



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO

STUDI UMANISTICI

Eros e pathos del nascosto

A cura di
Michele Abbate, Gian Paolo Cammarota,
Claudia Lo Casto, Gabriele Pulli

Collana Scientifica dell'Università di Salerno

Studi umanistici

Eros e pathos del nascosto

A cura di

Michele Abbate, Gian Paolo Cammarota, Claudia Lo Casto, Gabriele Pulli

Ledizioni

© 2026 Ledizioni LediPublishing
Via Boselli, 10 – 20136 Milano – Italy
www.ledizioni.it
info@ledizioni.it

Eros e pathos del nascosto
A cura di Michele Abbate, Gian Paolo Cammarota, Claudia Lo Casto, Gabriele Pulli

Prima edizione: Gennaio 2026

ISBN cartaceo: 9791256005949
ISBN eBook: 9791256005956
ISBN PDF Open Access: 9791256005970

Copertina e progetto grafico: ufficio grafico Ledizioni

Informazioni sul catalogo e sulle ristampe: www.ledizioni.it

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Ledizioni.

Indice

| | |
|--|----|
| Introduzione <i>Michele Abbate, Gian Paolo Cammarota, Claudia Lo Casto, Gabriele Pulli</i> | 9 |
| La via della spontaneità naturale <i>Francesco Tomatis</i> | 13 |
| La Musa ama ricordare (e far dimenticare). Aletheia e memoria <i>Marco Vasile</i> | 17 |
| In-tendere l'arco | |
| La natura del nome ama nascondersi <i>Carmen Cillo</i> | 27 |
| Tra <i>physis</i> e <i>logos</i>: forme non convenzionali di <i>ethos</i> democratico nell'<i>Encomio di Elena</i> di Gorgia <i>Mauro Serra</i> | 35 |
| Nascondersi per apparire: Heidegger e il pensiero platonico <i>Claudia Lo Casto</i> | 45 |
| L'inconscio dell'<i>élenchos</i> <i>Gabriele Pulli</i> | 51 |
| Il significato metafisico e teologico del “nascosto” nella tarda riflessione neoplatonica: Proclo e Damascio <i>Michele Abbate</i> | 59 |
| La filosofia (alto)medievale ama nascondersi <i>Renato de Filippis</i> | 67 |
| <i>Lux veritatis in cognoscendi rebus:</i> la metafora della luce dialettica in Pierre de la Ramée come strumento di disvelamento della natura delle cose <i>Michela Salsano</i> | 75 |
| Inter-agire: la dimensione ‘naturale’ del sistema mente-cervello <i>Anna Gorrese</i> | 81 |

| | |
|---|-----|
| Ciò che svela cela. Dialettica della chiarezza e dell'oscurità | 87 |
| <i>Nazareno Pastorino</i> | |
| Perché <i>Edmond de Belamy</i> oggi? | |
| Una riflessione sul senso della rappresentazione nell'era dell'intelligenza artificiale | 95 |
| <i>Marianna Mainenti</i> | |
| Gli autori | 103 |
| Bibliografia | 107 |

Introduzione

Michele Abbate, Gian Paolo Cammarota, Claudia Lo Casto, Gabriele Pulli

Questo libro nasce dal desiderio di alcuni docenti dell'Area didattica di Filosofia dell'Università di Salerno di confrontarsi – in un tentativo di dialogo filosofico – su un tema connaturato all'idea stessa di filosofia: la domanda su cosa si nasconde e perché. Punto di riferimento privilegiato per questa riflessione è dunque apparso il frammento di Eraclito «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» (n. 123 nella classificazione canonica di Hermann Diels e Walther Kranz [B123DK] e n. 35 nella recente classificazione curata da André Laks e Glenn W. Most [D35LM]), reso da Giorgio Colli con «La natura ama nascondersi» (1948)¹.

Ciò che si nasconde è tale perché comporta un eccesso di dolore o una gioia anch'essa incontenibile? Si nasconde per un'assenza o per un eccesso di luce, anch'esso accecante come il buio? Cosa può e deve essere disvelato e cosa deve restare nascosto, dato che *ama* nascondersi? E se c'è un nascosto che deve restare tale, o non può fare altrimenti, qual è il miglior modo di rapportarsi a esso?

Queste e analoghe domande costituiscono l'orizzonte all'interno del quale gli scritti del libro si dispongono, ciascuno in un proprio, specifico modo. A quelli degli autori già affermati si affiancano quelli di giovani studiosi che però hanno già dato prova delle proprie attitudini, nel contesto di un'autentica vocazione al pensiero filosofico.

Nello scritto di apertura, *La via della spontaneità naturale*, Francesco Tomatis mostra l'essenzialità del paradigma della spontaneità naturale nel pensiero taoista classico. La spontaneità naturale è uno stile, un metodo della via suprema, la fonte limpida della genuinità morale. Essa si esprime in un distaccarsi dall'agire, per non osare «prevaricare gli altri esseri con la parola e con l'azione», che – proprio per questo – è tuttavia un operare, un agire superiore «che, sospendendo inutili azioni meschine e strumentali» abbraccia umilmente «in sé la spontaneità naturale» facendone «infinita eco, feconda cura». Si determina così un distacco anche dallo stesso distacco, che coglie «nel punto di indifferenza fra azione e non-azione la più illuminata e purissima potenzialità attiva».

Segue lo scritto di Marco Vasile, *La Musa ama ricordare (e far dimenticare). Alettheia e memoria*, che mostra come, una volta smarcata linguisticamente dalla s-velatezza di Heidegger, ἀ-λήθεια significhi la memoria come negazione della λήθη. Sicché ciò che è da-ricordare è il κλέος, memorizzato dalle Muse invocate dai poeti: la gloria delle azioni di eroi e dèi. La sua rammemorazione poetica concede piacere e oblitera il negativo, per l'uditore che non sia negativamente coinvolto nelle vicende narrate. Anche Dike, la giustizia inflessibile, trae benefici dall'oblio concesso ai mortali dalle Muse. Ciò configura il prototipo di un positivo che, estraneo all'ambizione di integrare tutti nell'uditore universale, interroga dall'inizio il pensiero occidentale sul valore di una memoria non giuridificabile.

Nello scritto *In-tendere l'arco. La natura del nome ama nascondersi*, Carmen Cillo s'impegna in una riflessione sull'onomatologia eraclitea, intesa come indagine sulla natura (φύσις) del nome. La

1 O anche «Nascimento ama nascondersi» (1980, p. 91).

sua analisi si sviluppa a partire dal frammento B123DK, esplorando la sua ricezione attraverso la lettura di Filone d'Alessandria. Il saggio indaga, quindi, il complesso rapporto tra divenire, essenza e parola, evidenziando come anche un nome, pur nella sua apparente fissità, tradisca una realtà sempre in divenire. La trattazione prosegue esaminando la funzione semantica e ontologica del frammento B48DK (D53LM), nel quale l'*ōvoūa* dell'arco (*βιός*, che richiama per assonanza il termine *βίος*, "vita") è contrapposto all'*έργον* della sua funzione, la quale implica la morte (*θάνατος*).

Mauro Serra, *Tra physis e logos*, osserva come sebbene il nome di Gorgia non venga abitualmente menzionato tra quelli degli intellettuali (sofisti, medici, poeti, filosofi) che, a partire dalla seconda metà del V secolo a.C., contribuirono in maniera significativa al dibattito sviluppatosi intorno alla problematica relazione tra *nomos* e *physis*, una tale cornice concettuale permette di collocare in una diversa, e più comprensibile, prospettiva la tesi centrale che, in maniera provocatoria, viene avanzata nell'*Encomio di Elena* relativamente alla violenza del *logos*. Partendo da alcune significative occorrenze del sostantivo *physis* e del verbo *phyō* che compaiono nell'*Encomio* (Hel. 6, 15), lo scritto mostra come, all'interno di questo testo, l'autore individui forme di comportamento, in particolare nell'esercizio della parola, che pur inscrivendosi in un orizzonte democratico lo fanno in una maniera definibile 'non convenzionale'. Pur utilizzando lo stesso immaginario che si trova rispecchiato in testi fondativi della democrazia come l'*Epitafio* di Pericle e rinviando a quell'insieme di valori che legittimano la definizione di 'democrazia maschilista' recentemente adoperata da Giulia Sissa, il sofista siciliano ne svela, tuttavia, il lato più inquietante (e abitualmente rimosso). In questo modo, prefigura tratti significativi di quel realismo politico che troverà più compiuta espressione in Tucidide.

