella *Repubblica* sia nel *Timeo* (e così pure anche nel *Politico*) è presentato dunque nella sua forma più esplicita il volto della «necessità»: è qualcosa che (a) prescinde dalla conoscenza del passato, del presente e del futuro; è qualcosa che (b) si traduce inevitabilmente in accadimenti ben determinati una volta che siano poste in essere le condizioni causali di partenza; è qualcosa che (c) ha un senso nel suo

⁹ Nel *Politico*, 272E-273E, Platone tratteggia la figura del nocchiero: costui di tanto intanto si assenta dal suo posto di controllo e la nave dapprima procede (per forza di necessità) nel suo corso; tuttavia subentrano ben presto movimenti del mare e del vento contrari e nefasti. Il nocchiero allora si rimette al timone e raddrizza la critica situazione che si andava profilando a causa della *tensione innata* (σύμφυτος ἐπιθυμία) della nave: cioè del movimento manifestatosi senza un controllo razionale.

¹⁰ Nel *De mundo*, attribuito ad Aristotele, la forza del destino che si realizza e a cui sovrintendono le tre filatrici è scandita come segue: «Ciò che si dice sul conto delle Moire e sul loro fuso si connette in qualche modo... Esse sono tre e sono distinte in base alle parti del tempo (κατὰ τοὺς χρόνους μεμερισμέναι), e il filo del fuso (νήμα δὲ ἀτράκτου) è in parte lavorato, in parte dovrà esserlo e in parte lo stanno filando (περιστροφόμενον). Una delle Moire ha il controllo del passato e il suo nome è Atropo perché quanto è passato non può ritornare; controlla il futuro Lachesi, dato che tutte le cose che appartengono all'ordine naturale hanno una fine; sul presente ha il controllo Cloto, perché realizza e fila ciò che compete a ciascuno», 401b.14-22.

determinarsi allorché sia accompagnata da una razionalità intenzionata rispetto a uno scopo¹¹.

Nella sua complessità il fuso proposto nella *Repubblica* consente di rappresentare tutti e tre gli aspetti della «necessità»: il girare intorno a se stesso e il rotolare sono qualcosa di assolutamente meccanico che produce una serie di conseguenze estremamente importanti – quali la filatura – partendo da un principio inerziale elementare; perché tale necessità si manifesti occorre però che le condizioni di partenza (la struttura del fuso, il ruolo di chi consente il suo moto di rotazione, la presenza del materiale da filare) siano poste. Infine tale moto dev'essere salvaguardato: è cioè necessario l'intervento di qualche ulteriore fattore causale che garantisca la continuità della filatura evitando intoppi o rotture nella realizzazione del filato.

In pratica è richiesta un'intelligenza operativa in grado di assecondare la realizzazione dell'opera. Un'intelligenza così naturale e imprescindibile da rappresentare, nel mondo antico greco-romano, l'attributo per eccellenza della donna. È lei che fila¹², è lei che – filando – contribuisce alla gestione dell'*oikos*¹³, al realizzarsi della storia del proprio focolare: il filo scorre e sarà raccolto in matasse e quindi in gomitoli; infine sarà adoperato per la tessitura, cioè per l'opera più raffinata di costruzione¹⁴. Scorre però anche il filo della vita: e ad esso intenta la

¹¹ Franco Repellini 2007, 391-5, evoca la distinta valenza di ἀνάγκη: nel senso di «costrizione» e di «persuasione»; a suo parere, p. 394, «la necessità del mito di Er è pensata come la necessità persuasiva. Infatti essa appare chiaramente come cooriginaria al cosmo e come qualcosa che lo permea internamente». In ogni caso conclude, p. 397: «Il centro di gravità del mito è l'immagine del fuso sulle ginocchia di Necessità. Il fuso è uno strumento di filatura, un'operazione molto arcaica che connette e fa stare insieme; la filatura operata dalla Necessità connette e fa stare insieme l'ordine totale, e questa stessa filatura fissa le vite scelte dalle anime».

¹² In Omero gli strumenti della filatura, in particolare la rocca (ἡ ἡλακάτη), accompagnano sempre la figura femminile nel contesto della casa: cf. *Il.* 6.491, *Od.* 1.357; 4.131 e 135; 6.53, 306; 7.105; 17.97; 18.315; 21.351.

¹³ Sulla struttura dell'*oikos* come realtà familiare ed insieme economica, cf. Bodei Giglioli 1996, 735-54. Per una prima introduzione al tema del ruolo della donna all'interno dell'*oikos*, in ambito greco cf. Bruit Zaidman 1990, 389-416, in partic. 393-6; in ambito romano, cf. Cenerini 2002, 11-28. Se le figure di Penelope, Elena, Andromaca e Arete sono emblematiche per tutta la tradizione classica, è però più aderente alla sensibilità dell'età romana richiamare il cosiddetto «elogio di Claudia» che si ricava da un'epigrafe sepolcrale del II sec. a.C. (*CIL* I², 1211 = *ILLRP* 973), e citarne la significativa chiusa: *domum servavit, lanam fecit*. Cf. infine l'accurato saggio di Campese 2007, 399-411, dedicato al tema antropologico-mitico della filatura, in preciso riferimento al mito platonico di Er.

¹⁴ Se Gualerzi 2007, 146, ha probabilmente ragione a sottolineare – contro Pantelia 1993, 500 – che non è «lecito, come si è sostenuto, indicare una differenziazione simbolica tra la filatura e la tessitura, che identificherebbe una positività della prima azione e una negatività della seconda», rimane il fatto che la filatura risulta pur sempre un'arte di 'base' strumentale alla tessitura. Questo è esplicitamente spiegato da Platone, *polit.* 280A-283C. Non è un caso che l'arte del 'tessere' sia poi definita «l'arte di intrecciare la trama e l'ordito» (πλεκτικὴν εἶναι κρόκης καὶ στήμονος ὑφαντικὴν, 283B) e che tale operazione risulti esemplare rispetto alla scienza e all'arte della politica. Ma più in generale «intrecciare trame» è un'arte complessa e problematica; può infatti essere piegata a un doppio fine, come ben già sa Saffo, la poetessa che chiama Afrodite παῖ Δίος δολόπλοκε, «figlia di Zeus, tessitrice di inganni», fr. 1 Berg = 191 Page [*LGS*], v. 2. Per una

donna darà il suo indispensabile contributo aggiustandone lo svolgimento e – quel che è decisivo – partorendo nuove vite.

