

Articoli/Articles

L'UOMO E IL SUO AMBIENTE NELLA GRECIA ANTICA:
PER UNA "ECOPOIESI"

CLAUDE CALAME

École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris, F

SUMMARY

*HUMANS AND ENVIRONMENT IN ANCIENT GREECE:
FOR AN "ECOPOIESIS"*

*The modern concept of "nature" was born in the XVIIIth Century: a nature as object, submitted to man's reason. A long tradition sees the origin of the modern notion of nature in the Greek *phúsis*. To go from *phúsis* invites us on the contrary to be critical towards the modern paradigm of a nature opposed to culture. Actually the domination of nature and the exploitation by man of what are for us "natural resources" is at the core of the ideological, economical and financial model imposed on us by neoliberal capitalism. This model shapes and destroys the communities of men as well as their environments. To face anthropologically the Greek *phúsis* invites us to break off with a technological capitalism based on a destroying productivism. Greek reflection on the relationships between *phúsis* and *nómos* leads us to consider the inevitable interactions between the human societies, their technical abilities, and their environments, in a perspective of "anthropopoiesis" and "ecopoiesis". This paper represents the Italian version of the first chapter and the last part of an essay devoted to the interactions mentioned above with an eco-socialistic approach¹.*

Quali che siano le controversie e i malintesi dovuti alla sua semantica, il termine *phúsis* rinvia nella Grecia classica all'idea della formazione e dello sviluppo di un'entità, di un essere - che si tratti

Key words: Culture - Nature - Nomos - Phúsis - Anthropopoiesis - Ecological Thinking

per noi dell'ambito fisico, di quello vegetale o dell'essere vivente. Fondamentali sarebbero le idee del "compimento come divenire" e di "processo come realizzazione oggettiva". Dal punto di vista etimologico e morfologico, il termine dipende con ogni evidenza dal verbo *phúein/phúesthai* che significa "generare", "nascere", "crescere" e "divenire", e si trova spesso in relazione contestuale con il verbo *gígnesthai* (vale a dire "divenire", a partire dalla radice *gen-* sulla quale ancora oggi si fonda la genetica!). Nei suoi usi metaforici, il riferimento è in generale alla crescita di un vegetale. Per il tramite di *phúein*, *phúsis* implica così allo stesso tempo un aspetto processuale e un aspetto risultativo: le generazioni degli uomini nella loro successione, o lo sbocciare del fogliame degli alberi ad ogni primavera e la sua caduta in autunno, in versi omerici che combinano i giochi di parole etimologici su *phúllon*, "la foglia", e *geneé*, "la generazione"².

La phúsis come processo e come risultato

In ogni caso, è in termini di *phúein* e di *phúsis* che i supposti "filosofi presocratici" hanno tentato di descrivere i differenti processi di generazione e di sviluppo del mondo e dei suoi componenti³. Quanto al principio, la prospettiva adottata da coloro che conviene chiamare i "fisici" ovvero i "fisiologi" preplatonici è di ordine causale: si astengono dal fare intervenire ogni forza divina nei processi che animano lo sviluppo della realtà esterna. Ora, dal cosmo, il pensiero dei fisiologi greci si applica egualmente ai processi dello sviluppo umano, e per mezzo della metafora esso stabilisce una serie di relazioni tra i processi della crescita vegetale e il processo di sviluppo dell'essere umano. La *phúsis* è una.

*Voglio dirti un'altra cosa ancora. Per nessuno tra
gli esseri mortali
vi è nascita (phúsis), né termine di morte
distruttrice,*

L'uomo e il suo ambiente

*ma unicamente una mescolanza e uno scambio (diállaxis)
di elementi mescolati;
sono gli uomini che denominano ciò "natura" (phúsis).*

Tali sono i versi recitati in dizione epica da Empedocle, nel primo libro di un poema dai contorni didattici intitolato in seguito *Phusiká*⁴. Nascita e morte, e di conseguenza *phúsis* nel senso di ciò che ci sembra "naturale", non sono per l'uomo che le apparenze di un processo fisico di cambiamento che procede per associazioni e dissociazioni successive. Ma non bisogna dimenticare i celebri versi dello stesso Empedocle:

*Doppio è il mio discorso. In effetti tanto
un essere unico si accresce a partire da più esseri,
tanto esso si divide (diéphu) divenendo plurimo
da uno che era.
Doppia è la crescita (génésis) delle cose
mortali,
doppia la loro sparizione [...].
Tanto, per l'effetto d'Amore, essi convergono tutti
nell'uno,
tanto ciascuno è portato separatamente, per l'effetto
dell'odio di Discordia⁵.*

Estendendosi a tutti gli esseri, il processo fisico di crescita e di dispersione è dunque animato da due forze che appaiono divinizzate, Philótes e Néikos, ossia Amore (reciproco, che unisce) e Discordia (che separa).

D'altronde, il medico di scuola ippocratica che consacra alla "malattia sacra", cioè all'epilessia, un trattato famoso, può affermare da subito che questa malattia non ha nulla di più divino né di più sacro delle altre malattie. Al pari di tutte le altre malattie che hanno un'origine (*phúsis*) da cui provengono, la "malattia sacra" ha essa stessa una "natura" (*phúsis*) e una "causa" (*próphasis*⁶). Vale a dire,

probabilmente, che ogni malattia è animata da un principio interno di sviluppo e crescita che di per sé si attiva per effetto di una causa esterna. Il processo dinamico di sviluppo implicato dalla nozione di *phúsis* è dunque riportato dal cosmo e dal mondo vegetale sul piano umano. Ora, l'idea di una natura dinamica dell'umano è costitutiva di una antropologia in quanto concezione del genere umano. I Greci - implicitamente o esplicitamente - non hanno mancato di chiedersi cosa fa sì che l'uomo sia uomo, un uomo segnato dalla mortalità, poiché è questo che, nel regime politeistico delle città greche, distingue l'essere umano dalla divinità.

Definizioni greche dell'umano e della cultura

Ánthropos al singolare ovvero *ánthropoi* al plurale, gli esseri umani sono inglobati in Grecia antica in una categoria propria, e ciò sin dalla poesia omerica in cui il genere umano si definisce precisamente per la mortalità in contrasto con l'immortalità degli dèi. Da parte nostra citiamo le parole iliadiche con cui Apollo trattiene Diomede dal suo tentativo di abbattere Enea:

Stai in guardia, figlio di Tideo, indietreggia! Non nutrire intenzioni eguali a quelle degli dèi! Giammai la razza (phûlon) degli dèi immortali e la razza degli uomini che camminano sulla terra saranno eguali⁷.