Il contributo di Claudia Lo Casto, *Nascondersi per apparire: Heidegger e il pensiero platonico*, esamina il confronto critico tra Martin Heidegger e Platone, concentrandosi sul concetto di *ἀλήθεια* e sul modo in cui il filosofo tedesco rielabora il tema del disvelamento dell'essere in chiave fenomenologica. A partire dal corso del 1924-25 sul *Sofista*, Heidegger individua nel pensiero platonico un movimento ambivalente: da un lato, l'intuizione dell'essere come *δύναμις* e relazione (*κοινωνία*); dall'altro, l'inizio di una tradizione metafisica che riduce la verità a corrispondenza e l'essere a mera presenza. Attraverso il pensiero aristotelico e il recupero del pensiero presocratico – in particolare del concetto di *φύσις* come "venire alla presenza" – Heidegger tenta di recuperare la dimensione originaria della verità, colta nel processo dinamico di disvelamento che implica strutturalmente il nascondimento. L'interpretazione del frammento eracliteo «φύσις κρύπτεσθαι φύλεψ» diventa, in tal modo, centrale per giustificare una concezione ontologica della verità, in opposizione alla lettura logico-proposizionale dominante nella tradizione occidentale.

Lo scritto di Gabriele Pulli *L'inconscio dell'ēlenchos* individua qualcosa di nascosto nel modo in cui la nostra tradizione filosofica concepisce l'atto stesso del pensare. Aristotele affida alla figura dell'*ēlenchos* l'esibizione dell'innegabilità di quella regola fondamentale del pensiero che è il principio di non contraddizione; lo scritto mostra come in tale figura si nasconde qualcosa di inconscio e propone di ripensare il pensiero alla luce del suo disvelamento.

Michele Abbate (*Il significato metafisico e teologico del "nascosto" nella tarda riflessione neoplatonica: Proclo e Damascio*) prende in esame il concetto di "nascosto" in uno specifico contesto storico-filosofico. Nella prospettiva tardo-neoplatonica, esso viene a indicare una particolare dimensione della trascendenza, ossia quella che risulta anteriore a qualunque determinazione ontologica. In tale prospettiva – insieme filosofica e teologica – l'ulteriorità che precede la differenza comporta in sé la dimensione del nascondimento, in quanto non può essere determinata né, quindi,

identificata sulla base della differenza, ma va concepita come pura e assoluta identità irrelata, che si sottrae a ogni tentativo di definizione concettuale.

Renato de Filippis, in *La filosofia (alto)medievale ama nascondersi*, prova a indagare le motivazioni per cui, nella percezione comune del ‘grande pubblico’ e degli stessi specialisti di storia della speculazione dell’Età di Mezzo, si ritenga comunemente che non esista una filosofia altomedievale; in questa lettura, circa cinque secoli della storia intellettuale dell’Occidente, dal VI all’XI, non avrebbero praticamente prodotto alcun ‘contenuto filosofico’. La proposta interpretativa è che questa filosofia sia rimasta in qualche modo nascosta, e che (in massima parte) non si espri- ma attraverso costruzioni originali del pensiero, pure presenti in questa fase (basti pensare a Giovanni Scoto detto ‘Eriugena’), ma per mezzo di una tecnica argomentativa, quella delle sette ‘arti liberali’, messa di volta in volta a disposizione delle differenti tesi (soprattutto teologiche, ma anche etiche, politiche e via dicendo) che si intende dimostrare.

Michela Salsano (*Lux veritatis in cognoscendi rebus. La metafora della luce dialettica in Pierre de la Ramée come strumento di disvelamento della natura delle cose*) muove dall’orizzonte aperto dal frammento di Eraclito, comprendendo al suo interno una breve ma puntuale riflessione filosofica, tra il concetto di *dialectica naturalis* dell’umanista Pierre de la Ramée – che si avvicinerebbe molto a quello di un processo che fa nascere e che produce conoscenza delle cose – e la nozione eraclitea di *physis* che, secondo la lettura di Marcel Conche, indicherebbe quel processo essenzializzante, la cui dinamica resta nascosta, ma che si manifesta solo negli effetti, visibili all’atto conoscitivo.

Lo scritto di Anna Gorrese *Inter-agire: la dimensione ‘naturale’ del sistema mente-cervello* si sviluppa a partire da un esame dei concetti di azione e di relazione, espressione entrambi della dimensione attiva del sistema mente-cervello, mostrando l’intrinseca commistione della dimensione psicobiologica e della dimensione socioculturale che ci rende persone. Natura e cultura hanno entrambe un ruolo determinante nell’influenzare il comportamento, e l’attenzione delle scienze cognitive si è spostata sull’analisi di come questi due fattori interagiscono, piuttosto che cercare di identificare – come è stato fatto fino a non molto tempo fa – il contributo assoluto dell’uno o dell’altro presi singolarmente. Lo scritto mostra come natura e cultura costituiscano un sistema dinamico di relazioni e interazioni, nel quale il mondo è costruito intersoggettivamente. Dall’altro lato, fa rilevare che le menti non sono *disembodied*, nel senso che i processi mentali sono in prima istanza sistemi di controllo di un corpo che si muove, agisce e, muovendosi, retroagisce sul cervello e sulla mente. Sicché occorre imparare a riconoscerne la natura più vera, profonda, condivisa.

Nazareno Pastorino, in *Ciò che svela cela. Dialettica della chiarezza e dell’oscurità*, mostra come la tensione tra chiarezza e oscurità sia centrale nel pensiero filosofico e nell’esperienza umana. Se Friedrich Nietzsche evidenzia la precarietà del sapere umano e la natura ermeneutica della conoscenza, Martin Heidegger intende la verità come un disvelamento che lascia sempre qualcosa di nascosto e Maria Zambrano si spinge sino a considerare l’eccesso di chiarezza una violenza che allontana dalla verità. Pastorino esplora la dialettica tra rivelazione e velamento, mostrando come questa, lungi dall’essere una semplice opposizione, si rivela come il motore stesso del pensiero e dell’esperienza.

Marianna Mainenti, infine, nello scritto *Perché Edmond de Belamy oggi? Una riflessione sul senso della rappresentazione nell’era dell’intelligenza artificiale* riflette sul significato dell’arte generativa a partire dal caso emblematico del *Ritratto di Edmond de Belamy*, opera battuta all’asta da Christie’s nel 2018 per 432.000 dollari. Al centro dell’indagine, l’interrogativo sul perché una simile forma espressiva sia possibile proprio oggi; quest’arte senza fondamento, che pure sembra interpellarsi, viene letta come sintomo di una condizione epocale: la ritrazione dell’uomo, non solo nell’opera d’arte ma nell’intero immaginario contemporaneo.

La via della spontaneità naturale

Francesco Tomatis

Nel pensiero taoista classico un sintagma ricorrente guida la riflessione sulla naturalità come archetipo dell'esistenza umana, della vita creaturale in genere e della stessa suprema grande via meta-fisica o *Tao*⁴ 道. *Tzū*⁴ *Jan*² 自然 indica la spontaneità naturale, la talità originaria, la mera esistenza spontanea, ciò che è tale di per sé, l'esser così per natura, la natura stessa. L'espressione si compone dell'ideogramma *Tzū*⁴ 自, immagine di un naso, cioè della prima parte del feto umano a sviluppare il corpicio individuale e infine, sotto il cielo, inconfondibile caratterizzazione della persona, a significare origine, sé, spontaneo, naturalmente, e dell'ideogramma *Jan*² 然, carne che arrostisce sopra un fuoco, intesa successivamente come l'essere tale, così, conforme al movimento naturale.

Nel *Tao*⁴ *Te*² *Ching*¹ 道德經 (*Libro della via e della virtù*, IV sec. A. C.; cfr. capp. 17, 23, 25, 51, 64), classico fatto risalire al mitico Lao³ Tzu³ 老子 (VI sec. A. C.), il paradigma della spontaneità naturale caratterizza ogni realtà: sia quella per eccellenza della via (*Tao*⁴ 道), sia delle diecimila creature (*Wan*⁴ *Wu*⁴ 萬物), l'infinito naturale, sia dell'uomo autentico o santo (*Sheng*⁴ *Jen*² 聖人), che volge se stesso ad assimilarsi alla via suprema.

In un crescendo meta-fisico, che indica nella terra la regola dell'uomo, nel cielo la regola della terra e nella via la regola del cielo, ancora ulteriormente la regola prima o norma suprema o quantomeno il metodo della via stessa è proprio la spontaneità naturale: «regola della via è la naturale spontaneità», «*Tao*⁴ *Fa*³ *Tzū*⁴ *Jan*² 道法自然» (*Tao*⁴ *Te*² *Ching*¹ 道德經, cap. 25). Non si tratta certo di una norma decretabile, né di una regola razionalmente definibile, bensì di uno stile, un modo, un metodo della via suprema e incarnata stessa, *via major*, profondamente meta-fisica, che essendo spontaneamente tale, in sublime naturalezza perfeziona lo stesso pur perfettamente compiuto e indifferente e onnipotenziale caos originario. «C'è un qualcosa che completa nel caos», «*Yu*³ *Wu*⁴ *Hun*⁴ *Cheng*² 有物混成»: il suo carattere è *Tao*⁴ 道, via, il solo attributo con cui denominarlo è *Ta*⁴ 大, grande.