Fuso (ἄτρακτος / *fusus*) e rocca (ἡλάκατη / *colus*)¹⁵ sono gli strumenti simbolo delle virtù femminili applicate all'*oikos*; fin dall'epos omerico la situazione è chiara: la stessa Penelope, sovrana di Itaca, è in due occasioni (all'inizio e verso la conclusione dell'Odissea) invitata dal figlio Telemaco a rientrare in casa e ad occuparsi delle opere che più le si addicono, «il telaio e la conocchia», ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε, / ἰστόν τ' ἡλακάτην, *Od.* 1.356 s. e 21.350 s.¹⁶ Significativamente alla donna può essere inviato in dono un fuso d'oro, una conocchia preziosa¹⁷; così narra Erodoto ricordando il gesto di Eveltone, signore di Salamina, nei confronti di Feretime: «Eveltone le mandò in dono un fuso d'oro (ἄτρακτον χρύσειον) e una conocchia (ἡλάκατην), e c'era anche della lana», *hist.* 4.162.5. È ricordato, nel rito funebre, il valore simbolico dell'operosità e, forse, della fertilità femminile: per esempio, in memoria delle giovani venute dall'Iperboreo e poi uccise, le fanciulle di Delo «si tagliano un ricciolo e, avvoltolotolo intorno al fuso (περὶ ἄτρακτον εἰλίξασαι), lo depongono nella tomba», *hist.* 4.34.1¹⁸.

Più spesso soccorre l'immagine della donna che sempre è affaccendata¹⁹. Anche quando è intenta ad altre attività, può quantomeno adoperare il fuso, farlo rotolare dall'alto in basso e ritorcere quel filo che poi le potrà servire per la tessitura. Desta ammirazione, nel re Dario, la vista di una fanciulla che si reca al torrente portando sulla testa una brocca per l'acqua mentre con un braccio tira il cavallo e, con l'altra mano, «fa girare il fuso», στρέφουσα τὸν ἄτρακτον, *hist.* 5.12.3 s.

Ma non è sempre così: in altri contesti la laboriosità della donna e, in particolare, l'uso in pubblico del fuso possono destare sospetti: Plinio il Vecchio, *nat.* 28.28,

rapida ma precisa prospettiva relativa al mito classico, è da vedere il capitolo *Mogli e tessitrici di inganni*, in Buxton 1997, 129-46.

¹⁵ Segnalo che, nel linguaggio specialistico dell'arte della filatura, il vocabolo greco ἡλακάτη indica due cose: (a) la rocca (= conocchia), cioè il bastoncino sul quale è fissata la lana grezza da filare (cf. *Od.* 1.357; 4.135; *Il.* 6.491); (b) il fusto uncinato del fuso sul quale è innestato il contrappeso costituito dal fusaiolo (Plat., *resp.* 616C). Oltre a ciò, in *Il.* 16.183; 20.70 e in *Od.* 4.122 Artemide è detta χρυσηλακάτος: in quest'epiteto sono riunite insieme le due valenze 'più generali' del «bastoncino», quella che rinvia all'arte della filatura (= Artemide «dalla conocchia d'oro») e quella che è connessa all'arte della caccia (= Artemide «dalla freccia d'oro»). Cf. anche Campese 2007, 401 s.

¹⁶ Gli stessi versi sono adoperati, in *Il.* 6.490 s., da Ettore nei confronti della moglie Andromaca. In quel contesto c'è anche un richiamo al senso del destino (Μοῖρα / Αἴσα) cui nessun uomo, valoroso o vile, può sfuggire, una volta che è nato, 487-9.

¹⁷ In Omero, *Od.* 4.130-5, Elena riceve doni bellissimi: una conocchia d'oro (χρυσέην τ' ἡλακάτην), un canestro d'argento a rotelle (τάλαρόν θ' ὑπόκυκλον ἀργύρεον). Il cesto è colmo di filo ben lavorato (νήματος ἀσκητοῖο) e vi è distesa accanto la rocca ricolma di lana color viola scuro (ἡλακάτη τετάνυστο ἰοδνεφές εἶρος ἔχουσα).

¹⁸ Ovviamente il fuso, la rocca e la lana da filare appartengono *in primis* alla simbologia legata alle nozze; cf., per esempio, Plut., *aet. Rom. et Gr.* 271F, in cui la fanciulla porta con sé rocca e fuso (αὐτῇ δ' εἰσφέρει μὲν ἡλακάτην καὶ τὴν ἄτρακτον) per filare la lana con cui deve avvolgere la porta dello sposo.

¹⁹ Plut., *aet. Rom. et Gr.* 271E, cita i sandali e il fuso (σανδάλια καὶ ἄτρακτον): «i primi sono simbolo della vita casalinga, il secondo della laboriosità (ἐνεργείας σύμβολον)».

ricorda che «in molti poderi italici, in base a disposizioni locali, si fa attenzione a che le donne, girovagando per le strade, non facciano girare i fusi (*torqueant fusos*) o che, in generale, non li esibiscano, dal momento che ciò sfavorisce l'aspettativa di un buon raccolto, in particolare delle messi»²⁰.

Rimane che, in ogni caso, il filare e la filatura, nonostante il loro richiamo alla sfera del mondo femminile, evocano comunque le Moire e il destino: si riferiscono infatti a qualcosa che va oltre quanto direttamente è a misura e, dunque, appartiene alla responsabilità dell'essere umano. Si osservi ancora una volta Odisseo: giunto nell'isola dei Feaci, il re Alcinoo l'accoglie e quindi promette che provvederà al suo viaggio di ritorno a Itaca, cosicché l'eroe non abbia a soffrire fatica o dolore. Tuttavia quello che poi accadrà laggiù non dipenderà né da Alcinoo né da Odisseo: questi «là sopporterà quanto le Filatrici tremende, secondo il destino, filarono una volta iniziato il tessuto, quando sua madre lo partorì», ἔνθα δ' ἔπειτα / πείσεται, ἄσσα οἱ αἴσα κατὰ Κλωθές τε βαρεῖα / γεινομένων νήσαντο λίνω, ὅτε μιν τέκε μήτηρ, *Od.* 7.196-8²¹. È come se fosse sottintesa una precisa scansione dei ruoli. C'è un protagonista assoluto, il destino, e, in parallelo, le eventuali comparse quali il re Alcinoo e tutti i vari personaggi dell'epopea omerica. Il destino non solo segna l'avvio, ma contemporaneamente sembra lasciar intravedere il suo ruolo nella conclusione di ogni singola vicenda, al di là delle interferenze che possono sopraggiungere lungo lo svolgersi del tempo. Il sospetto è, anzi, che queste stesse interferenze siano in realtà «cause secondarie» o «concause» in qualche modo legate anch'esse al filo del destino. Come dire: il destino si sviluppa secondo tappe che solo apparentemente sembrano (o possono sembrare) contrastarlo²². In fin dei conti, il vero intreccio consiste nell'intrecciarsi di tutte le tipologie di causa, come più tardi assicurerà la dottrina fisica della scuola stoica: «Qualsiasi cosa ti accada, essa ti è stata predisposta dal profondo del tempo; ed è l'intreccio delle cause che ha filato insieme (ἡ ἐπιπλοκή τῶν αἰτίων συνέκλωθε) fin dall'eternità sia la tua esistenza sia l'accadere di questo evento».²³ E a questo intreccio val la pena adeguare quanto

²⁰ *Pagana lege in plerisque Italiae praediis cavetur, ne mulieres per itinera ambulantes torqueant fusos aut omnino detectos ferant, quondam adversetur id omnium spei, precipue frugum.* Cf. Todisco 2005, 495; Pistellato 2010, 59-61.