“Razza” o piuttosto “genere”, tanto è vero che etimologicamente tra gli immortali e i mortali vi è una differenza dell'ordine del *phúein*: gli uni e gli altri dispongono del loro proprio processo di sviluppo vitale. Del resto, includendo gli uomini (*ándres*) e le donne (*gunáikes*), gli *ánthropoi* sono egualmente, dalla poesia omerica in poi, dei *brotoí*, ossia dei mortali che, per quest'aspetto, si distinguono dagli immortali che sono gli *ámbrotoi*⁸, con un termine formato sulla stessa radice del latino *mortuus*.

Quanto all'*Odissea*, in particolare è in contrasto con la divinità che Ulisse tenta di identificare i differenti esseri viventi, femmine o ma-

schì che siano, in cui si imbatte durante le proprie peregrinazioni nel Mediterraneo occidentale. Questo spazio geografico, privo di una reale corrispondenza con la Grecia del mondo omerico, risponde largamente ad un'antropologia di fiaba e di finzione. Sulla sua isola galleggiante, Eolo, caro agli immortali, vive come un dio, laddove, nel primo approccio a Circe, il compagno di Ulisse inviato in esplorazione si chiede se si tratti di una dea o di una mortale; i suoi poteri di seduzione erotica e di intelligenza magica collocheranno la bella donna dalla parte del divino⁹.

In maniera complementare al polo occupato dalla divinità, questa definizione dell'umanità realizzata a sbalzo attraverso la narrazione di Ulisse prende forma nel contrasto con il polo della mostruosità, piuttosto che con quello rappresentato dal mondo animale. I possenti Lestrigoni somigliano più ai Giganti che ad uomini¹⁰, i Ciclopi sono anche parenti dei Giganti. A tutta prima, questi esseri mostruosi sono presentati come degli esseri violenti, che non riconoscono né leggi né dèi; vivendo isolati gli uni dagli altri, essi non conoscono né assemblee, né vita sociale e politica, per non parlare delle pratiche di culto, assenti tra i Ciclopi, o di agricoltura, se si eccettuano il grano e la vite che crescono spontaneamente, come nell'età dell'oro; a maggior ragione nessuna navigazione, e di conseguenza né artigianato, né commercio. Pastore che sa accudire le proprie pecore e bevitore di latte, Polifemo si comporta nondimeno come un selvaggio: egli beve del vino non mescolato prima di trangugiare, da buon antropofago, due dei compagni di Ulisse. Commettendo in più un atto di *húbris* che molti personaggi della saga eroica pagherebbero con la vita, Polifemo non riconosce altra autorità se non quella di un solo dio, il violento Poseidone. Paragonato ad un picco selvoso che spicca da solo nel mezzo delle montagne, il Ciclope non ha nulla dell'uomo "*mangiatore di pane*", nulla della sua socievolezza¹¹. Eppure, nel primo contatto con i Lotofagi consumatori del fior dell'oblio o nell'approccio antropologico ai Lestrigoni antropofagi, per Ulisse

che proviene dalla greca Itaca, la questione è di sapere se si tratta di uomini “*mangiatori di pane*”¹².

Dunque, è proprio in virtù del regime alimentare che l’uomo si distingue da altri esseri viventi appartenenti al sovra- ovvero al sub-umano; vicini all’animale, questi esseri più o meno mostruosi vivono in contesti sociali ed ecologici corrispondenti alle loro qualità. Dall’aratura dei campi alla cottura alimentare, sono tutte le pratiche che implicano la fabbricazione del pane a definire l’uomo mortale come essere civilizzato. Alla divisione del vino debitamente mescolato nel simposio rituale, in generale sotto l’egida di Dioniso, alla distribuzione delle carni al termine dell’atto sacrificale che ristabilisce in maniera rituale la comunicazione degli uomini mortali con gli immortali, si aggiunge dunque tutto il processo della produzione agricola del grano, della cottura del pane e del consumo conviviale di gallette; così, il pasto in comune interviene nelle pratiche culturali come pratica della comunicazione degli uomini mortali con gli dèi¹³. Simbolo dell’azione civilizzatrice di Demetra, l’alimentazione come pratica di cultura implica non solamente il *bíos*, vale a dire la sopravvivenza materiale resa necessaria dalla mortalità; ma essa corrisponde altresì ad un’azione socializzata dalla comunicazione interattiva degli uomini con gli uomini e con gli dèi, in un ambiente contrassegnato da queste pratiche di sopravvivenza civilizzata.

In quanto *ánthropos*, in quanto uomo mortale, l’essere umano dispone dunque di una “natura” i cui processi di sviluppo non possono che realizzarsi nella e per mezzo della pratica culturale.

Phúsis, nómos e ambiente

La *phúsis* greca può quindi definirsi come “natura” nel confronto, caro ai sofisti, con il *nómos*, la legge? *Phúsis* come “natura delle cose” per contrasto con il *nómos* in quanto “costume”, “regola”, istituita e condivisa dagli uomini? *Phúsis* opposta a *nómos*, come noi moderni abbiamo preso l’abitudine di opporre “natura” a “cultura”?

Torna alla memoria il famoso aforisma dell'atomista materialista Democrito, nella citazione del medico Galeno a proposito delle impressioni dei sensi: "*Per convenzione (nómoi) il colore, per convenzione il dolce, per convenzione il piccante; di fatto, atomi e vuoto*"¹⁴. In greco è detto *eteêi*, e non *phúsei*, e ciò vuol dire "in realtà" (in una forma che, sin dalla poesia omerica, designa "ciò che è"), e non "per natura". Qui l'opposizione non è tra la convenzione e il costume degli uomini da una parte, e dall'altra, quel che sarebbe l'ordine della *phúsis*, bensì tra le apparenze (per gli uomini) e la realtà (fisica): non opposizione tra natura e cultura, ma tra apparenze e realtà. Tale è l'opposizione che è stata sovente pensata dai sapienti greci, se non altro da Platone. Quanto ai sofisti, se si compiacciono di opporre *nómos* a *phúsis*, ciò avviene unicamente nell'ambito dell'umano e in generale per mostrare la complementarità dei due processi. Probabilmente si deve al sofista Ippia, quale è concepito e messo in scena da Platone nel *Protagora*, l'uso più marcatamente contrastato dei due concetti di *nómos* e di *phúsis*. In un tentativo di riconciliazione tra Protagora e Socrate circa il carattere insegnabile o meno della virtù - è questo il tema del dialogo - il sapiente di Elide afferma con forza i rapporti di amicizia e di identità civica che accomunano i partecipanti all'incontro, tanto che essi si possono considerare come dei parenti, come appartenenti ad uno stesso *génos*; essi sono dei *suggeneîs*, per "natura" (*phúsei*) e non per l'effetto di una convenzione, di una regola (*nómoi*). "*In effetti*" aggiunge il sofista Ippia messo in scena da Platone, "*per 'natura' il simile è parente del simile, mentre la 'legge', tiranna degli uomini, genera molte violenze, contro 'natura'*"¹⁵. Laddove nel passo di Platone *phúsis* si riferisce certamente al processo di formazione dei sapienti riuniti attorno a Socrate in quel pritaneo del sapere che è Atene, l'idea del potere tirannico attribuito al *nómos* riecheggia il famoso frammento poetico di Pindaro sulla "*legge sovrana*"¹⁶. Il *nómos basileús* è la consuetudine sovrana che domina i mortali al pari degli immortali; esso può contrastare la