Madre di tutto quanto vive sotto il cielo, la via è onnipotenzialità pura, in perenne cammino eppure immota, indifferente e per questo capace di aver cura d'ogni cosa, silente e remota, tuttavia prossima e ispirazione a ciascuna voce e nota. Tutto sovrasta e serba, a essa tutti gli esseri fanno ritorno avendone inesauribile origine.

Eppure alla stessa sola grande via – in Lao³ Tzu³ 老子 – è premessa immemorabilmente la spontaneità naturale, sua unica regola e suo semplicissimo stile di cammino. Ne è, a un tempo, l'apofatica definizione di imprevedibile talità, che c'è perché c'è, senza donde e perché, per natura, nell'inizio, semplicissima perfezione inesauribile dello stesso caos arcaico e primordiale, nonché la positivissima espressione ritornante d'un'originaria naturalità sempre ancora al futuro sbocciante nella sua essenza più profonda e soggettiva, unicissima e molteplice, *natura*, via e vita e verità di tutte le cose che solo al futuro escatologico partecipano presentemente della propria iniziale singolare sostanzialità. Purissima cheitò immemorabile e indubbiamente, salva per sempre nella sua arcaica oscurità, di cui stupire, e inesauribile meraviglia dell'infinito naturale, in cui pullula la via meta-fisica nella sua realissima onnicompossibilità, attuale senza

azione e spontanea sino alle sublimi creaturali spiritualizzazioni: l'originaria spontaneità offre questi due magnifici versanti alla *via major* che orienta ogni nostro saper-fare volto a farsi simile, culmine conoscitivo ed esistenziale, alla sua apofatica e ubertosa naturalità.

Anche il filosofo Chuang¹ Tzu³ 莊子 (IV sec. A. C.) riprende il vocabolo taoista *Tz'u Jan*² 自然 (*Chuang*¹ *Tz'u*³ 莊子, IV sec. A. C.; cfr. capp. 5, 7, 14, 16, 17, 21, 31), in particolare in merito alla talità spontanea della moltitudine infinita degli esseri naturali o allo stile superiore dell'uomo saggio e vero. Tuttavia, benché non direttamente, la spontanea naturalità è comunque detta essere dono celeste offerto a ogni creatura (*Chuang*¹ *Tz'u*³ 莊子, cap. 31):

禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。

*L*³ *Che*³, *Shih*⁴ *Su*² *Chih*¹ *So*³ *Wei*² *Yeh*³; *Chen*¹ *Che*³, *So*³ *I* *Shou*⁴ *Yü*² *T'ien*¹ *Yeh*³, *Tz'u*⁴ *Jan*² *Pu*⁴ *K'o*³ *I*⁴ *Yeh*³. *Ku*⁴ *Sheng*⁴ *Jen*² *Fa*³ *T'ien*¹ *Kuei*⁴ *Chen*¹, *Pu*⁴ *Chi*¹ *Yü*² *Su*². *Yi*² *Che*³ *Fan*³ *Tz'u*³, *Pu*⁴ *Neng*² *Fa*³ *T'ien*¹ *Erl*² *Hsu*⁴ *Yü*² *Jen*², *Pu*⁴ *Chih*¹ *Kuei*⁴ *Chen*¹, *Lu*⁴ *Lu*⁴ *Erl*² *Shou*⁴ *Pien*⁴ *Yü*² *Su*², *Ku*⁴ *Pu*⁴ *Tsu*².

I riti (*L*) sono tutti gli atti dei cosiddetti costumi secolari. L'autenticità (*Chen*) è tutto quanto riceviamo dal cielo (*Shou Yü T'ien*); la spontaneità naturale (*Tz'u Jan*) non può quindi venir mutata. Pertanto l'uomo santo (*Sheng Jen*) ha per regola il cielo e apprezza l'autenticità, non si arresta ai costumi. Al suo opposto, lo stolto è incapace di regalarsi al cielo e si preoccupa dell'umano; non comprendendo il valore dell'autenticità, la banalizza e cambia quanto ha ricevuto [dal cielo] con i costumi. Perciò non è mai soddisfatto.

Non si tratta di differenziare natura e cultura, costumi naturali e virtù dei saggi; piuttosto occorre individuare nella spontaneità naturale la fonte limpida e sorgiva della genuinità o autenticità morale (*Chen*¹ 真), quella caratterizzante gli uomini veri (*Chen*¹ *Jen*² 真人), le persone genuine, autentiche, schiette, veritieri, distinguendola nettamente da riti, consuetudini e convenzioni morali invero innaturali, proprie della superficialità degli stolti, incapaci di profondità e quindi di divina naturalità assunta nell'umana spiritualità.

La naturale spontaneità arcaica e archetipica va di pari passo con il contegno dell'operare senza agire e il ritegno del vivere senza applicare strumentalmente e tecnocraticamente le proprie pur profonde conoscenze, al solo fine di non aver fini, ma vivere nel mezzo di un'armoniosa comunione cosmoeandrica, in equilibrio vertiginoso e calmo nel centro indifferente dell'originario caos (*Chuang*¹ *Tz'u*³ 莊子, cap. 16):

古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。

*Ku*³ *Chih*¹ *Jen*² *Tsa*⁴ *Hun*⁴ *Mang*² *Chih*¹ *Chung*¹, *Yi*² *I* *Shih*⁴ *Erl*² *Te*² *Tan*⁴ *Mo*⁴ *Yen*¹. *Tang*¹ *Shih*⁴ *Shih*² *Yeh*³, *Yin*¹ *Yang*² *He*² *Ching*⁴, *Kuei*⁴ *Shen*² *Pu*⁴ *Jao*³, *Szu*⁴ *Shih*² *Te*² *Chieh*², *Wan*⁴ *Wu*⁴ *Pu*⁴ *Shang*¹, *Ch'iu*² *Sheng*¹ *Pu*⁴ *Yao*¹, *Jen*² *Sui*¹ *Yu*³ *Chih*¹, *Wu*² *So*³ *Yung*⁴ *Chih*¹, *Tz'u*³ *Chih*¹ *Wei*⁴ *Chih*⁴ *I*. *Tang*¹ *Shih*⁴ *Shih*² *Yeh*³, *Mo*⁴ *Chih*¹ *Wei*² *Erl*² *Ch'ang*² *Tz'u*⁴ *Jan*².

Gli uomini dell'antichità si trovavano nel centro del confuso caos-originario (*Hun Mang*). Congiungendosi in un'unica generazione (*I Shih*), raggiungevano allora una sobria-calma (*Tan*) e una tranquilla-indifferenza (*Mo*). Durante quell'epoca pertanto lo *Yin* e lo *Yang* erano in armonia e in quiete, démoni e spiriti non erano importuni, le quattro stagioni giungevano al giusto tempo, le diecimila creature non si ammalavano, l'insieme dei viventi non moriva prematuramente, benché gli uomini fossero in possesso di conoscenze non giungevano a impiegarle. Questa è ciò che si

chiama somma unità (*Chih I*). Durante quell'epoca pertanto non si aveva l'agire (*Wei*), ma come costante la spontanea naturalità (*Tzu Jan*).

V'è dunque una stretta correlazione taoista fra spontaneità naturale e agire senza azione, peraltro attestata già in Lao³ Tzu³ 老子. Sono i due versanti inidentificabili e indisgiungibili, di *negatio negationis* e spontaneo accoglimento d'ogni naturale talità, della stessa inesauribile grande via meta-fisica, presente in ciascun essere a renderlo autentico di per sé poiché originato dalla sua in-differente, in cammino, ulteriore e libera trascendenza.

Nel *Tao⁴ Te² Ching¹* 道德經 (cap. 64), è proprio attraverso lo stile di vita dell'operare non agendo, non osando prevaricare gli altri esseri nella parola e nell'azione, che si riesce ad assecondare felicemente la naturale spontaneità dell'infinità creaturale. L'uomo santo (*Sheng⁴ Jen²* 聖人):

以輔萬物之自然，
而不敢為。

*P Fu³ Wan⁴ Wu⁴ Chih¹ Tzu¹ Jan²,
Erb² Pi⁴ Kan³ Wei².*

per assecondare la naturale spontaneità delle diecimila creature,
non osa agire.