²¹ Come sottolinea Luciano, *Jupp. conf.* 7.3, anche agli dèi è impossibile «mutare» e «ritorcere indietro» il filo della vita: ἀλλάττειν e ἀνακλώθειν. Theodoretus, *quaest. et resp.*, 149.11 s., testimonierà più tardi che «per gli Elleni non è possibile che sia ritorto indietro (ἀνακλωθῆναι) ciò che è stato filato (τὰ ἐπικλωθόμενα) dalla Moire».

²² Richiamandosi al mito platonico narrato da Er, Plutarco presenta due tipi di anime prima inserite nei corpi e poi, alla morte, svincolate e pronte per ulteriori navigazioni. Queste anime sono paragonate a stelle; alcune nel muoversi «descrivono spirali confuse e irregolari, come quelle dei fusi e dei tessitori», ἐνίους δὲ τοῖς κλωθομένοις ἀτράκτοις ὁμοίως ἔλικα τεταραγμένην καὶ ἀνόμαλον ἔλκοντας (*de genio Socr.* 592A), altre risultano più regolari nei loro movimenti, perché più docili all'esperienza già vissuta e alla ragione. Come dire: il destino finale per loro è pur sempre segnato, ma le singole tappe si svolgeranno in modo a prima vista non lineare.

²³ Così M. Aurel. 10.5. Cf. anche *ibid.* 2.3, dove al centro è posta la «provvidenza» (πρόνοια); tuttavia anche quest'ultima è comunque fatta derivare dalla «sorte» (τύχη) da cui dunque dipendono: la natura (φύσις), la «trama» (σύγκλωσις), l'«intreccio» (ἐπιπλοκή) di ciò che la «provvidenza» governa.

prima la propria azione: «Ama solo ciò che ti accade e che per te è stato filato (συγκλωθόμενον): che cosa c'è di più adatto (ἀρμοδιώτερον)?», M. Aurel. 7.57.

Ritornando però al tempo di Platone, occorre osservare come in assoluto risulti definitivo già il momento iniziale, l'atto con il quale inizia la vicenda di ciascun essere umano, «quando sua madre lo partorì», come appunto precisava Omero. Ed è Atropo la filatrice che è preposta, fin dal primo momento, a dare «saldezza» a quanto comincia ad essere filato. Lo spiega Platone in un passo problematico quanto al testo, ma assolutamente chiaro quanto al significato: «Lachesi è la prima delle Moire, Cloto la seconda, Atropo la terza: salva ciò che è stabilito dalla sorte; è l'immagine di chi ha il potere inalterabile di far sì che si realizzino le cose che con il fuso [con il fuoco?] sono state filate», Τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρώτην εἶναι, Κλωθὴ δὲ τὴν δευτέραν, τὴν Ἄτροπον δὲ τρίτην σώτειραν τῶν λεχθέντων, ἀπηκασμένα τῇ τῶν κλωσθέντων τῷ <ἀτράκτω> [πυρί] τὴν ἀμετάστροφον ἀπεργαζομένων δύναμιν, *Leg.* 960C²⁴.

La centralità del processo di filatura, il suo essere decisivo nei confronti di quello della tessitura, è d'accapo in evidenza²⁵. Per ben capirne l'importanza è istruttivo riprendere in mano una volta ancora Platone, là dove, nel *Politico* 280A-283C, tramite il classico strumento della *diairesis*, il filosofo studia le due arti. Socrate il giovane (un allievo di Platone, già presente nel *Teeteto* e nel *Sofista*) e lo Straniero di Elea (un sapiente che con ogni evidenza evoca la figura di Parmenide e che già era apparso come protagonista nel *Sofista*) stanno discutendo sul modo migliore per definire l'uomo politico. L'«arte del tessere» sembra essere un vero e proprio modello per l'«arte politica». Ma come definire e distinguere tale arte da quelle che ne sono il supporto e che quindi consentono di identificarla? Per definire correttamente l'«arte del tessere» occorre infatti che ne siano distaccate le collaterali (ταύτας αὐτῆς πάσας περιέλθωμεν, 281D), quali l'arte del confezionare i vestiti, di cucire, di rammendare, del ripulire, di cardare; e poi, in particolare, le arti che consentono di costruire gli strumenti atti alla lavorazione della lana e alla tessitura. Queste arti collaterali sono, si badi bene, necessarie ai fini della tessitura, ma non coincidono con essa; certo questa potrà anche avere l'importanza maggiore, ma

²⁴ Il testo fornito dall'edizione Burnet non ha τῷ ἀτράκτω ma il problematico τῷ πυρί che, peraltro, è la lezione offerta dai codici. Impossibile è una traduzione letterale, poiché l'allusione al fuoco non è chiara (si rinvia alla forza del fuoco?) e perché poi fanno problema il participio ἀπηκασμένα (è un neutro plurale oppure è da correggersi in un femminile accusativo?) e il successivo dativo femminile τῇ. Per un'analisi della situazione, cf. l'edizione commentata di England 1921, II, 614, e la proposta di Saunders 1972, 125-7, che almeno in parte qui seguo, inserendo τῷ ἀτράκτω al posto di τῷ πυρί, probabile traccia di una glossa. Cf. anche Pangle 1988, 364, che così interpreta: «'Atropos' the third savior of things fated, being likened to a woman who uses the third twist to give spun threads their capacity of irreversibility».

²⁵ Anche se connesse l'una con l'altra, fin nella tradizione omerica sembra sia possibile distinguere alcune caratteristiche che determinano una diversa e autonoma importanza delle due arti, cf. Pantelia 1993, 493 s. Almeno in un caso, *Od.* 6.52 s. e 305 s., una donna, la regina Arete, è ritratta non mentre tesse, ma esclusivamente nel momento in cui è intenta all'arte della filatura: ἠλάκατα στροφῶσα. Alla corte di Alcino, Arete si distingue per la non comune intelligenza, l'acume politico e l'affidabilità, *Od.* 7.66-74.

anche le altre non risultano superflue, pur non potendo essere chiamate «arti del tessere». Esse sono «strettamente coadiuvanti», ἐγγυς συνεργοί (280B), sono vere e proprie «concause», συναίτια (281D-E). Di questo tipo appunto sono, rispetto alla tessitura, «le arti che riguardano i fusi e le spole», τὰς μὲν περὶ τε ἀτράκτους καὶ κερκίδας, 281E.

A questo punto l'attenzione dei due interlocutori si concentra su un aspetto particolare che può aiutare la procedura diairetica e quindi che può chiarire il modo in cui è possibile dividere il processo di produzione dei vestiti: il fatto che si possa distinguere tra attività di «congiunzione» e attività di «separazione», e dunque tra «arte del congiungere» e «arte del separare», ἡ συγκριτικὴ τε καὶ διακριτικὴ, 282B. Al «separare» appartiene anzitutto ciò che ha a che fare con la cardatura; al «congiungere» appartengono invece non solo la «tessitura» (il che è intuitivo, dato con essa che si mettono insieme intrecciandoli i fili dell'ordito con la trama)²⁶, ma anche la filatura. «L'attività del torcere», τὸ στρεπτικόν (282D), infatti non implica separazione: piuttosto mira alla produzione sia dell'ordito sia della trama. Nel primo caso la torcitura effettuata con il fuso (τὸ μὲν ἀτράκτω τε στραφέν, 282E) sarà più stretta e il filo risulterà più solido; nel secondo caso avremo una torcitura più floscia (τὴν μὲν συστροφὴν χαύνην, 282E) che risente della tensione variabile in fase di pettinatura (τὴν τῆς γνάψεως ὀλκήν, 282E) e che è più adatta al conseguente intreccio con l'ordito.