giustizia con la violenza, come dimostrano alcune tra le fatiche di Eracle. È in questo senso di un uso sovrano di ordine culturale che Erodoto interpreta il *nómos* in una scena celebre. Nel suo interrogarsi sulla forza della consuetudine, il re persiano Dario avrebbe messo a confronto i protagonisti di costumi funerari contrari: agli Indiani che mangiano i cadaveri dei loro padri deceduti sono opposti dei Greci che, al contrario, cremano i loro morti¹⁷. La conclusione da trarre da questo decentramento della simmetria antropologica si impone da sé: ciascun popolo può rifiutare con orrore le consuetudini istituite e praticate da altri. Ma di *phúsis*-natura (dell'uomo) in opposizione o in collaborazione con il *nómos*-consuetudine, non è più questione. Ritorniamo dunque alla natura umana. Interrogarsi sulla *phúsis* come fa Empedocle, è in effetti, secondo l'autore ippocratico dell'*Antica medicina*¹⁸, interrogarsi sull'essere umano. Non c'è nulla di meglio della tecnica medica per rispondere per mezzo della ricerca alla domanda: "Cosa è l'uomo?" In questa concezione ippocratica della natura umana, l'uomo si definisce tanto per l'origine del suo avvento quanto per la sua costituzione (il testo greco parla di "*coagulazione*"). La buona costituzione umana è riposta nella cozione equilibrata e nella giusta mescolanza degli umori e delle qualità fondamentali (secco/umido, freddo/caldo). A questo riguardo, essenziale è il regime alimentare: è l'alimentazione che determina la comunicazione e l'interazione tra il sistema organico interno dell'uomo e non tanto la "natura", piuttosto ciò che designeremmo come il suo ambiente. Valida per ogni essere umano senza considerazione del suo status sessuale o sociale, una tale rappresentazione antropologica dell'essere umano è, per dirla propriamente, "antropo-poietica". Per il tramite dell'alimentazione, la natura costitutiva dell'uomo si trova in relazione interattiva e cogente con il mondo circostante.

Al di là di natura e cultura

Consacrato alle arie, alle acque e ai luoghi, un altro trattato ippocratico coevo si interroga esplicitamente sulle relazioni tra la costitu-

zione fisiologica dell'uomo e le qualità corrispondenti dell'ambiente. Ora, non solo le variazioni nella mescolanza organica costitutiva della natura umana hanno un impatto sulla morfologia e sulle disposizioni morali degli esseri umani, ma morfologie e caratteri degli uomini variano secondo l'esposizione ai venti, nonché secondo la qualità delle acque proprie delle città che essi abitano. Così, in generale, se gli Europei presentano nella loro statura e morfologia delle differenze più marcate che gli Asiatici, ciò avviene nella misura in cui essi sono sottoposti ad un regime di stagioni più differenti, in un ambiente montagnoso più aspro¹⁹. Essendo le alterazioni più frequenti al momento della coagulazione dello sperma nella formazione dell'embrione, gli uni si caratterizzano per selvatichezza, foga, indipendenza e coraggio bellico, gli altri invece per mitezza, indolenza, sottomissione e viltà. A partire da una costituzione universalmente condivisa, una tale concezione climatica della natura umana conduce ad una serie di differenziazioni di ordine etnico e culturale. Ora, chi dice relazioni tra fisiologia e disposizioni morali e culturali, dice possibilità di interazione tra *phúsis* e *nómos*. Questo è il caso per esempio dei Macrocefali la cui morfologia cranica risale al costume culturale di modellare la testa dei bambini con delle bende, ma col trascorrere del tempo, il *nómos* si è iscritto in una "natura" (*en phúsei*) intesa come processo di sviluppo. La consuetudine ha dunque cessato di esercitare la sua costrizione, e ciò con l'effetto secondario di indebolire la morfologia del cranio caratteristica dei Teste Allungate²⁰! Così, regime alimentare individuale e costumi culturali condivisi intervengono in maniera secondaria nella definizione di una natura umana processuale che si diversifica sotto l'influenza del clima, nell'interazione tra l'organico e il morale, il fisico e lo psichico. Le comunità etniche e culturali che compongono il genere umano si definiscono in questa interazione tra un ambiente fisico e una fisiologia umana permeabili; sono permeabili l'uno all'altra perché sono al contempo fondati sulle stesse

qualità e, in ultima analisi, sottoposti, in quanto *phúseis*, allo stesso processo di sviluppo²¹.

Da una parte, dunque, la natura umana concepita come fisiologia, morfologia e carattere in divenire, dall'altra un ambiente come spazio terrestre, come contesto le cui qualità climatiche sono quelle che fondano altresì la fisiologia dell'uomo. Non natura e cultura, bensì una *phúsis* dinamica e differenziata che è tanto quella del mondo circostante quanto quella dell'uomo che l'abita. L'essere umano ne trae le risorse del suo *bíos*, vale a dire i mezzi materiali della sua sopravvivenza come mortale. Tra le *phúseis* dei luoghi che abita e la *phúsis* dell'uomo medesimo vi è dunque, nella permeabilità, un'interazione sulla quale non si tarderà a tornare. Organicamente, luoghi ed uomini condividono le stesse qualità.