Ciò non significa astenersi del tutto dall'azione, dal conoscere, dalla parola, dalla vita stessa, in un ascetismo infine nihilista. Trattasi invece di un agire superiore, di un'opera umana che, sospendendo inutili azioni meschine e strumentali, umilmente abbracci in sé la spontaneità naturale e se ne faccia infinita eco, feconda cura, armoniosa compartecipazione molteplice e infinita. Il non agire sta oltre il mero agire e da esso soltanto può scaturire un agire autentico, in sintonia con la grande opera e l'infinito cammino della via inesauribile presente eppure anche sempre trascendente in ciascuna singolare creatura sotto il cielo. Sentenza Chuang¹ Tzu³ 莊子 (cap. 23):

出為無為，則為出於無為矣。
Ch'u¹ Wei² Wu² Wei², Ts'e² Wei² Ch'u¹ Yu² Wu² Wei² P.

Oltrepassando l'agire nel non agire, allora l'agire sorgerà dal non agire.

Una riprova del distacco taoista non solo dall'azione, ma anche dalla non-azione stessa, distaccandosi dal distacco stesso, quindi aprendosi centrati nell'indifferenza originaria a ogni effettiva positività, donata e accolta in spontanea naturalità, è evincibile da un ulteriore passo, in cui persino il distacco dalla tecnica meccanica è criticato quale unilaterale posizione, ancora troppo agente nella stessa non-azione.

In merito a un discorso fra un anziano giardiniere e Tzu³ Kung⁴ 子貢, discepolo di Confucio, questi, come delineato nel *Chuang¹ Tzu³* 莊子 (cap. 12), sostenne il distacco anche dal distacco stesso, indicando quindi nel punto di indifferenza fra azione e non-azione la più illuminata e purissima potenzialità attiva.

A spiegazione e interpretazione del proprio mestiere, il vecchio giardiniere disse:

吾聞之吾師：『有機械者必有機事，有機事者必有機心。』機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。

Wu² Wen² Chib¹ Wu² Shih¹: 'Yu³ Chi¹ Hsieh⁴ Che³ Pi⁴ Yu³ Chi¹ Shih⁴, Yu³ Chi¹ Shih⁴ Che³ Pi⁴ Yu³ Chi¹ Hsin¹'. Chi¹ Hsin¹ Ts'un² Yu² Hsiung¹ Chung¹, Ts'e² Ch'un² Pa² Pu⁴ Pei⁴; Ch'un² Pa² Pu⁴ Pei⁴, Ts'e² Shen² Sheng¹ Pu⁴ Ting⁴; Shen² Sheng¹ Pu⁴ Ting⁴ Che³, Tao⁴ Chih¹ So³ Pu⁴ Tsai⁴ Yeh³.

Ho inteso dire dal mio maestro che “Chi ha strumenti meccanici (*Chi Hsieh*) ha di certo occupazioni meccaniche e che chi ha occupazioni meccaniche ha di certo un cuore-mente meccanico”. Albergando in mezzo al petto un cuore-mente meccanico, non si è pronti per la pura e semplice lucentezza (*Ch'un Pai*), non essendo pronti per la pura e semplice lucentezza, lo spirito produce instabilità e in colui il cui spirito produrrà instabilità non ci sarà quindi spazio per farsi carico della via (*Tao*).

Sentendo riportare queste argomentazioni, così quindi rispose Confucio, secondo il suo pensiero come raffigurato nel *Chuang Tzu* 莊子 (cap. 12):

孔子曰：「彼假修渾沌氏之術者也：識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者。」

K'ung³ Tzu³ Yüeh¹: Pi³ Chia³ Hsin¹ Hun² Tun⁴ Shih⁴ Chih¹ Shu⁴ Che³ Yeh³: Shih² Ch'i² Ii¹, Pu⁴ Chih¹ Ch'i² Erh⁴, Chih⁴ Ch'i² Nei⁴, Erh² Pu⁴ Chih⁴ Ch'i² Wu⁴. Fu¹ Ming² Pa² Ju⁴ Su⁴, Wu² Wei² Fu⁴ P'u³, T'i² Hsing⁴ Pao⁴ Shen², I³ Yu² Shih⁴ Su² Chih¹ Chien⁴ Che³.

Confucio disse: “Quello è uno che suppone falsamente di coltivare (*Chia Hsii*) l’arte del misterioso caos originario (*Hun Tun*). Comprende egli l’unità, ma non comprende la duplicità; governa egli l’interiore, ma non governa l’esteriore. Un uomo illuminato (*Fu Ming Pai*), che penetrasse nella candida-semplicità-naturale (*Su*), che non agendo (*Wu Wei*) ritornasse grezzo (*Fu P'u*), che incorporasse la natura e abbracciasse lo spirito, per vagare fra il volgo mondo, sarebbe differente”.

A una pur imprescindibile via negativa occorre affiancare anche una via positiva che ne presupponga sempre l’ascetica criticità rispetto a ogni azione o parola, pensiero o relatività. Sarà un cammino percorso nello stile del doppio passo, con passo indietro in quieto ascolto del balzo avanti, cointuente ogni naturalmente libera cheità. Sono questi i due versanti, in prospettiva umana, dell’unica infinita via naturale e sovrannaturale assieme, originata, esposta e in cammino nella naturale spontaneità.

La Musa ama ricordare (e far dimenticare). Aletheia e memoria

Marco Vasile

La parola greca per ‘verità’ è una negazione morfologica: ἀ-λήθεια¹, con α- privativo. La derivazione dell’elemento negato apre due vie per la traduzione, dipendenti dalla radice lessicale: lath- oppure leth-. Heidegger si incammina per la prima e traduce a-letheia con *Un-verborgenheit*, la s-veltezza, per lui coincidente con il destino dell’Essere. Ma le argomentazioni a favore di questa traduzione ontologica sono in ultima analisi insostenibili. L’altra via semantizza a-letheia come l’esclusione della λήθη (oblio) e conduce nel mondo arcaico della *memoria*, dove la cosa da dire è il κλέος (<κλύω: ascoltare): la “gloria” immortale delle azioni passate di eroi e dèi. Gli aedi lo apprendono ascoltando la memoria, incarnata dalle Muse che «sanno tutte le cose». Essi lo narrano all’uditore *facendo* dimenticare il negativo che angoscia la mente dei mortali. L’obliterazione del negativo è al servizio della conciliazione etico-politica e della compensabilità delle offese. In questa forma di sapienza è contemplato l’unico caso in cui la glorificazione del positivo *non può* obliterare il negativo: quello in cui ciò che è “gloria” *per alcuni* tra i presenti nell’uditore significa «dolore insopportabile» *per altri*. Nell’ultimo paragrafo accennerò alla costituzione interna del kleos come coerente paradigma di un positivo essenzialmente estraneo alla giuridificazione della memoria e alla sua ambizione di costruire l’uditore *totale*.

1. Heidegger, *Un-verborgenheit* e le tre a-letheiae

È praticamente sicuro² che ἀλήθεια sia una negazione morfologica³, con prefisso negativo α- in funzione privativa. Rimane invece dubbia la semantica, se cioè la base lessicale di a-letheia derivi da λαθ-, su cui è costruito il verbo λανθάνειν, oppure da λήθη (oblio, dimenticanza). Indicheremo le due vie come quelle, rispettivamente, della derivazione da lath- e da leth-.

Com’è noto, Heidegger sceglie la prima via: «I Greci chiamano ἀλήθεια ciò che noi siamo soliti “tradurre” con la parola “verità”. Ma se traduciamo “letteralmente” la parola greca, essa dice: *Unverborgenheit*», “sveltezza”» (1984a, p. 46). Questa traduzione (che non cessa di essere tale a causa delle virgolette usate da Heidegger) si basa sulla resa di λανθάνειν nel senso *oggettivo*

1 Per le parole più frequenti userò il greco solo per le prime occorrenze o laddove necessario. Nelle traslitterazioni, per semplicità, ho omesso il corsivo e tutti i segni diacritici.

2 Vedi nota n. 9.

3 La negazione sintattica *non-* può negare *tutto* e sviluppa termini contraddittori (*non-X* è tutto ciò che *non è X*). Invece gli affissi negativi (in italiano: *in-*, *dis-*, *s-*, *a[n-]*) si applicano generalmente solo a basi neutre o connotate positivamente (si dice *ingiusto* ma non *inerrato*; *unright* ma non *unwrong*; etc.); il negativo morfologico di un negativo non è un negativo (perché è lessicalmente improduttivo). E tendono a formare *contrari*, che ammettono logicamente un medio: un uomo può essere né felice né infelice. Per un inquadramento della negazione morfologica: Horn, 2001, pp. 273-308. Per la radicale problematica filosofica del “negativo del negativo”: Tarca, 2001.

4 Tra i termini della famiglia semantica del “nascondimento” riferiti da Heidegger a ἀλήθεια (*Entbergung*, *Entborgenheit*, *Unverborgenheit*, *Unverdecktsein*), il più “etimologico” è proprio *Unverborgenheit*.

dell’“essere nascosto” (“Ich bin verborgen”). L’essere nascosto è quello dovuto a uno stato di “velamento” ontologico (e *non* alla condizione soggettiva del non notare qualcosa).