C'è una qualche utilità che derivi da una così analitica distinzione tra le arti che consentono di pervenire alla produzione del vestito?

Come si diceva, Platone sta cercando di definire l'«arte politica» e si serve dell'«arte del tessere» quale modello. Nell'uno e nell'altro caso è necessario distinguere nel modo più preciso le diverse parti perché solo così sarà possibile guadagnare una conoscenza correttamente determinata, utile a un'applicazione efficace. Non si è trattato dunque di inutili definizioni e di inutili «giri intorno» (περιήλζομεν ἐν κύκλῳ... μάτην, 283B): l'uomo politico migliore sarà colui che conoscerà bene le tecniche dell'arte politica proprio come il miglior tessitore sarà colui che conoscerà meglio ciò che costituisce il cuore dell'«arte della tessitura», sapendo distinguerne gli aspetti collaterali ed eventualmente usandoli (come del resto, nel caso all'arte politica, accade a proposito dell'arte retorica della persuasione). L'ampia analisi sviluppata, sostiene Platone, serve per capire «quale sia l'arte di tessere del re (τὴν δὴ βασιλικὴν συμπλοκὴν)²⁷, in che modo essa tessa (τίνι τρόπῳ συμπλέκουσα), quale tessuto ci dia (ποῖον ἡμῖν ὕφασμα ἀποδίδωσιν)», 306A. E sarà sicuramente un'«arte del tessere politico» che deve

²⁶ Pl., *leg.* 734E-735A, precisa e spiega la differenza di qualità e di robustezza tra i fili della trama (ἐφυφή) e quelli dell'ordito (στήμιον): quelli di quest'ultimo sono di maggior pregio, perché «più robusto» (ἰσχυρόν) e perché dimostra «una certa resistenza se lo si piega» (καὶ τινα βεβαιότητα ἐν τοῖς τρόποις). Il filo della trama è «più morbido» (μαλακώτερον) ed è dotato di «una giusta adattabilità» (ἐπεικεία τινὶ δικαίᾳ). Come nel *Politico*, anche in questo caso la metafora della tessitura rinvia all'ambito politico: coloro che devono esercitare il potere nella città hanno particolari qualità e vanno perciò separati da coloro che hanno ricevuto solo una modesta educazione. Cf. similmente Aristot., *pol.* 1265b.19-21.

²⁷ Cioè l'arte, simile alla tessitura, con cui tesse la sua politica il miglior sovrano. Sul valore paradigmatico di questa metafora per Platone cf. El Murr 2002, 49-95.

riferirsi a una conoscenza vera – e non solo apparente²⁸ – di ciò di cui si occupa; un'arte che non è esente da un lungo lavoro di ricerca per potersi considerare definitivamente guadagnata.

Non va dunque temuta ed evitata l'analisi; in particolare «va stimato come migliore quel metodo che rende capaci di ... concludere quel discorso (λόγον... τοῦτον σπουδάζειν) – magari lunghissimo a tenersi (παμμήκης λεχθείς) – che però è in grado di rendere l'ascoltatore più abile a trovare la verità (εὐρετικώτερον)», 286D-E.

In breve: per saper governare occorre saper tessere con intelligenza le trame della politica; ma per saper tessere è decisiva la conoscenza dell'«arte della tessitura», nel senso che è decisivo essere consapevoli del vero *status* di essa e delle altre «arti» a lei ancillari. *In primis* l'«arte della filatura», cioè l'arte di adoperare il fuso per «torcere il filo». A riguardo di quest'ultima poi, intesa come metafora dell'azione politica, la *Lisistrata* di Aristofane soccorreva Platone: in 574-86 il commediografo metteva in bocca a una donna un vero e proprio programma politico di riunificazione e ricostruzione dello Stato. Lisistrata proclama che si deve agire come si fa con la lana grezza, dopo averla lavata e ripulita dal grasso: occorre «eliminare a colpi di bastone» (ἐκραβδίζειν) i malvagi e «togliere» (ἀπολέξει) le spine; «cardare» (διαξήναι) quelli che complottano per il potere e «spiluccare» (ἀποτίλαι) loro le teste; quindi, «pettinarli» (ξάινειν) in un paniere, mettendo insieme meteci, stranieri amici, debitori, e così «mischiarli» (ἐγκαταμειξαι). Quanto alle colonie, occorre «rendersi conto» (διαγιγνώσκειν) che sono come pennecci di lana caduti a terra, ognuno per conto suo; e che bisogna «raccolglierli» (ξυνάγειν) e «rimetterli insieme» (ξυναθροίζειν) per «farne un grosso gomitolo» (ποῆσαι τολύπην μεγάλην), se poi si vuole «tessere» (ύφηναι) una tunica per il popolo. Lisistrata si ferma qui; ma è proprio a questo punto che idealmente riprende la metafora Platone, dopo cioè il lavaggio e la cardatura della lana²⁹, in vista della realizzazione di un unico filo necessario per cominciare a tessere l'ordito.

«Torcere il filo», τὸ στρεπτικόν, è dunque qualcosa di paradigmatico che prelude all'altro paradigma, quello della «tessitura» (ἡ συμπλοκῆ / ἡ συγκριτικῆ). In questo senso il filo non è più solamente ciò che le tre Moire stanno filando: è anche quel legame che poi tiene insieme una parola con un'altra parola, un nome con un verbo, e quindi la frase³⁰; addirittura è il discorso (λόγος) che spiega ciò che le Moire stanno facendo.

E infatti il pensiero, come la vita, si «svolge», si «sviluppa» e si trasforma in un «intreccio», nell'ordito di una «trama». Ma se, una volta che Atropo è intervenuta, il

²⁸ Debbono «i governanti essere forniti davvero di scienza, e non solo in apparenza», τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, 293C.

²⁹ Una indagine in parallelo dei passi e della terminologia tecnica della *Lisistrata* e del *Politico* è stata fatta da El Murr 2002, 61-6.

³⁰ Sull'intreccio (συμπλοκῆ) tra nome e verbo si sofferma Platone, *Soph.* 262A-C. Quanto alle particolari implicazioni rispetto alla semantica e alla teorie antica e moderna della predicazione – per cui i verbi (i fili della trama) si intrecciano ai nomi (i fili dell'ordito) – cf. le sottili osservazioni di Cavini 2009, 9-24.

destino – e dunque una specifica vita – risulta sancito definitivamente, accade la stessa cosa con il λόγος?