Lungi dal corrispondere alla partizione moderna tra natura e cultura, la collaborazione a volte contrastata tra *phúsis* e *nómos* rimanda insomma alla distinzione moderna tra l'innato e l'acquisito: da una parte, ciò che è dato da una natura animata da un principio di generazione e di sviluppo (in un'ecologia data), dall'altra, ciò che è ammesso e di conseguenza praticato dalle comunità degli uomini, in particolare per l'effetto dell'educazione. Significativo da questo punto di vista è un frammento, recentemente completato, del trattato *Sulla verità* redatto dal retore e sofista Antifonte:

Noi comprendiamo e rispettiamo (le consuetudini) dei nostri vicini, ma non quelle di coloro che abitano lontano. In questo, noi ci rendiamo barbari gli uni agli altri, perché per natura (phúsei) siamo stati generati (pephúkamen) per essere tanto barbari quanto greci²².

Forme elleniche di intelligenza pratica e interpretativa

Ma al di là di questa concezione fisiologica e morale dell'uomo mortale compresa nella composizione umorale e qualitativa del suo organismo in relazione con l'ambiente geo-terrestre e climatico, i pensatori della *phúsis* precedenti Socrate non hanno mancato di tentare

di definire ciò che costituisce la specificità dell'umano²³. Nel trattato che dedica alle parti degli animali, Aristotele si interroga sulla relazione tra l'intelligenza caratterizzante l'uomo e l'uso delle mani come strumento. A questo proposito, Aristotele cita Anassagora di Clazomene; per questo contemporaneo dei sofisti nell'Atene di Pericle, sono le mani che fanno dell'essere umano il più intelligente (*phronimótatos*) degli animali; in effetti, arriva ad aggiungere, è l'intelligenza dell'uomo che gli permette l'uso delle proprie mani:

*È dunque all'essere suscettibile di ricevere le arti tecniche (téchnai) più numerose che la natura (hē phúsis) ha dato le mani, di gran lunga il più utile degli utensili*²⁴.

Chi dice mani per l'essere umano, dice dunque un *órganon* pensato al contempo come organo e come strumento, e chi dice *órganon*, dice di conseguenza tecniche strumentali, punto questo su cui pure si ritornerà.

In più, sappiamo sempre da Aristotele che lo stesso Anassagora definiva l'intelligenza pratica che caratterizza l'uomo in termini di *phroneîn*, vale a dire quale riflessione prudente fondata su sentimento giusto e presenza di spirito. Quanto al suo contemporaneo Alcmeone di Crotone, questi definiva l'essere umano per mezzo della comprensione: al contrario degli altri esseri animati che percepirebbero senza comprendere, l'uomo "afferra" (*xuníesi*)²⁵. L'uomo dunque si distinguerebbe dagli animali per questa forma di intelligenza pratica che è la *súnesis*, e non la *mêtis*. Per lo storiografo contemporaneo Tucidide, questa forma di intelligenza distingue i grandi uomini politici ateniesi, quali Temistocle o Pericle, o ancora l'eroe tutelare di Atene, Teseo. Egli stesso animale, l'uomo si distingue dunque dagli altri esseri viventi per due capacità proprie, un'intelligenza tecnica che si esercita con il soccorso di un organo quale la mano e di differenti "arti tecniche", e un'intelligenza politica di ordine insieme morale e sociale. È la combinazione di questi due tipi di intelligenza pratica a

permettere la vita in società, che caratterizza ciò che chiameremmo la civilizzazione degli uomini mortali, la cultura. Attribuendo agli uomini un *phroneîn* inteso come attitudine e giudizio ad un tempo prudenti e saggi, Eraclito afferma che “è stato dato a tutti gli uomini di conoscere se stessi e di *pensare saggiamente (sophroneîn)*”²⁶. Nella saggezza delfica è questo *sophroneîn* come saggia moderazione che permette all’uomo, con la conoscenza di se stesso, di non oltrepassare i limiti assegnati alla sua condizione di mortale. È questo il motivo per cui, aggiunge Eraclito, “*la saggia moderazione è la più grande delle virtù e la saggezza (sophié) consiste nel dire la verità e nell’agire secondo la natura stando in suo ascolto*”²⁷. Per mezzo di una saggezza condivisa, la cultura degli uomini mortali, in maniera universale, sarebbe all’ascolto della “natura”.

Ora, questa concezione filosofica dell’uomo quale animale civilizzato è non solamente fondata sulla condivisione universale di qualità intellettuali che permettono, d’una parte, degli atti tecnici di produzione, e dall’altra, delle relazioni sociali equilibrate; questo “umanesimo” culturale è altresì basato su una intellegibilità condivisa del mondo circostante per il tramite di arti interpretative nella lettura dei segni. Per tornare ad un trattato ippocratico, è per esempio un principio ermeneutico di semiotica che fonda il pronostico medico. In effetti, l’autore del *Prognostico* non esita ad affermare, in conclusione del trattato che egli dedica alla capacità del medico di prevedere e di predire per il malato il presente, il passato e l’avvenire:

*Bisogna esserne ben consapevoli a proposito degli indicatori di prova (tekméria) e degli altri indizi (semeía) e non prescindere dal fatto che ogni anno nell’intera stagione, i cattivi segni indicano qualcosa di cattivo e i buoni un bene; in effetti gli indizi enumerati risultano dire il vero in Libia, a Delo, in Scizia*²⁸.

Notiamo che, dal punto di vista geografico, questa definizione dell’estensione spaziale dell’arte semiotica alla greca è significativa del

carattere ambivalente della sua universalità. La validità universale dell'interpretazione medica dei sintomi si iscrive in una rappresentazione del mondo abitato che, dalle estreme regioni a meridione della Libia e a settentrione della Scizia, è focalizzata nell'isola di Delo; è il centro religioso ed economico di un mar Egeo dominato nell'età classica dagli Ateniesi²⁹. Una volta dato il carattere universale della fisiologia dell'essere umano, la "natura" (*phúsis*) delle malattie si presta ad una lettura di ordine semiotico, e nel caso specifico indipendentemente dalle variazioni geo-terrestri e climatiche.

Prometeo e le pratiche semiotiche

È qui, a proposito delle arti semiotiche sviluppate in particolare dai medici greci, che possono intervenire le *téchnai*, quei saperi tecnici che Prometeo trasmette agli uomini mortali. Quale benefattore degli uomini mortali, l'eroe è messo in scena in particolare da Eschilo o da uno dei suoi colleghi poeti tragici, poco prima della diffusione dei primi trattati ippocratici.