Il par. 44 di *Sein und Zeit* spiega il fondamento *ontologico* del «conceitto tradizionale di verità» come corrispondenza:

A comprova [di un’asserzione], non sta una {α-3} concordanza tra conoscere e oggetto [ma] sta unicamente {α-2} l’essere-svelato dell’ente stesso, *esso* nel *come* del suo stato di svelamento [...] L’ἀλήθεια [...] significa le “cose stesse”, ciò che si mostra, l’ente nel *come* del suo esser svelato [...]. Ciò che rende possibile questo svelare stesso, deve necessariamente esser chiamato “vero” in senso ancor più originario [...]. Lo stato di svelamento dell’ente intramondano si fonda nella {α-1} schiusura del mondo» (1927, pp. 310-3).

Heidegger si riferisce a tre concetti distinti, tre aletheia⁵, che ho segnato in parentesi graffe: aletheia come correttezza dell’asserzione (α-3) si fonda su aletheia come svelatezza dell’ente (α-2), a sua volta fondata in aletheia come apertura *in cui* l’ente è già sempre svelato *come* una certa cosa (α-1).

Nella concatenazione α-3→α-2→α-1, α-2 è l’accessibilità della significanza dell’ente⁶. A-1, il senso più originario di aletheia, è invece ciò che Heidegger concepirà in seguito come *Lichtung* («la radura dell’aperto») per connettere originariamente svelatezza e velamento. Per Heidegger la presenza di lath- (cioè della velatezza) *in a-letheia* non esprime né una necessità logica (quella per cui la cosa negata è “nominata” nella sua negazione) né una necessità fenomenologica (quella per cui ciò che entra nella presenza proviene dal “nascondimento”). Per lui a-letheia *si riferisce* alla velatezza, in modo tale che proprio nello svelarsi dell’ente domina il ritrarsi della dimensione (l’Essere) che lo rende possibile: «nell’ἀλήθεια il λανθάνειν, il *velare*, è il “positivo”» (Heidegger 2009, p. 31). Nel senso più originario (α-1) aletheia è la svelatezza *della velatezza*: non (contraddittoriamente) della velatezza dell’ente che si svela, ma di quella dell’essere che, nello svelarsi dell’ente, si sottrae allo svelamento. L’α- stesso è interpretato ontologicamente: «*Unverborgenheit* è il tratto fondamentale di ciò che [...] si è lasciato alle spalle il nascondimento. È questo, qui, il senso dell’α-, che solo una grammatica fondata nel più tardo pensiero greco ha caratterizzato come α- privativo» (1954, p.177). Il bersaglio della critica è il conceitto aristotelico di «negazione derivante da α- [privativo]» (ἀπὸ τοῦ α ἀπόφασις; *Metaphysica*, 1022b 33).

2. Aletheia *come* verità e verità *come* aletheia

«Tradurre questa parola con ‘verità’ significa in pari tempo, sconsideratamente, faintenderla. È vero che ora si comincia [...] a tradurre la parola greca alla lettera. Ma ciò serve a ben poco se si ricomincia, subito dopo, a intendere ‘verità’ in un senso del tutto diverso, spacciandolo per quello del vocabolo greco» (1953, p. 111). La tesi heideggeriana della originarietà della s-vlatezza nella catena fondativa α-3→α-2→α-1 è logicamente *indipendente* dalla questione del significato della parola ἀλήθεια. Ma è la *traduzione* “etimologica” a-letheia=s-vlatezza a convincere Heidegger che l’“originario” (la s-vlatezza nel senso α-1) coincide con l’*iniziale*, cioè con il presunto significato che aletheia aveva all’inizio del pensiero occidentale (ovvero

5 Le abbiamo indicate nel testo citato con α-1, α-2 e α-3. Vedi Sheehan, 2015, p. 26.

6 L’ente significa sempre *come* qualcosa. Tale semanticità originaria però *non* implica che l’ente stesso sia *un* significato. Su questa problematica mi permetto di rinviare a Vasile, 2022.

nella sequenza Anassimandro-Eraclito-Parmenide). Tuttavia Heidegger per molto tempo, prima di ravvedersi⁷, continua a servirsi della espressione ‘la verità’ (*die Wahrheit*) per riferirsi alla “cosa” che il pensiero iniziale dei Greci concepì *come aletheia*, cioè come svelatezza. Questa distinzione tra “verità come aletheia” (il pensiero iniziale dei Greci) e “aletheia come verità” (il frantendimento che avvia la metafisica) gli permette di tracciare *per la verità* il decorso dei suoi valori semantici: il «mutamento dell’essenza della verità», di cui *a-letheia* *come* s-velatezza e *aletheia* *come* correttezza/corrispondenza costituirebbero rispettivamente il valore “iniziale” e quello derivato.

3. La correttezza di *a-letheia* come *Un-verborgenheit*

Per Heidegger le scienze linguistiche non possono “raggiungere” aletheia in quanto determinazione del pensiero “iniziale”: «da storiografia [...] ha la sua essenza nel mutamento essenziale della verità e dell’essere» (2009, p. 62); e, per lui, le scienze linguistiche appartengono all’essenza della storiografia. Solamente un pensiero a sua volta “iniziale” può risalire all’inizio del pensiero dei Greci e, in vista di un «altro inizio», gettare lo sguardo sull’intero decorso occidentale.

Tuttavia, quella di Heidegger rimane una *traduzione linguistica*. L’affermazione che «l’esperienza dell’Αλήθεια, come svelatezza e svelamento, non si fonda assolutamente sull’etimologia [...]» (1967, p. 421; cfr. n. 9 in questo scritto) non è sufficiente a confutare il debito di *Unverborgenheit* verso la traduzione etimologica. Né una radicale teoria filosofica della traduzione⁸ né una concezione *non* storiografico-cronologica dell’“inizio” sono in grado di sottrarre il *traduente* ‘*Un-verborgenheit*’ all’autorità delle scienze linguistiche. È Heidegger stesso a ricorrere ad argomentazioni *linguistiche* per dissepellire il significato “iniziale” di aletheia nella *prima* (nell’ordine cronologico) stratificazione della lingua greca e corroborarne la traduzione ontologica. Dunque, la valutazione linguistica si impone concettualmente.

Va detto che ‘*Unverborgenheit*’ era stato accolto dai linguisti⁹. Inoltre, servirsi dell’etimologia per stabilire la s-velatezza come significato “iniziale” di *a-letheia* *non* equivale a sostenere che ‘svelatezza’ sia il suo significato “autentico”. Heidegger è consapevole che «è sbagliato ritenere che i vocaboli di una lingua possiedano originariamente un significato fondamentale allo stato puro, che con il tempo si perde e si deteriora» (1984a, p. 63). La sua tesi non cade ingenuamente nella “fallacia etimologica”.

Ma le argomentazioni linguistiche di Heidegger sono *linguisticamente* infondate. Lo è – punto decisivo – la traduzione antisoggettivistica di λανθάνω come “*Ich bin verborgen*” (“io sono nascondo”). λανθάνω «pensato in modo greco» *non* significa il “velamento” («[Odisseo] rimase velato in quanto versante lacrime»; 1984a, p. 67; 1954, p. 179), ma il non essere notati (“[Odisseo] non venne notato mentre versava lacrime”): un evento fondato nella soggettività, e non, come

7 Vedi par. 4.

8 «[...] ogni tradurre dev’essere un interpretare. Ma al contempo vale anche il contrario: ogni interpretazione [...] è un tradurre» (1984b, p. 75).

9 Uno su tutti, Werner Luther: «Ihre etymologische Bedeutung ist “*Unverborgenheit*”» (“il suo [di αλήθεια] significato etimologico è svelatezza”; 1935, p. 12). L’eccezione più rappresentativa fu Paul Friedländer, che nella prima edizione del suo *Platon* (1928-1930) aveva addirittura messo in dubbio la stessa morfologia negativa di ἀλήθεια, ipotizzando una etimologia pre-greca. In seguito riconobbe che in Esiodo, che oppone aletheia/alethes alla lethe (cfr. *Teogonia*, 34-6), c’è «[l’]esperienza di ἀληθῆς come ἀ-ληθῆς» (1964-1975, p. 253). Va precisato che in generale l’esperienza linguistica di x come y non implica la *derivazione* etimologica x->y.

vorrebbe Heidegger, il “velamento” ontologico¹⁰. È in generale inconsistente il fondamento *linguistico* del tentativo heideggeriano di smarcare il senso greco della lethe da quello di una «trascuratezza di tipo psicologico-soggettivo» (1984a, p. 238). Per la stessa ragione, la lingua omerica non corrobora l'affermazione secondo cui per i Greci «il cosiddetto “ricordare” è fondato sulla sveltezza e lo svelamento» (1984a, p. 226).