Nella sua torsione (cioè nell'essenza che lo rende qualcosa di unitario e solido, atto a congiungere e non a separare) il pensiero esibisce il medesimo tratto della necessità che già governava lo svolgersi della vita così come risultava nel mito di Er. Si pensi al modo in cui si realizza l'argomentazione scientifica, quella che poi Aristotele strutturerà come «sillogismo». Per lo Stagirita il sillogismo infatti altro non è che una procedura argomentativa di tipo dimostrativo, nella quale – stabilite due premesse (e cioè dato l'avvio al ragionamento) – la conclusione giunge per forza di necessità³¹. Come nel caso del fuso e dei fusaioli celesti che girano e che nel loro svolgersi inevitabile costituiscono il realizzarsi delle vicende storiche, così nel caso del sillogismo accade che, nel suo svolgersi, si attua un ragionamento alla cui conclusione (cioè all'esplicitazione di quanto era implicato nelle premesse) inevitabilmente si perviene. E se Platone intendeva il sillogismo come un ragionamento non ancora ben strutturato ma che comunque *poteva* portare a toccare la verità³², con Aristotele tale possibilità si tramuta in necessità: e ciò proprio in virtù del modo in cui tale ragionamento è strutturato, del modo in cui è «torto il filo».

Secondo Aristotele proprio «il modo» della torsione è decisivo, quello cioè che è rappresentato dalla forza che il *medium* sprigiona: date due premesse (non importa se vere o false), è decisivo che esse siano connesse da uno strumento di mediazione. Senza il *medium* si è altrimenti di fronte a semplici proposizioni, a nuclei autonomi, a enunciati apofantici. In virtù dell'evidenziazione e del rilevamento del medio, giungerà invece inevitabile la conclusione³³.

Si prendano ad esempio in considerazione le due premesse:

P¹ Tutte le donne dell'antica civiltà occidentale adoperarono il fuso per filare;

P² Camilla è una donna appartenente all'antica civiltà occidentale.

Prese una per una isolata dall'altra, le due proposizioni vivono di una loro autonomia di significato e validità, cui però è estraneo qualsiasi carattere di verità/falsità. Se invece le medesime due proposizioni sono accostate, ecco che il *medium* (costituito da: «donna dell'antica civiltà occidentale») risalta

³¹ Arist., *anal. pr.* I, 24b 18: «Il sillogismo è un discorso in cui, posti taluni elementi, qualcosa di diverso da tali elementi necessariamente ne deriva, per il semplice fatto che tali elementi siano stati posti», συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

³² È grazie al ragionamento (ἐν τῷ συλλογισμῷ) che risulta possibile toccare l'essere e la verità (οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας... δυνατὸν ἄψασθαι), *Teaet.* 186D.

³³ È interessante sottolineare, ai nostri fini, la differenza tra sillogismo e dimostrazione: ciò serve a cogliere la forza autentica del *logos* che, grazie al *medium*, risalta in primo piano, al di là della verità/falsità delle premesse. Scrive Mignucci 1965, 170: al sillogismo spetta di «stabilire se vi sia o non vi sia sequela tra l'antecedente e il conseguente: con esso non si mira a determinare la realtà del conseguente e la sua verità, ma solo se il conseguente segua o non segua dall'antecedente posto quale che sia la verità di quest'ultimo, e cioè se il conseguente dipenda necessariamente dalle premesse assunte».

immediatamente e fa sì che le due proposizioni si rivelino essere, in realtà, due premesse. Da esse conseguirà inevitabilmente la conclusione:

C Camilla adoperò il fuso per filare.

Come appare chiaro, si tratta di una conclusione assolutamente valida anche se non vera: non risulta infatti che la guerriera Camilla si sia mai occupata di filatura, anzi!³⁴ Tuttavia questo elementare esempio ci dimostra come la struttura del sillogismo costringa il ragionamento comunque in direzione della conclusione inevitabile in virtù di una tensione logica che lo permea. Lo strumento di mediazione (il *medium*) svolge il suo compito e fa sì che «adoperare il fuso per filare» e «Camilla» – gli altri due dati forniti dalle premesse – siano connessi insieme. Ovviamente, com'è risaputo, Aristotele introdurrà una serie di ulteriori elementi e porrà specifiche condizioni per definire le caratteristiche di un sillogismo, per stabilire quando esso sia insieme vero e valido e per verificarne gli aspetti modali.³⁵ Ma qui interessa solo evidenziare quella particolare necessità intrinseca che conduce alla conclusione: si è come «sulle ginocchia della Necessità» (ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν, Plat., *resp.* 617B)³⁶, ed è lì che il filo è torto³⁷ e prende avvio il suo svolgimento.

Si tratta di quella necessità logica per cui nel ragionamento, e più in generale nel discorrere, è richiesto anzitutto di «non perdere il filo», pena la graduale insicurezza o l'impossibilità completa di comunicare qualcosa. Si badi che questa connessione logica è da considerarsi 'a prescindere' dai contenuti specifici di ciò che è comunicato: questi vengono solo di conseguenza a dare consistenza (anche

³⁴ Come ricorda Virgilio, *Aen.* 7.803-7, la vergine Camilla, di stirpe Volsca, «fu una guerriera e non toccò mai né conocchia né cestello del filato con le sue mani femminee»: *Bellatrix: non illa colo calathisque Minervae / femineas adsueta manus, sed proelia virgo...* etc.

³⁵ Per le caratteristiche del sillogismo aristotelico rinvio al fondamentale studio di Bocheński 1972, 60-144, e all'aggiornata presentazione di Detel 2006, 245-69.

³⁶ L'immagine di Platone (che qualche riga dopo è ripresa: ἔπειτα λαβόντα ἐκ τῶν τῆς Λαχέσεως γονάτων κλήρους, «dopo aver preso dalle ginocchia di Lachesi le sorti», 617D) evoca direttamente Omero: *Il.* 17.514; 20.435; *Od.* 1.267, 400; 16.129 ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κείται, «questo giace sulle ginocchia degli dèi (= appartiene al destino)». Cf. Onians 1924, 2-6.