Incatenato ad una rupe in una regione deserta e disabitata ai confini settentrionali del mondo abitato, Prometeo descrive in una scena famosa lo stato animalesco al quale i mortali erano condannati in origine. Vivendo sotto terra come delle formiche, gli umani guardavano senza vedere, ascoltavano senza intendere. Per trarli fuori da uno stato primordiale in cui gli umani sono incapaci di utilizzare i loro sensi, l'eroe civilizzatore inventa e insegna loro una serie di saperi e di arti pratiche: il levarsi e il tramontare degli astri per l'organizzazione dei lavori dei campi; delle arti mnemotecniche, quali l'aritmetica e la scrittura "*memoria di tutte le cose*"; le tecniche di addomesticamento degli animali per l'agricoltura e il commercio; le numerose ricette mediche per liberarsi dalle malattie; le differenti arti della divinazione, tra cui l'interpretazione dei sogni notturni, un'ermeneutica delle parole a doppio senso, la lettura del volo e dei comportamenti degli uccelli, l'individuazione dei presagi iscritti nella disposizione delle

viscere degli animali sacrificati, e soprattutto, il fuoco, questo maestro di “*tecniche (téchnai) numerose*”, particolarmente necessario per sfruttare con l’artigianato le risorse siderurgiche della terra³⁰.

Saper fare dell’ordine dell’abilità tecnica e artigianale, queste *téchnai* sono di volta in volta presentate da Prometeo come degli artifici (*sophísmata*), come dei mezzi ingegnosi (*mechanémata*) e come degli espedienti (*póroi*) che permettono a tutti gli uomini di trarsi fuori da una situazione di difficoltà o di *empasse*. Certo, questi saperi tecnici traggono origine da quell’intelligenza artigianale di cui il dio fabbro Efesto e la perspicace Atena sono i maestri ad Atene; essi dipendono da quella *mêtis* divenuta l’emblema dell’intelligenza ingegnosa, astuta e scaltra di cui i Greci rappresenterebbero il termine di confronto³¹. Ma al di là dell’abilità dell’artigiano, i saperi inventati da Prometeo corrispondono tutti a letture di sistemi di segni; essi dipendono da quell’intelligenza pratica che, al di là dell’intelligenza artigianale, permette all’uomo mortale comprensione, riflessione e interpretazione³².

D’ordine semiotico, le arti pratiche che sono le *téchnai* implicano che l’ambiente dell’essere umano costituisce esso stesso un sistema di segni. La *phúsis* come “natura” ma in divenire, o meglio la *phúsis* come contesto di vita dell’uomo mortale va decifrata per mezzo delle arti dell’interpretazione; queste arti di ordine ermeneutico sfociano sia in pratiche che permettono di assicurare la sopravvivenza, sia nella previsione di un avvenire il cui orientamento generale non dipende dagli umani. Così, le tecniche semiotiche ed ermeneutiche del Prometeo messo in scena da Eschilo permettono all’uomo di assicurarsi la sopravvivenza entro un ambiente significante, ma è un modo di vita cui sono assegnati i limiti di una condizione di mortale aleatoria, segnata da numerosi rivolgimenti di fortuna.

Come in Descartes che ha oggettivato la natura e che considera la fisica (di Newton) come “*utile alla vita*”, la prospettiva qui è positivamente utilitaria. Addossate alla lettura di una “natura”, o piuttosto

di un ambiente da interpretare come un sistema di segni, le tecniche prometeiche sono presentate come degli *ophelémata*, ossia dei “vantaggi”, delle fonti di profitto che si caratterizzano per la loro utilità sociale. Fondate sulle astuzie del deciframento preveggente e dell’intelligenza artigianale, esse rendono possibile la vita civilizzata dei mortali. Riformulando e riorientando questo episodio della leggenda eroica di Prometeo nel *Protagora*, Platone esplicita nel suo discorso questa dimensione dell’utilità sociale delle pratiche tecniche, e ne fa la *politikè téchne*, arte politica e giustizia civica, attribuendone a Zeus il dono agli uomini mortali³³. Ma, contrariamente a Descartes, l’ambiente va decifrato e interpretato perché esso costituisce un insieme semiotico; non è dunque istituito in una natura oggettivata, suscettibile di essere dominata dalla ragione dell’uomo. Così, i saper fare interpretativi inventati e insegnati dal Prometeo di Eschilo permettono agli uomini di utilizzare le loro capacità sensoriali a confronto diretto con il loro ambiente. Grazie ai loro sensi raddoppiati da un’intelligenza pratica dell’ordine della riflessione, gli esseri umani possono fare dell’ambiente che li circonda un mondo significativo. Incatenato alla rupe situata ai confini settentrionali della terra abitata, ma rappresentato sulla scena attica di fronte al pubblico ateniese, Prometeo si esprime, a confronto con il potere dominatore di Zeus, un poco come un sofista *ante litteram*. Egli offre agli uomini mortali delle pratiche ermeneutiche quali potevano concepirle soltanto quei maestri dell’interpretazione degli oracoli e dei discorsi a doppio senso che sono gli Ateniesi del V secolo³⁴. Nel trarre il genere umano fuori da uno stato primordiale di accecamento (e di conseguenza di incompletezza) per accordargli una chiaroveggenza dotata di visuale interpretativa, queste differenti arti tecniche fanno accedere l’uomo ad uno stato di civilizzazione specificamente umano. La cultura degli uomini mortali li porta ad interagire con una “natura” che, dotata di significato, si lascia modellare dall’intelligenza pratica e tecnica nel senso del profitto sociale.

Sul valore di scambio: ritorno al valore d'uso

La qualificazione delle arti tecniche, la cui invenzione Eschilo attribuisce a Prometeo in termini di pratiche utili (*ophelémata*) in una prospettiva di civilizzazione degli uomini invita a ritornare, per la modernità capitalista, a uno dei principi che fondano l'analisi marxista dell'economia, cioè la distinzione tra valore di scambio e valore d'uso. Non è indifferente richiamare che questa distinzione trova la sua origine in un passo spesso dimenticato della *Politica* di Aristotele³⁵. In base all'esempio della calzatura che può essere tanto indossata quanto scambiata, è tracciata la distinzione tra due arti dell'acquisizione (*téchne ktetiké*): l'arte tecnica che fonda l'economia domestica, e quella che corrisponde a un'arte dell'accumulazione (*chrematistiké*). La prima riguarda “*la produzione e la conservazione dei beni necessari e utili alla vita comunitaria di una città o di una famiglia*”³⁶; destinata ad assicurare la “buona vita” (*agathè zoé*), l'acquisizione di questi beni ha dei limiti. Al contrario, l'arte dell'acquisizione che persegue l'accumulazione dei beni è senza limiti; infatti è animata dal solo desiderio di vivere e “*poiché un tal desiderio è senza limite, si desidera soddisfarlo con prodotti in numero illimitato*”³⁷. Se dunque lo scambio può risultare indispensabile nella misura in cui gli uomini, “per natura”, non dispongono tutti di ciò che è necessario, se lo scambio è connesso con l'estensione delle comunità, nondimeno esso deve essere mantenuto entro i limiti dell'autarchia “naturale”; effettivamente, secondo questo principio cose utili sono scambiabili contro altre cose utili, e nulla di più. La combinazione possibile tra valore d'uso e valore di scambio è dunque sottomessa al criterio prometeico dell'utilità sociale, dell'utilità civilizzatrice; e questo criterio utilitaristico è destinato a rispondere ai bisogni creati da certe mancanze inerenti alla condizione umana.