In aggiunta, il quadro cronologico di ἀληθής/ἀλήθεια è *rovesciato* rispetto a quello tracciato *linguisticamente* da Heidegger. Nello strato più antico della lingua greca, quello omerico, ἀληθής qualifica la rappresentazione fedele ai fatti perché esente da omissioni o dimenticanze: dunque, un rapporto di *corrispondenza*¹¹. A significare il vero come “reale”, nel senso dei fatti della realtà esterna, è invece, in quello strato linguistico, un altro gruppo lessicale, che Heidegger trascura perché radicato in una etimologia estranea alla semantica del “velamento”: ἔτεός, ἔτυμος, ἔτήτυμος. Fu solo sulla soglia dell'imporsi del pensiero logico-razionale, che aleth- «si è sostituito al gruppo di ἔτεός» (Charnraine, 1968, p. 618). Probabilmente ciò accadde per la prima volta nel poema di Parmenide (B8.17-8DK=D8.22-3LM), dove gli aggettivi ἀληθής e ἔτήτυμος sono rispettivamente negati e affermati della via del “che non è” e di quella del “che è”: «ἀλήθεια e τὸ ἔόν sono equivalenti in Parmenide» (Mourelatos, 2008, p. 67 trad. mia).

4. Lo sradicamento di aletheia dal mondo dei Greci

La tesi heideggeriana del «mutamento della essenza della verità» si fonda in buona sostanza su questa sequenza: poiché *la verità* in greco si dice aletheia, e poiché *a-letēia* significa (etimologicamente) s-vlatezza, allora *la verità* significò (inizialmente) la sveltezza. L’“inizialità” è quella propria del pensiero aurorale dei Greci. Ma la sequenza è inficiata già dal fatto che il suo primo elemento esprime *a sua volta* una traduzione, alternativa rispetto a quella in cui consiste il secondo elemento. Heidegger stesso rinunciò al ruolo di ‘die Wahrheit’ come “soggetto” di un decorso di valori semantici:

Noi dobbiamo pensare l’Ἀλήθεια, la sveltezza, come la *Lichtung*, che sola concede essere e pensiero [...] Con la parola Ἀλήθεια, la sveltezza, [la *Lichtung*] è certamente nominata, però non è pensata come tale. Il concetto naturale di verità non significa sveltezza, neanche nella filosofia dei Greci [...] si deve riconoscere che l’Ἀλήθεια, la sveltezza nel senso della radura dell’aperto dove si dispiega la presenza [...] fu esperita immediatamente e solo [...] come esattezza del rappresentare e giustezza dell’énunciare. Ma allora anche l'affermazione di un mutamento dell’essenza della verità [...] non è più sostenibile. In luogo di ciò bisogna dire: l’Ἀλήθεια, come *Lichtung* [...] si configura in prima istanza [...] come adeguazione nel senso della concordanza tra il rappresentare e l’ente che è presente» (1969, pp. 182-5).

Ἀλήθεια, Unverborgenheit, *Lichtung*: Heidegger si serve dell'*als* (il *come* o *in-quanto*) per permettere a Ἀλήθεια di nominare *nel* pensiero iniziale dei Greci la dimensione più originaria,

10 La frase omerica tradotta da Heidegger è il costrutto participiale ἐλάνθανε δάκρυα λείβων (*Iliade*, 8.93). A designare il nascondimento oggettivo, non dovuto a uno stato cognitivo, è invece il verbo *κρύπτειν*, che Heidegger interpreta in direzione del velamento dell'Essere: «i termini greci *κρύπτειν* e *κρύπτεσθαι* [...] significano il velare che cela» (1984a, p. 125). Ovviamente Heidegger ha in mente l'occorrenza della forma mediopassiva nel fr. B123DK=D35LM di Eraclito: φύσις *κρύπτεσθαι* φιλεῖ.

11 «Ἀλέθεια [...] è stato associato, sin dall'inizio, alle qualità dell'accuratezza, precisione, ordine, e coerenza [...]» (Cole, 1983, p. 27).

cioè la *Lichtung*, senza che ciò *vi* realizzi il pensiero *della* *Lichtung*, in modo tale che questa «nella filosofia resta impensata come tale, benché al suo inizio si parli della *Lichtung*» (1969, p. 181)¹². Anche quando, probabilmente a causa delle osservazioni linguistiche di Friedländer¹³, ammette che [l']aletheia ebbe per i Greci *solo* il significato derivato di correttezza, Heidegger usa la parola *greca ἀλήθεια* per chiamare la *Lichtung*. A-*letheia*, nel senso più originario α-1, viene sradicata dal mondo dei Greci e confluiscce in ciò che «rimase impensato» dai Greci *stessi*. Ma è ancora la *traduzione ἀ-λήθεια* =s-velatezza a conservare ad aletheia la connessione con la dimensione più originaria.

5. L’“in-dimenticanza”. A-*letheia* e la memoria

C’è un’altra via per la traduzione di a-*letheia*: quella della derivazione da *leth-*. Se la base lessicale significa la λίθη, allora a-*letheia* rimanda all’*opposto* della dimenticanza: la memoria¹⁴, che in greco è semantizzata dalla radice μνη- (μι-μνή-σκω: io ricordo). In questa interpretazione a-*letheia* designa la fedele *corrispondenza* all’originale assicurata dalla mancanza di omissioni o distorsioni mnemoniche. Ciò che importa qui non è *se* a essere a-*lethes*, cioè esente da oblio, sia la percezione dei fatti oppure il loro resoconto linguistico, ma *che* in questa interpretazione a-*letheia* vale, potremmo dire, come *in-di-menticanza*: la proprietà di ciò che *non-esce-di-mente*.

Tale traduzione mnemologica è confermata dalla posizione di a-*letheia* nel contesto più antico della tradizione occidentale: la poesia arcaica greca¹⁵. È acclarato che in quel contesto sia tracciabile l’intera “preistoria” linguistica di concetti decisivi che, attraverso una serie di risemantizzazioni, confluirono nel logos filosofico. Questa relazione cronologica non implica la *derivazione* del logos filosofico da precedenti orizzonti discorsivi ma definisce il *contesto* della sua nascita. Fisserò nel prossimo paragrafo alcuni fatti fondamentali, per delineare il senso complessivo di a-*letheia* come esclusione della *lethe*. Il quadro risultante è che nella preistoria greca dell’Occidente la memoria, incarnata dalle Muse quale fonte della conoscenza “vera” per il poeta: a) mira al κλέος, la gloria delle azioni passate di eroi e déi, *senza* produrre un appello di cui il poeta sarebbe “in ascolto”; b) *oblitera* il negativo e dunque comporta effetti conciliativi nei rapporti etico-politici; c) è connessa a δίκη, la “giustizia”, che può impiegarne le risorse distensive-conciliative; d) in quanto memoria del kleos, ha un *limite*, costituito dal caso in cui nell’uditore siano presenti soggetti per i quali il tema *coincide* con il motivo di un dolore *indimenticabile*.

12 Per Heidegger a nominare la *Lichtung* è la dea in Parmenide, B1.29DK=D4.29LM: «il cuore che non trema di ἀλήθευτος».

13 Alle quali qualche anno prima Heidegger aveva replicato brevemente nello scritto *Hegel e i Greci* (1967, p. 424) contestando la “dipendenza” di ἀλήθεια dai *verba dicendi*.

14 Su questo punto sono fondamentali le analisi di: Detienne, 1967; Nagy 1979, 1990 e 1996.

15 Con questa espressione convenzionale, e per diverse ragioni inadeguata, ci riferiamo a uno sviluppo linguistico che, includendo “generi” quali l’epica, la poesia teogonica e quella encomiastica, giunge fino alla soglia del logos filosofico, costituita dal poema di Parmenide. Alcune significative differenze interne sono trascurabili per gli intenti di questo scritto.

6. L'a-letheia arcaica

a) La poesia arcaica è un encomio delle azioni di eroi e dèi, che giacciono in un passato lontano. Il poeta deve rammemorarle. La parola chiave è κλέος (fama, gloria), fortemente polivoca. Essa designa, *all'interno* della tradizione poetica, almeno tre cose: in senso oggettivo, l'argomento da narrare; in senso soggettivo, la narrazione stessa dell'argomento; la sua conseguenza: la fissazione della “gloria”. Il poeta è *il* conferitore di gloria, che è l'*unica* immortalità accessibile agli uomini. Ma il kleos è anche nel programma originario della storiografia: l'intento dichiarato da Erodoto nel suo proemio è che le imprese «non divengano prive di gloria [ά-κλέα]». Poiché etimologicamente kleos è “ciò che è sentito/ascoltato” (κλέος<κλύω: ascoltare), kleos è anche la reputazione nella vox populi. Ma a garantire la superiorità del kleos detto dal poeta è l'ineguagliabile autorevolezza epistemica della fonte:

«Voi [le Muse] siete dee, siete presenti: sapete tutte le cose¹⁶/noi [i poeti] possiamo solo ascoltare il κλέος: non sappiamo niente» (*Iliade*, 2.485-6).