³⁷ Va segnalato che anche nel linguaggio aristotelico rimane traccia di questa torsione: il verbo ἀντιστρέφειν, che è un composto di στρέφειν ('volgere', 'girare', 'rovesciare', 'torcere'), letteralmente significa «rivolgere in direzione opposta»; nella sillogistica di Aristotele esso designa normalmente l'operazione tecnica della «conversione»: mediante essa è possibile trasformare una delle premesse così da *riconduurre* i sillogismi da una figura a un'altra (cf. *Anal. pr.* I, 50b.19-25). Ciò vale sia per i semplici termini (cf., per esempio, *ibid.* II, 67b.30) sia per le proposizioni (cf. *ibid.* I, 25a.1-13), che possono – e in qualche caso debbono – essere convertite da universali a particolari o da affermative a negative e viceversa, con le relative inevitabili conseguenze. Per esempio: è chiaro che se affermerò che «nessun piacere è un bene», ne conseguirà *per necessaria conversione* (ἀντιστρέφειν μὲν ἀναγκαῖον) che «nessun bene è un piacere»; e se invece procederò dall'assunzione universale in direzione del particolare, ecco che se «ogni piacere è bene», «è necessario che qualche bene sia piacere». Sulle regole e sul significato della «conversione» cf. Mignucci 1965, 215-23.

immaginifica) al discorso³⁸. Chi «perde il filo» mentre argomenta non ottiene quanto si è proposto essenzialmente perché interrompe la successione logica³⁹ che dà significato ai dati comunicati. In modo corrispettivo può peraltro accadere che anche il destinatario della comunicazione possa «perdere il filo», per i più svariati motivi quali la stanchezza o il disinteresse. L'efficacia e la persuasività di un ragionamento dipendono dunque dal modo in cui è ridotta la possibilità che il filo logico si rompa: tutta la tecnica dell'argomentazione retorica si incarica appunto di approfondire gli elementi necessari a far sì che, per così dire, il «filo sia torto bene»⁴⁰.

Si prenda in considerazione ora la vicenda di Arianna e di Teseo. Arianna, innamoratasi di Teseo, aiuta l'eroe nella sua impresa di uccidere il Minotauro, suo fratellastro. Si tratta di un aiuto speciale: gli «insegna a districarsi tra gli andirivieni del Labirinto», διδαχθεὶς ὡς ἔστι τοῦ λαβυρίνθου τοὺς ἐλιγμοὺς διεξελθεῖν, grazie al «filo», λίνον, che gli consegna per ritrovare il percorso d'uscita (Plut., *Thes.* 19.1).

Ἄλιγμός indica il rivolgimento, l'arrotolarsi, l'andare prima avanti e poi indietro, il rigirarsi. Ciò fin dai tempi di Erodoto che, per primo, ci ha tramandato la descrizione dettagliata di un Labirinto, quello egiziano di Hawara⁴¹: una costruzione

³⁸ È interessante al riguardo confrontare il processo di tessitura e quello di filatura: il primo è un vero e proprio mezzo di comunicazione visiva, dato che grazie a esso sono proposte immagini quali contenuto di una narrazione; il secondo invece serve a produrre una materia resistente e che non deve interrompersi, indispensabile poi alla tessitura. Di per sé il semplice filo non può recare immagini: nemmeno il filo di Arianna, cf. Buxton 1997, 143. Analogamente si osservi che il discorso ha i suoi contenuti, mentre la logica del discorso è, di per sé, solo ciò che consente ai contenuti di essere appunto quello che sono.

³⁹ Non si riscontra nei testi classici un'espressione corrispondente alla moderna metafora per cui «perdere il filo» corrisponde a «perdere il filo logico del discorso». Tuttavia esiste il proverbio «non attaccare lino al lino» (οὐ λίνον λίνῳ συνάπτεις), cf. Plat., *Euthyd.* 298C, in cui «lino» è da intendersi insieme come tessuto e come metonimia di «filo». Con riferimento implicito a tale proverbio si trova almeno una volta il suggerimento per cui comunque occorre saper rappezzare con buon materiale o riunire le parti dell'argomentazione, pena l'indebolimento o la distruzione dell'intera trama; così Maxim. Conf., *quaest. et dubia*, 163: «Come stoppa facciamo bruciare ... il discorso che si perde (τὴν τοῦ λόγου δὲ παρατραπήν). – Il filo (= il lino) si ritrova infatti nel discorso (τὸ γὰρ λίνον ἐπὶ τοῦ λόγου λαμβάνεται), motivo per cui anche i sacerdoti officinando indossano il lino; – allorquando il discorso si perde (λόγος παρατραπή) diviene stoppa». Cf. anche Aeneas Phil., *Theophr. sive de animarum immortalitate*, 13: «Attaccano filo al filo, quello del discorso (λίνον λίνῳ συνάπτουσι, τὸ τοῦ λόγου) ... e curano il male con il male».

⁴⁰ La migliore indagine su questo tema rimane quella di Perelman – Olbrechts-Tyteca 1982, che in particolare, pp. 5 s., definiscono «evidenza» proprio quanto nella metafora è rappresentato dal «filo» logico: «Quest'evidenza è concepita, a un tempo, come la forza cui ogni mente normale non può che cedere, e come segno della verità di ciò che s'impone come evidente. Quest'evidenza collegherebbe il piano psicologico e quello logico, permettendo di passare dall'uno all'altro». Di conseguenza la teoria dell'argomentazione studia le «tecniche discorsive atte a provocare o accrescere l'adesione delle menti alle tesi che vengono presentate al loro assenso».

⁴¹ Il labirinto di Hawara risale al tempo del faraone Amenemhet III, terz'ultimo sovrano del Regno di Mezzo (1842-1797 a.C.), ed è ubicato nella località di Medimet el Fayûm. Secondo gli antichi (cf. in partic. Diod. Sic., *bibl. hist.* 1.61.1-4, e Plin., *nat.* 36.84-6), Dedalo «avrebbe imitato l'intrico di quel labirinto», ἀπομιμήσασθαι τὴν τοῦ λαβυρίνθου πλοκήν, Diod. Sic., *bibl. hist.* 1.97.5. In base alla datazione moderna successiva agli scavi di Arthur Evans, la costruzione del Palazzo di Cnosso

che, nel confronto, superava in grandiosità e complessità anche le piramidi, composta com'era di oltre 3000 stanze disposte su due ordini di piani e dodici cortili aperti; «i passaggi attraverso le stanze e i rigiri attraverso i cortili erano intricatissimi (Αἱ τε γὰρ ἔξοδοι διὰ τῶν στεγέων καὶ οἱ εἰλιγμοὶ διὰ τῶν αὐλέων ἔοντες ποικιλώτατοι) e provocavano enorme stupore a quanti, dal cortile, passavano attraverso le stanze, e dalle stanze in porticati, e dai porticati in altre stanze, e dalle stanze in altri cortili», *hist.* 2.148. Ai «rigiri attraverso i cortili», οἱ εἰλιγμοὶ διὰ τῶν αὐλέων, si possono immediatamente affiancare altre circonvoluzioni⁴² – sempre fisiche –, come quelle che, in particolare, caratterizzano il cervello; è quanto, richiamandosi alla dottrina del medico anatomista Erasistrato di Chio (IV-III sec. a.C.), farà più tardi Galeno: «Il cervello, in modo simile all'intestino, è attorcigliato (πολύπλοκος). Ma il cervello è provvisto di circonvoluzioni ancor più numerose e complicate (πολλοὶς ἐλιγμοὶς καὶ ποικίλοις)», *de plac. Hippocr. et Plat.*, 2.3.9. L'associazione con la mente e i suoi rivolgimenti, con il pensiero che si rigira avanti e indietro, che punta in una direzione e poi ritorna indietro è dunque possibile e certo sarà stata presente fin dall'epoca più antica, anche se solo qualche tarda testimonianza ci è rimasta⁴³.