È così che, nel primo capitolo della prima sezione del primo libro del *Capitale*, Karl Marx fonda la sua riflessione economica sulla produzione della merce³⁸. Egli definisce il valore di scambio come

un rapporto quantitativo che, per il mezzo della moneta, rende intercambiabili i rispettivi valori d'uso dei differenti prodotti del lavoro dell'uomo. Pur rappresentando il tempo di lavoro socialmente necessario alla loro produzione, le merci corrispondono fondamentalmente, dal punto di vista del loro uso, a dei mezzi di sussistenza. Evidentemente, è la sostituzione del valore di scambio al valore d'uso e lo sfruttamento del lavoro necessario alla produzione delle merci che renderanno possibile l'accumulazione capitalistica. Per farla breve, quest'ultima va nel senso indicato da Aristotele riguardo al desiderio di tesaurizzazione illimitata. Se le condizioni materiali e sociali del IV sec. ateniese hanno potuto spingere il filosofo greco a opporre l'utilità sociale dello scambio di beni alla loro appropriazione e accumulazione senza limiti da parte di un piccolo numero di persone, la maggior parte del lavoro produttivo era svolto, ricordiamolo, da schiavi. Associata all'assenza di una produzione tecnologica di tipo industriale, la schiavitù gli impediva probabilmente ogni sviluppo della sua teoria della doppia arte dell'acquisizione in termini di tensioni tra lavoro e capitale!

Resta il fatto che la teoria economica di Marx è tributaria di un'oggettivazione della natura comune a tutto il pensiero occidentale del XIX secolo. Dominio dell'uomo sulle forze della natura e sviluppo delle forze produttive sono i due grandi temi che contraddistinguono tanto la sua critica del capitalismo quanto l'istituzione del comunismo. Fondata sugli incontestabili benefici tecnici dell'industrializzazione, questa fiducia relativa ai progressi materiali da attendersi dalla rivoluzione industriale non lo impedisce nell'aver intravisto i limiti e le possibili conseguenze distruttive dello sviluppo delle *“forze produttive”*.

In una interpretazione restrittiva di ciò che è *“l'attività materiale”*, non si è mancato di fare un dogma di uno dei fondamenti del pensiero marxista, ovvero quello secondo cui *“La produzione delle idee, delle rappresentazioni e della coscienza è innanzitutto direttamente*

e intimamente connessa all'attività materiale e al commercio materiale degli uomini, essa è il linguaggio della vita reale". Sarebbero dunque le infrastrutture a determinare le sovrastrutture. All'altra estremità della catena causale che ha per base il lavoro umano, lo sviluppo delle forze produttive ha per corollario il dominio della natura. È quanto avviene in particolare nell'agricoltura capitalistica in cui ogni progresso *"è un progresso non solo nell'arte di sfruttare il lavoratore ma anche nell'arte di spogliare il suolo [...]. La produzione capitalistica dunque non sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale se non sfruttando al contempo le due fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e il lavoratore"*. È così che l'accumulazione capitalistica con la sostituzione del valore di scambio al valore d'uso da essa implicata in un accrescimento continuo, finisce per sfruttare e distruggere sia i lavoratori sia il loro ambiente³⁹. Ma Marx non prevede ciò che ne è stato poi in regime di socialismo reale...

Di fatto, per accrescere e massimizzare i profitti, lo sfruttamento delle risorse naturali si raddoppia nello sfruttamento di ciò che è considerato in modo significativo come semplici "risorse umane". Attraverso un estrattivismo forsennato e delle attività produttive dipendenti quasi esclusivamente dal consumo di idrocarburi, il capitalismo produttivista mondializzato è insomma giunto ad eliminare la separazione artificiale tra gli uomini e il loro ambiente, tra la cultura e la natura, ma per la distruzione degli uni e dell'altra.

Si conosce l'impatto deleterio che sul clima e sulla salute umana hanno una produzione e un consumo smoderati di energie fossili, non rinnovabili; una produzione anarchica e un consumo compulsivo centrati sullo sfruttamento del carbone, degli idrocarburi, delle sabbie bituminose o del gas di scisto, all'interno di una pura logica di profitto finanziario e di accumulazione capitalistica. Si sa che, anche nelle tecnologie dell'informazione e della comunicazione digitalizzate, lo sfruttamento dei server e centri di dati consuma più

del 2% dell'energia mondiale (in generale, d'origine fossile)⁴⁰; e ciò, prescindendo dal consumo dei computer stessi e dai rifiuti inquinanti costituiti dagli apparecchi che ci si impegna a rendere molto rapidamente obsoleti.

Rapporti degli uomini con il loro ambiente: antropo-poiesi ecopoietica

Il paradigma contemporaneo dell'ecopoiesi (antropo-poietica) impone una subordinazione ecologica e democratica del tecnologico e dell'economico al politico, inteso nel senso lato, greco, del termine, in una coordinazione sovranazionale sottratta alla logica economista e finanziaria. Più che verso una "etica della decrescita"⁴¹, è verso una politica civica del progresso eco-sociale che ci spinge ad impegnarci la crisi climatica ed ecologica con la quale siamo chiamati a confrontarci. In una prospettiva altermondialista, la rottura è necessaria con il paradigma economico neoconservatore imposto dal dominio neoliberale, oligarchico e capitalista del pianeta. Con ogni probabilità è arrivato il momento di un "contratto eco-sociale mondiale". Un tale contratto va ben al di là di una semplice politica ecologista, ormai sostenuta a denti stretti da un socialismo al servizio del neoliberismo⁴²; un tale contratto dovrebbe essere in grado di ristabilire condizioni di scambio e di sviluppo sociale e culturale equilibrate, eliminando così una delle cause dei movimenti migratori. Così, è il pensiero pratico e critico dei *sophoí*, dei sapienti della Grecia classica, che ci invita ad abbandonare un dualismo strutturale, tra natura e cultura, che i loro successori hanno contribuito a sacralizzare, se non altro per la distinzione canonica tra l'anima e il corpo, l'interiorità e l'esteriorità. Resta nondimeno da risolvere il problema della presa in carico, morale, sociale e politica, delle interazioni costitutive tra gli esseri umani e un ambiente di cui essi sono parte integrante. Noi siamo costitutivi di un ecosistema umano-terrestre tanto fragile quanto complesso. Lo si è detto: la sopravvivenza degli uomini dipende da questo ambiente, e in maniera

reciproca, la sopravvivenza di questo ambiente dipende ormai dagli esseri umani nelle loro comunità.