Le Muse (*Μοῦσαι*), figlie di Zeus e di Mnemosyne (la Memoria), sono onniscienti perché sono com-presenti agli accadimenti, nel modo del testimone oculare. I poeti, che devono narrarli, dichiarano di non conoscerli: essi possono solo apprenderli per via uditiva. L'invocazione iniziale alle Muse (ἄειδε θεὰ; «canta, o dea», *Iliade*, 1.1; ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι: «ditemi ora, o Muse», *iri*, 2.484 et al.) si fonda sulla contrapposizione radicale tra le rispettive competenze epistemiche. Non aggiungere né togliere *nulla* a quanto appreso dalle Muse è la garanzia della *verità* del kleos narrato all'uditario¹⁷.

A-lethes come caratteristica della massima competenza epistemica compare nei vv. 27-8 della *Teogonia* di Esiodo: «noi sappiamo dire molte cose fallaci simili a quelle autentiche;/ noi sappiamo, quando vogliamo, annunciare cose vere [ἀληθέα γηρύσασθαι]». Qualunque sia il significato preciso di questa frase a lungo dibattuta, l'annuncio delle “cose vere” *non* prefigura l'iniziativa di una divinità, da cui promani un appello raccolto dal poeta. L’“ordine” di celebrare gli dèi, che Esiodo (μ' ἐκέλονθ: “mi ordinaronon”; *iri*, 33) afferma di aver ricevuto dalle Muse, non si fonda su una obbligazione incondizionata ma è la condizione per *iniziare* il canto. Il poeta arcaico è “ispirato” e ascolta (le Muse). Ma non per questo è *in ascolto*. Egli *si* appella (alle Muse) per accedere, apprendere alla cosa più eccelsa: il kleos. Ma a differenza dell'altra grande dimensione discorsiva – la tradizione biblica¹⁸ – che ha formato la memoria dell'Occidente (nel senso anche *soggettivo* del genitivo), nel mondo arcaico di a-letheia il discorso autorevole non è quello che aderisce all'*ingiunzione* con cui il dio è presente nella memoria degli uomini.

16 ιστέ τε πάντα. «tutto», qui, ha il senso pre-ontologico della totalità costituita dalle «cose presenti, future e passate» (e.g. *Teogonia*, 38). Questa espressione formulare designa l'oggetto della mantica (cfr. la caratterizzazione di Calcante in *Iliade*, 1.70).

17 La distanza che il poeta ispirato interpone tra sé e il proprio *autorevole* discorso riecheggia in Eraclito («non ascoltando me ma il/questo logos», B50DK=D46LM). La sua eco è anche nel concetto di «linguaggio che testimonia il destino» di E. Severino. Proprio Severino riprende l'ontologizzazione heideggeriana di kleos (v. nota n. 23) ma ne azzera il valore selettivo: «la gloria eterna [κλέος ἀέραον, lett. «gloria sempre-fluente»; B29DK=D13LM] di cui parla Eraclito non è qualcosa che si mostra solamente nei migliori ma appartiene all'essenza di ogni dimensione in cui l'essere appare (e dunque in cui appare il destino dell'essente)» (2001, p. 32).

18 Per la differenza tra “profetismo” greco e profetismo ebraico: Zarader, 1990, pp. 61-8. Per Zarader, Heidegger è risalito fino all'«impensato» dai Greci servendosi della tradizione ebraica e omettendo sistematicamente il riconoscimento di tale debito: «Heidegger è più vicino all'universo biblico di quanto non dica» (1990, p. 168).

b) A chi (i morti) beve dal fiume Lethe accade di πάντων ἐπιλανθάνεσθαι: «dimenticare tutte le cose» (Platone, *Repubblica*, 621b 1). Teogonicamente (*Teogonia*, 227), Lethe è figlia di Eris, la Contesa, generata dalla Notte. Ma c'è un senso – quello dell'oblio del negativo – per cui la *memoria* originaria (le Muse) è *positivamente* connessa alla lethe. Le Muse sono state generate «affinché fossero l'oblio dei mali e il sollievo degli affanni» (*Teogonia*, 54). Chi ascolta il kleos non ricorda più (οὐδέ [...] μέμνηται; *iri*, 102-3) le proprie afflizioni. A-*letheia* esclude l'oblio, e per questo è affermazione della memoria. Ma la memoria del positivo *oblitera*, nel senso che *fa* dimenticare, il negativo. «La Musa ama ricordare [μεμνᾶσθαι φιλεῖ] le grandi azioni» (Pindaro, *Nemea* 1.12): si può aggiungere che ama *far* dimenticare [le afflizioni]¹⁹.

La lethe non è solo somministrazione del rimedio ma anche assicurazione della *condizione di possibilità* della memoria. La memoria glorifica, cioè dice il kleos. Ma la glorificazione è una messa *in risalto*, che richiede uno sfondo. Questo sfondo è l'oscurità di ciò su cui cade l'oblio: «senza l'obliterazione di ciò che non deve essere ricordato non può esserci memoria – almeno dal punto di vista della poetica arcaica greca» (Nagy, 1990, p. 58 trad. mia).

Sul piano etico-politico, grazie al loro potere appianante-distensivo, essenzialmente connesso alla lethe, le Muse ispirano nei sovrani la capacità di risolvere i conflitti, persuadendo «con parole ammalianti» (μαλακοῖς ἐπέεστιν; *Teogonia*, 90) gli offesi della *compensabilità* del danno subito. Il mezzo è lo stesso (μαλακοῖς λόγοιστ; B1.15DK=D4.15LM) con cui nel poema di Parmenide le figlie del Sole persuadono Δίκη ad aprire le porte attraverso cui si giunge al cospetto della dea da cui *ascoltare* il discorso “vero”. La parola ispirata *flette*. La ragione per cui Achille (che si ostina a rifiutare la compensazione) è inviso ad Apollo è che οὐτε νόημα γναμπτὸν (*Iliade*, 24.40-1): il suo «pensiero non è flessibile», sancisce il dio. Persino gli dèi sono στρεπτοί, “pieghevoli” (*iri*, 9.497): li persuadono i sacrifici e le preghiere. Mne-, la memoria infallibile cui rinvia a-*letheia*, si *oppone* alla fissazione, nella mente umana, dell'immagine dell'offesa ricevuta, che distrugge la possibilità della riconciliazione. Nel mondo di a-*letheia* il paradigma dell'irrigidimento mnemonico è Achille: «non mi dimenticherò [di Patroclo]» (οὐκ ἐπιλήσσομαι); anche nell'Ade (dove «ci si dimentica dei morti») «[lo] ricorderò» (μεμνήσομ'; *Iliade*, 22.387-90).

c) In numerosi contesti “arcaici” aletheia è esplicitamente associata a Δίκη, la giustizia. Questa associazione, presente nel poema di Parmenide²⁰, riecheggia ancora in Platone. La tesi di una vera e propria *indistinzione* (Detienne, 1967, p. 19) tra il dominio di aletheia e quello di dike è problematica. Ma aletheia e dike condividono il senso della *infallibilità dell'efficacia*: sia aletheia sia dike si traducono infallibilmente nella realtà. Poiché a-*letheia* esclude la lethe, non può “fallire” nel trovare il corrispondente nella realtà, cioè nel realizzarsi. A sua volta, dike è a-*lethes*, esente da dimenticanza: le sue decisioni, fondate su una memoria indelebile, si realizzano inesorabilmente. Ma ciò a cui nulla sfugge, dike, per creare il suo ordine può al contempo avvalersi della via di ciò che *fa sfuggire* le cose *negative* dalle menti umane: la via della lethe.

19 Per Detienne è *direttamente* aletheia a “includere” la lethe: «Aletheia e Lethe non sono escludenti o contraddittori [in] una forma di pensiero caratterizzata dall'ambiguità» (1994, pp. 6-7 trad. mia). Invece per Nagy a includere la lethe non è aletheia ma la memoria: «sono d'accordo sul fatto che esista un percorso di pensiero in cui mnē- nel senso di ‘ricordare’, include un aspetto di lēth- ‘dimenticare’. Non sono d'accordo, tuttavia, con l'idea che l'aggettivo αλῆθεις e il nome αλέθεια siano similmente inclusivi» (1996, pp. 126-7, trad. mia). Per concettualizzare il rapporto inclusivo mne-/lēth-, Nagy ricorre alla marcatezza linguistica (1990, pp. 58-60).