Ebbene, per penetrare nel Labirinto – e soprattutto per poi uscirne – è necessario prendere atto delle sue circonvoluzioni per poi seguirle, così come è necessario seguire, senza perdersi, il pensiero di cui ci si serve per presentare un discorso che voglia avere un capo e una coda.

E difatti, come racconta Catullo, *carm.* 64.112-5, ecco Teseo che prima penetra nel Labirinto, e poi, una volta ucciso il mostro, ritorna sui suoi passi; ma attenzione, lo può fare solo grazie al filo di cui Arianna gli aveva dato un capo:

*Inde pedem sospes multa cum laude reflexit
Errabunda regens tenui vestigia filo,
ne labyrinthis e flexibus egredientem
tecti frustraretur inobservabili error.*⁴⁴

risulta databile al massimo all'epoca protopalaziale, intorno cioè al 1700 a.C. Di conseguenza la tesi sostenuta dagli antichi sembra fondata. Cf. Santarcangeli 2000, 49-54 e 59-75.

⁴² Nelle *Metamorfosi* di Ovidio la struttura del labirinto (che *ducit in errorem variarum ambage viarum*, «per l'incertezza provocata dalle molte strade induce all'errore», 8.161) è paragonata al corso del fiume Meandro il quale *in arvis / ludit et ambiguo lapsu refluitque fluitque / occurrensque sibi venturas adspicit undas / et nunc ad fontes, nunc ad mare versus apertum / incertis exercet aquas*, «si diverte a fluire e rifluire in modo indeciso in una direzione e poi in quella contraria, e tornando incontro a se stesso vede le acque che ancora devono arrivare e, ora rivolto verso la sorgente ora verso il mare aperto, mette in difficoltà le proprie acque incerte sulla direzione», 8.162-6.

⁴³ Val la pena ricordare almeno Gregorio Nazianzeno (IV sec. d.C.) che, in *carm. mor.* 950.9, usa l'espressione φροντίς δ' ἐλιγμός, ἢ μέριμνα τὸ πλέον, per alludere alla mente contorta, segno evidente di preoccupazione. Presso un altro scrittore ecclesiastico, Teodoreto (V sec. d.C.), in *Graec. aff. curatio* 6.47, si trova anche: μετὰ πλείστους λόγων ἐλιγμοὺς ἐπήγαγεν, e con ciò è indicata la «persuasione» guadagnata grazie «alle più abili contorsioni dei ragionamenti».

⁴⁴ «Da lì, illeso, ritornò indietro meritandosi grande gloria, / dirigendo i passi errabondi grazie al sottile filo / affinché, uscendo fuori da quel labirintico intrico, / non lo ingannasse il rigirarsi inestricabile delle pareti».

Effettivamente per Teseo la situazione sarebbe irrisolvibile se non avesse in mano un capo del filo, se non potesse quindi trarre a sé un poco per volta con le sue mani il filo⁴⁵: sarebbe per lui come essere davvero *in medio versantem turbine leti*, «preso in mezzo al turbine della morte», v. 149. Senza il filo i passi del ritorno sarebbero di fatto «errabunda», ed «error» resta pur sempre il modo in cui è percepita l'organizzazione architettonica del Labirinto, un'organizzazione impossibile da decifrare. E siccome non c'è linearità quanto piuttosto curve e rovesciamenti di direzione, ecco che appare assente una prospettiva di uscita chiara: eppure «da tali labirintiche giravolte» sarebbe necessario uscir fuori (*labyrinthis e flexibus*). Fortunatamente l'innamorata Arianna ha provveduto. Il filo e quell'intima sua resistenza che gli impedisce di rompersi costituiscono la chiave di volta, così come la logica, che tiene insieme un discorso, consente di ritrovare il punto di partenza e di giungere a conclusioni inevitabili; e come pure – a guardar bene – il destino, che un poco alla volta si dipana e conduce a quell'esito che, peraltro, fin dall'origine era stato preannunciato.

Non è perciò insignificante che, sempre nel *carne* 64, nella sezione finale, la vicenda di Arianna sia ricondotta – al di là delle lacrime e della disperazione che conseguiranno all'abbandono di Teseo⁴⁶ – proprio alla volontà del destino che le Parche fin dall'origine hanno ritualmente filato:

Veridicos Parcae coeperunt edere cantus.

[...]

Aeternum manus carpebant rite laborem.

Laeva colum molli lana retinebat amictum,

dextera tum leviter deducens fila supinis,

formabat digitis, tum prono in pollice torquens

libratum tereti versabat turbine fusum,

atque ita decerpens aequabat sempre opus dens,

lanaeque aridulis haerebant morsa labellis,

quae prius in levi fuerant extantia filo;

⁴⁵ Si ricava questa specifica manovra da uno scolio ad Hom., *Od.* 11.322, attribuito allo storico Ferecide di Atene (V sec. a.C.), *FGrH* 148 Jacoby: «Arianna, figlia di Minosse, dà a Teseo un gomitolino di filo rosso (ἀγαθίδα μίλτου) che aveva ricevuto da Dedalo l'architetto, e gli dice che, quando entra, deve legare il capo del gomitolino all'architrave; quindi deve avanzare svolgendolo (ἀνελίσσοντα) fino ad arrivare al più profondo dell'antro ... e infine deve ritornare indietro riavvolgendo il gomitolino (ἀπιέναι ὀπίσω ἀνελίσσοντα τὴν ἀγαθίδα)». Cf. poi Ovidio, *heroid.* 10.103 s., in cui Arianna esclama lamentandosi: *Nec tibi, quae reditus monstrarent, fila dedissem, / fila per adductas saepe recepta manus!*, «Ah, non ti avessi dato io, Teseo, il filo che ti avrebbe indicato il ritorno, quel filo via via riavvolto dalle mani che a te traevi». Anche in *met.* 8.173 l'operazione è descritta in modo analogo, seppure più sintetico: *ianua difficilis filo est inventa relecto*, «la porta d'uscita, altrimenti irraggiungibile, è trovata riavvolgendo il filo».

⁴⁶ La disperazione di Arianna abbandonata è presentata in una tonalità fortemente drammatica nella fittizia 'lettera' inviata da lei medesima a Teseo, cf. Ovidio, *heroid.* 10. Un particolare: tra i lamenti, Arianna si augura di non esser fatta prigioniera, legata in catene e di dover filare, come schiava, traendo il filo da pesanti conocchie, *Tantum ne religer dura captiva catena, / neve traham serva grandia pensa manu*, 10.89 s.