D'altronde, non bisogna illudersi: le idee di plasticità, di permeabilità, di flessibilità che sembrano fondare l'epistemologia delle scienze della vita sono figlie del paradigma neoliberale... Ciò non toglie che questi concetti ci forniscano attualmente i termini nei quali pensare *hic et nunc* le azioni reciproche e complesse tra, da una parte, gli individui e le comunità che contribuiscono alla loro costruzione sociale, e, dall'altra parte, gli ambienti animali, geografici e climatici. Uomini e donne li modellano e modificano a misura delle loro forme di vita, a misura dei loro modi di vita, a misura delle loro pratiche tecniche, sociali e culturali.

Inscrivendosi in una cultura della differenza, i saperi greci permettono di evitare i malintesi alimentati dalla reificazione della natura. Nella rivisitazione critica alla quale non mancano di invitarci, i sapienti della Grecia classica ci chiamano a ripensare tanto la concezione antropologica che ha consacrato l'opposizione "natura vs. cultura" quanto il paradigma neoliberale che implicitamente l'adotta per legittimare la propria azione predatoria, distruttrice del nostro *habitat*, umano e ambientale. In questa prospettiva, gli economisti (neo-)liberali, nostri contemporanei, insistono per attribuire alla natura, cosificata, un "valore economico intrinseco"⁴³. Che si tenti di commercializzare l'ambiente delle comunità umane reificandolo come una natura sottomessa (con il pretesto del valore d'uso) al solo valore di scambio, o che, al contrario, si pretenda di attribuire a questo ambiente dei diritti dandogli una identità antropomorfa come Natura (se non come Terra-Madre), e che ancora lo si racchiuda in un "sistema-Terra", sono sempre le interazioni complesse tra gli uomini organizzati in comunità e i loro differenti contesti materiali e sociali ad essere ignorati, laddove un ecosocialismo altermondialista e critico deve al contrario integrarli e dominarli.

Si potrà dunque concludere in greco, con il sapiente fisiologo Democrito: "*La natura (phúsis) e l'educazione (didakhé) sono com-*

parabili. In effetti, l'educazione conforma il ritmo (*metarusmoî*) dell'uomo e così facendo essa crea la natura (*phusiopoiêî*)²⁴⁴. Oppure sarebbe meglio dire: nella collaborazione dinamica di ciò che denominiamo l'innato e l'acquisito, la fabbricazione antropopoietica ed ecopoietica dell'uomo, in interazione con la *phúsis* – una *phúsis*, va aggiunto, che include egualmente l'*habitat* vitale? In senso greco, la natura è la cultura.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. CALAME C., *Avenir de la planète & urgence climatique. Au-delà de l'opposition nature/culture*. Fécamp, Lignes, 2015, pp. 19-42, 107-110 nella traduzione di GIORGIANNI F., e pp. 99-104 nella traduzione di COZZO A.
2. Omero, *Iliade* 6, 146-149. Vedi l'analisi semantica del termine *phúsis* proposta da BENVENISTE E., *Noms d'agent et noms d'action en indoeuropéen*. Paris, A. Maisonneuve, 1975, pp. 78-85, con le necessarie precisazioni dovute a BUCCHERI A., *Costruire l'umano in termini vegetali: phúo e phúsis nella tragedia greca*. I Quaderni del Ramo d'Oro online 2012; 5: 137-163, pp. 141-147. MACÉ A., *La naissance de la nature en Grèce ancienne*. In: HABER S., MACÉ A. (edd.), *Anciens et Modernes pardelà nature et société*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, pp. 47-84, pp. 54-62, ne dà bene il fondamento inscritto nella nascita vegetale.
3. Cfr. LLOYD G. E. R., *Methods and Problems in Greek Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 91-107.
4. Fr. 31 B 8 Diels-Kranz. Sulla questione controversa dei poemi di Empedocle e delle loro rispettive intitolazioni, vedi TRÉPANIÉ S., *Empedocles. An Interpretation*. New York-London, Routledge, 2004, pp. 1-30.
5. Fr. 31 B 17, 1-3 e 7-8.
6. Ippocrate, *Malattia sacra* 1, 1.
7. Omero, *Iliade* 5, 440-442.
8. Per esempio *Iliade* 22, 8-9 e *Odissea* 1, 31-32.
9. *Odissea* 10, 1-12 e 10, 226-228.
10. *Odissea* 10, 118-120.
11. Omero, *Odissea* 9, 105-135 e 187-192. Per maggiori dettagli sulla figura dei Ciclopi odissiaci, vedi gli studi di PUCCI P., *The Songs of the Sirens. Essays*