*ante pedes autem candentis mollia lanae
velleri virgati custodibant calathisci.*⁴⁷

Le Parche hanno il potere di dare avvio – e quindi di determinare – il destino; e l’invocazione finale di Catullo, nella quale risulta poi rievocata l’intera vicenda che si sviluppa attraverso la stirpe dei Pelopidi e di Achille, appare assolutamente coerente, rafforzata com’è mediante l’insistita anafora con cui è iterata ben cinque volte:

*Currite ducentes subtegmina, currite, fusi.*⁴⁸

Come le Parche (come le Moire), anche Arianna. Anche a lei è dato il potere dare avvio a una fase del destino, di predisporre la salvezza di Teseo e la susseguente sua propria disgrazia. Volente o nolente, essa è spinta a *torcere* il filo della vita, cioè a mettere in campo il suo cuore e la sua intelligenza. A lei, cioè allo strumento del destino, Teseo si affida; a questi spetta solo il compito di ripercorrere a ritroso la successione delle curvature e dei rigiri che esso disegna all’interno del Labirinto; in pratica deve ritornare al punto di partenza da cui, secondo una successione logica di passi, si era mosso. Raggiungere quel punto di partenza significa guadagnare il punto originario di torsione del filo, ritrovare il luogo stesso dove le Parche/Moire avevano cominciato a filare quel percorso medesimo, identificare la «premessa» da cui inevitabilmente erano scaturite le conseguenze sperimentate; da lì poi inizierà una nuova avventura, lo svolgimento di un nuovo percorso, una vicenda altrimenti destinata.

Volendo rievocare il quadro disegnato nel decimo libro della *Repubblica* di Platone, è come se l’anima di Teseo fosse ritornata nel centro dell’universo e lì, all’interno del fuso cosmico, attendesse la nuova ripartenza.

Università Ca’ Foscari Venezia

Stefano Maso

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adam 1969

The Republic of Plato, ed. with critical notes, commentary and appendices by J. Adam, Cambridge : Cambridge University Press 1969².

⁴⁷ «Le Parche incominciarono a predire canti veritieri [...] Le loro mani ritualmente procedevano nell’eterno loro lavoro. La sinistra teneva la conocchia avvolta di morbida lana, la destra, tirando leggermente i fili, dapprima dava loro tensione con le dita rivolte all’insù e poi, torcendoli all’ingiù con il pollice, faceva volteggiare il fuso equilibrato dal fusaiolo arrotondato. Intanto con i denti, strappando le imperfezioni, raffinavano l’opera; e i brandelli di lana morsi, che prima spuntavan fuori nel filo lisciato, rimanevano appiccicati alle loro labbra aride. E, ai loro piedi, cestelli di vimini raccoglievano i morbidi bioccoli di lana candida», vv. 306 e 310-9.

⁴⁸ «Correte traendo i fili, correte, o fusi!», vv. 327, 333, 337, 342, 347.

Bocheński 1972

J.M. Bocheński, *Formale Logik*, Freiburg-München 1956 (ed. it. A. Conte, *La logica formale. Dai Presocratici a Leibniz*, Torino 1972³).

Bodei Giglioni 1996

G. Bodei Giglioni, *L' 'oikos': realtà familiare e realtà economica*, in *I Greci. Storia cultura arte società*, a cura di S. Settis, *II.1: Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, 735-54.

Brisson 1974

J.L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon*, Paris 1974 (Sankt Augustin 1994²).

Bruit Zaidman 1990

L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora*, in G. Duby – M. Perrot (eds.), *Storia delle donne, I, L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990.

Buxton 1997

R. Buxton, *Imaginary Greece: The Context of Mythology*, Cambridge 1994 (trad. it. L. Menegus, *La Grecia dell'immaginario: i contesti della mitologia*, Firenze 1997).

Campese 2007

S. Campese, *La filatrice cosmica*, in Vegetti 2007, 399-411.

Cavini 2009

W. Cavini, *L'ordito e la trama. Il 'Sofista' platonico e la tessitura del λόγος*, *Dianoia* 14, 2009, 9-24.

Cenerini 2002

F. Cenerini, *La donna romana*, Bologna 2002.

Detel 2006

W. Detel, *Aristotle's Logic and Theory of Science*, in M.L. Gill – P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden-Oxford 2006, 245-69.

El Murr 2002

D. El Murr, *La 'symplokè politikè': Le paradigme du tissage dans le 'Politique' de Platon, ou les raisons d'un paradigme 'arbitraire'*, *Kairos* 19, 2002, 49-95.

England 1921

E.B. England, *The Laws of Plato*, Introduction, Text and Notes, I-II, Manchester-London-New York-Bombay 1921 (repr. New York 1976).

Forbes 1964

R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, Leiden 1964.

Franco Repellini 2007

F. Franco Repellini, *Il fuso e la Necessità*, in Vegetti 2007, 367-97.

Gualerzi 2007

S. Gualerzi, *Penelope o della tessitura. Trame femminili da Omero a Ovidio*, Bari 2007.

Maso 2003

S. Maso, *Dal disordine all'ordine*, in C. Natali – S. Maso (eds.), *Plato physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam 2003, 243-57.

Mignucci 1965

M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965.

Onians 1924

R.B. Onians, *On the Knees of the Gods*, CR 38, 1924, 2-6.

Pangle 1988

T.L. Pangle, *The Laws of Plato*, Translated, with Notes and an Interpretative Essay, Chicago-London 1988.

Pantelia 1993

M.C. Pantelia, *Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer*, AJPh 114, 1993, 493-501.

Perelman – Olbrecht-Tyteca 1982

C. Perelman – L. Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958 (tr. it. C. Schick, M. Mayer, E. Barassi, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1966, 1982²).

Pistellato 2010

A. Pistellato, *Le quotidien institutionnel chez Pline l'Ancien. Thèmes prosopographiques, institutionnels et juridiques*, in *La Praxis municipale dans l'Occident romain*, sous la direction de L. Lamoine – C. Berrendonner – M. Cébeillac-Gervasoni, Clermont-Ferrand 2010, 51-70.

Reydams-Schils 1999

G. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout 1999.

Santarcangeli 2000

P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Milano 2000 (1984).

Saunders 1972

T.J. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*, London 1972.

Schils 1993

G. Schils, *Plato's Myth of Er: The Light and the Spindle*, ACI 62, 1993, 101-14.

Todisco 2005

E. Todisco, *Donne pericolose nel territorio della civitas*, in A. Buonopane – F. Cenerini (a cura di), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica*, Atti del II seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica, Verona 25-27 marzo 2004, Faenza 2005, 491-501.

Vegetti 2007

Platone, La Repubblica, trad. e commento di M. Vegetti, vol. VIII, Napoli 2007.

Abstract: Two mythical tales deal with the spinning: the Er's story (Plato, *Republic* book X) and the vicissitudes of Theseus and Ariadne (Plutarch, Ovid, Catullus). In Plato the spinning represents the activity of the Fates and the yarn is the life; it is remarkable the necessity operating in every life (i.e. yarn). The universe is an immense spindle and the yarn depends from its circular movement. Obviously the texture itself depends from the yarn, in a connection similar to that we can recover in the politics or in the mechanism of language, too. Like a yarn, the logical necessity implacably

Il 'filo' del destino

conducts us from the premises of a syllogism to the inevitable conclusion. During his life, the man has a (logical?) yarn to follow, just like Theseus who can leave the labyrinth thanks to Ariadne's yarn. The woman turns the spindle, the woman helps the man researching the safety; but every event belongs to the fate and the interlacement of causes is what has been spun from the eternity. Nevertheless the man have to come back there where all began.

Keywords: yarn, spindle, fate, necessity, labyrinth.