- on Homer. Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 113-132, e CALAME C., *Les figures grecques du gigantesque*. Communications 1985; 42: 147-171, poi ripreso in ID., *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*. Grenoble, Jérôme Million, 2008, pp. 109-132.
12. *Odissea* 9, 82-97 e 10, 100-117.
 13. La definizione della civilizzazione umana per mezzo della produzione agricola e del sacrificio cruento, cui si richiama implicitamente Ulisse nel corso delle sue peripezie, è l'oggetto dello studio divenuto classico di VIDAL-NAQUET P., *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*. Annales E. S. C. 1970; 25: 1278-1297, ripreso in ID. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris², Le Découverte, 1983, pp. 39-68 (trad. it. Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2006, pp. 31-55). Per la civiltà "del grano macinato" in rapporto con l'istituzione del sacrificio, vedi le belle pagine di VERNANT J. P., *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*. In: DETIENNE M., VERNANT J. P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, Gallimard, 1979, pp. 37-132 (trad. it. Torino, Boringhieri, 1982, 27-89).
 14. Democrito fr. 68 B 126 Diels-Kranz.
 15. Platone, *Protagora* 337 c-d.
 16. Pindaro fr. 169a Maehler.
 17. Erodoto 3, 38, 4.
 18. Ippocrate, *Antica medicina* 20, 1-3.
 19. Ippocrate, *Arie, acque, luoghi* 12-13.
 20. Ippocrate, *Arie, acque, luoghi* 14, 1-5.
 21. Con la Ionia, Atene o Delo come punto di riferimento fondamentale, questa immagine ellenocentrica del mondo abitato è molto diffusa dal V secolo in poi, caratterizzando in particolare la geografia della *Ricerca* di Erodoto: cfr. CALAME C., *Nature humaine et environnement: le racisme bien tempéré d'Hippocrate*. In: GAUTIER E. (ed.), *Sciences et racisme*. Lausanne, Payot, 1986, 77-99, ripreso in CALAME C., *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*. Paris, Les Belles Lettres, 2005, pp. 237-273, pp. 267-273.
 22. Antifonte fr. 44 Pendrick, con il commento offerto da THOMAS R., *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 102-134, sulla dialettica tra *nómos* e *phúsis* nell'antropologia dell'epoca classica.
 23. Ci si potrà ancora riferire alle numerose attestazioni di queste concezioni "pre-socratiche" dell'essenza dell'uomo citate e ben commentate da VEGETTI M., *Il*

- coltello e lo stilo*. Milano, Mondadori, 1987², pp. 95-116; vedi anche, in maniera comparativa, LLOYD G. E. R., *Being, Humanity and Understanding. Studies in Ancient and Modern Societies*. Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 8-30.
24. Anassagora fr. 59 A 102 Diels-Kranz, citato da Aristotele, *Parti degli animali* 10, 687a 6-23. Sulle rappresentazioni della mano dell'uomo da Aristotele a Galeno, si potrà leggere lo studio di LONGO O., *La mano dell'uomo da Aristotele a Galeno*. Quaderni Urbinati di Cultura Classica 2000; 95: 7-29.
 25. Alcmeone fr. 24 A 5 e B1a Diels-Kranz, nei frammenti citati da Teofrasto, *Dei sensi* 25-26. LONGO O., *L'antropologia*. In: CAMBIANO G., CANFORA L., LANZA D. (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica II. La ricezione e l'attualizzazione del testo*. Roma, Salerno editore, 1995, pp. 737-762, ha passato in rassegna queste definizioni dell'uomo da differenti forme di intelligenza pratica che non corrispondono necessariamente all'intelligenza artigianale che è la *mêtis*!
 26. Eraclito fr. 22 B 113 e 116 Diels-Kranz.
 27. Eraclito fr. 22 B 112 Diels-Kranz. KAHN CH. H., *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 14-23 e 116-123 mostra bene che Eraclito fonda in definitiva legge e ordine politico sul *lógos*, inteso come discorso, così come sul *noûs*, compreso quale intelletto. Per l'idea del genere umano presso i sofisti, e poi in Platone, vedi BALDRY H. C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965, pp. 35-45 e 72-87.
 28. Ippocrate, *Prognostico* 25, 3; cfr. 1, 1.
 29. Quanto alla rappresentazione atenocentrica del mondo abitato che orienta in particolare lo scritto ippocratico *Arie, acque, luoghi*, cfr. *supra* nota 21.
 30. Eschilo, *Prometeo incatenato* 248-256 e 436-506. Per i dettagli, vedi CALAME C., *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*. Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 36-48 (trad. it. Palermo, Sellerio, 2016, pp. 32-40).
 31. Cfr. DETIENNE M., VERNANT J. P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Flammarion, Paris, 1974, pp. 176-200 (trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1978, pp. 139-159).
 32. Vedi i riferimenti raccolti in CALAME C., *Fabrications grecques de l'humain: identités de l'homme civilisé et cultures des autres*. Quaderni del Ramo d'Oro on-line 2008; 1: 33-53, 44-46.
 33. Platone, *Protagora* 320c-323a; su questo uso platonico del "mito" di Prometeo, vedi MORGAN K. A., *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 132-154, e

- CALAME C., *The Pragmatics of "Myth" in Plato's Dialogues: The Story of Prometheus in the Protagoras*. In: COLLOBERT C., DESTREE P., GONZALEZ F. J. (edd.), *Plato and Myth. Studies in the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 127-143.
34. Cfr. SAÏD S., *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*. Paris, Klincksieck, 1975, pp. 131-187, e CERRI G., *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*. Roma, Ateneo, 1975, pp. 45-53.
 35. Aristotele, *Politica* 9, 1456b 40-1458a 19.
 36. *Ibid.*, 1456b 28-30.
 37. *Ibid.*, 1258a 1-3.
 38. MARX K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg, Otto Meissner, 1867, pp. 5-17, (trad. it. Torino, Einaudi, 5 voll., 1975²).
 39. MARX K., note 38, I sezione 7, cap. 24 e I sezione 4, cap. 15, per le citazioni, in testi raccolti e intelligentemente commentati da CORCUFF Ph., *Marx XXI^e siècle. Textes commentés*. Paris, Textuel, 2012, pp. 99-120; cfr. anche LÖWY M., *Ecosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologiste capitaliste*. Paris, Mille et une nuits, 2011, pp. 79-101.
 40. MARX K., note 38, pp. 5-17.
 41. Secondo gli argomenti formulati da LAVIGNOTTE S., *La Décroissance est-elle souhaitable?* Paris, Textuel, 2009, pp. 107-121, a conclusione del suo interrogativo circa l'opportunità della decrescita.
 42. Preciso in questa sede una delle proposte di rottura altermondialista avanzate da MASSIAH G., *Une stratégie altermondialiste*. Paris, La Découverte, 2011, pp. 277-288. Della politica ecologista fa una breve storia FLIPO F., *Pour une philosophie politique écologiste*. Paris, Textuel, 2014, pp. 85-94; i fondamenti di una tale politica dovrebbero essere certamente antropologici piuttosto che confusamente filosofici.
 43. Si vedrà la critica serrata che HARRIBEY J. M., *La richesse, la valeur et l'ineestimable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*. Paris, Les Liens qui Libèrent, 2013, pp. 158-205, indirizza, a proposito dei tentativi di stimare il valore della natura, ad un concetto che egli qualifica come "ossimoro perfetto" (vedi anche pp. 206-211 sulla natura come soggetto di diritti!).
 44. Democrito, fr. 68 B 33 Diels-Kranz; cfr. fr. 278.

Correspondence should be addressed to:

claude.calame@unil.ch