20 B1.14DK=D4.14LM e B1.28DK=D4.28LM. Vedi par. 6.b).

d) Ciò che deve essere ricordato è il kleos, la “gloria” delle azioni passate. Gli si oppone in un rapporto di *contrarietà* ciò che non deve essere ricordato (=deve non essere ricordato=deve essere *dimenticato*): il πένθος (<πάσχω: soffrire, esperire), il dolore espresso nella forma della lamentazione. La contrarietà è interna al genere delle entità *performative*: kleos, il dire che glorifica facendo dimenticare il negativo, e penthos, il pianto che rammemora la perdita, sono due modi contrari di *porre in atto* il contenuto della memoria. Ma l’oblio poetico del negativo ha una *eccezione*: quando ciò che *per alcuni* nell’uditario è kleos imperituro significa *per altri* il suo opposto: πένθος ἄλαστον²¹, il «dolore indimenticabile» (*Odissea*, 1.342). La dimenticanza è allora impossibile, perché in questo caso il racconto *riproduce* il motivo del dolore. Il kleos del ritorno degli eroi da Troia rammemora la perdita di Odisseo a Penelope, che chiede all’aedo di interrompere la narrazione (ma il padrone di casa, Telemaco, la invita a sopportare l’ἀκούειν, l’ascolto: «molti altri mortali perirono a Troia»; *Odissea*, 1.340-55). Il kleos delle imprese degli Achei a Troia fa scoppiare in lacrime Odisseo (e il padrone di casa, Alcinoo, ne ordina l’interruzione perché «il piacere non è esteso a tutti»: *l’ospite* ne è escluso; *Odissea*, 8.537-43).

7. Aletheia tra s-velatezza e memoria

Nella interpretazione heideggeriana di a-letheia gioca ovviamente un ruolo cruciale il tema della *memoria*. Il pensiero di Heidegger è un movimento *rammemorante* (*Andenken*) di risalita verso una dimensione via via più originaria²², in vista di «ciò che è da considerare». Questa “cosa” è l’aletheia nel senso α-1. Anche il kleos, la gloria di eroi e dèi, è per il poeta arcaico la cosa più degna di essere considerata. Confrontandosi con le due parole greche, δόξα e κλέος, significanti “la reputazione di cui uno gode”, Heidegger aveva privilegiato la prima, etimologicamente (δόξα<δοκέω, verbo che per Heidegger significa «mi mostro, appaio, vengo in luce») più accostabile alla concezione dell’essere come presenza²³. In ogni caso, poiché per Heidegger (1954, p. 91)²⁴ la memoria è «il terreno da cui sgorga la poesia» e il dire del mito (*die Sage*, lett. “la saga”) «è considerato il più antico [...] perché nella sua essenza esso rimane, nel passato e nel futuro, ciò che è più degno di essere pensato», sembra che il kleos sia il modello originario di «ciò che è da pensare».

Invece tale possibilità è messa drasticamente in crisi dall’insistenza con cui Heidegger parla dell’«appello di ciò che è da pensare» (1969, p. 130) e dell’«attesa che il da-pensare si rivolga a noi». Per Heidegger «non è il poeta che invoca la dea, bensì, senza avere ancora pronunciato la prima parola, è lui stesso l’invocato, cioè colui che si situa nel richiamo dell’essere [...] La parola della saga è la risposta alla parola dell’appello in cui l’essere stesso si assegna all’uomo» (1984a, pp. 229-30). L’affermazione di questa *iniziativa*, che assegna al poeta il ruolo di destinatario, è essenzialmente estranea al mondo del kleos dei Greci. Il kleos non è, in nessuno dei suoi sensi, la risposta a un appello. L’unica “attesa” è che *inizii* il canto del poeta, il cui ascolto dà luogo al

21 ἄλαστον è agg. deverbale privativo da λανθάνομαι (dimenticare). L’opposizione si estende agli epitetti, con la stessa morfologia: il kleos è ἀ-φθίτον, lett. “im-perituro” (=il cui decadimento è impossibile); il penthos è ἀ-αστόν, lett. “in-di-menticabile”. Cfr. Nagy, 1979, pp. 94-102; 1990, pp. 244-5.

22 «Dall’ente all’essere, dall’essere alla presenza, dalla presenza al tempo, dal tempo all’Es gibt donatore» (Zarader, 1986, p. 332).

23 «Il glorificare, il fatto di attribuire considerazione e manifestarla, per i Greci ha il valore di porre in luce, di procacciare con ciò la stabilità, l’essere» (1953, p. 112). La gloria è definita ontologicamente come «modalità dell’essere più eccelsa».

24 Nel capoverso precedente Heidegger accenna brevemente a Mnemosyne e alle Muse.

μύθοις τέρπεσθαι (*Odissea*, 4.239): il provare piacere attraverso i racconti. Per queste ragioni, il poeta heideggeriano *non è* il poeta arcaico greco.

Tuttavia, le motivazioni che spingono Heidegger a pensare la lethe come un positivo *per aletheia*²⁵ sembrano rimandare al rapporto inclusivo per cui essa appartiene al mondo della memoria arcaica. Inoltre, nella interpretazione ontologica di Heidegger *dike* è il nome della «connessione» (*Fug*) tra il provenire e l'andare via dell'ente: la presenza in cui l'ente soggiorna *quando* è presente è, *essa stessa*, il «passaggio dal venire all'andare» (1950, p. 326); *ἀ-δικία*, l'in-giustizia, è perciò un'insurrezione contro il senso transitorio della presenza in vista della pretesa di permanenza. In questo rovesciamento di prospettiva, in cui *a-dikia*, l'in-giustizia, sta dalla parte di ciò che esercita la pretesa di garanzia e stabilità, si coglie l'eco della alleanza arcaica tra *dike* e *lethe*. A dispetto della inaccettabilità del suo fondamento linguistico, alcune determinazioni di *a-letheia* come *Un-verborgenheit* sembrano “traduzioni” ontologiche della sapienza arcaica delle Muse.

8. L'inizio dell'inizio

Consonanza o dissonanza, tra le due vie? La via heideggeriana verso un “inizio” sempre più originario rimane in una posizione ambigua rispetto all'*aletheia* arcaica. Invece, *all'inizio*, il poeta arcaico invoca la Musa perché *dia inizio* al canto. L'invocazione è l'inizio dell'inizio: la performance che lo *fa* accadere. La Musa è la strategia dell'inizio. Nella dimensione arcaica di *aletheia*, «ciò che è da pensare», l'eccelso, è, senza riserve, il *κλέος*: il positivo da-ascoltare che, senza aver rivolto un appello all'uomo, fa volgere la memoria verso il passato. L'uditore che così viene positivamente in-trattenuto è una *frazione* dell'umanità: *quella*, e non un'altra, raggiunta dal beneficio della *lethe* del negativo. Nel mondo di *a-letheia*, *Δίκη* *non* giuridifica la memoria trasformandola in una norma universalmente vincolante.

Il kleos è narrato conformemente al suo limite, determinato di volta in volta dalla identità *storica* dei soggetti raccolti nell'uditore. Interagendo con la loro memoria, il kleos suscita «dolore indimenticabile» *quando* la storia narrata è proprio *quella* che ricorda la perdita: *τῷ μὲν κλέος, ἄμμι δὲ πένθος* (“a lui gloria, a noi pianto”; *Iliade*, 4.197=4.207). In *questo* caso non avviene l'oblio del negativo ma la sua ri-presentazione. Ma ciò *non* decide quale dei due termini sia in-adeguato – se la presenza di *quel* soggetto nell'uditore (non era *a quello*, che il kleos era indirizzato) oppure la narrazione di *quel* kleos (non era *il caso* di narrarlo). Tale decisione richiede ulteriori valutazioni: il racconto del kleos può essere fatto *continuare* oppure *cessare*. La *crisi* generabile nell'uditore dalla narrazione del kleos ammette soluzioni contrarie.

Se la determinazione del nostro rapporto con i Greci è ancora decisiva è anche perché, attraverso la loro preistoria, interroga le ragioni di un paradigma del positivo al quale è essenzialmente estranea l'ambizione della costruzione dell'uditore *totale*, quello che deve *integrare* tutti nella posizione dell'ascolto. Per un siffatto positivo l'assenza della garanzia della validità universale – cioè del suo valere come positivo incondizionatamente *per tutti* – non costituisce una minaccia contro cui assicurarsi. La parzialità di ciò che è positivo solo *per una parte* (dei soggetti) non implica logicamente che quel positivo sia tale solamente *in parte*. E, comunque, *se* così fosse, allora sarebbe sufficiente constatare che il progetto dell'uditore totale non è condiviso *da tutti*, per concludere che è positivo solo *in parte*. Con ciò si pone una questione

25 «Ciò che si oppone all'*aletheia* non è né solo il contrario né la mera assenza, e nemmeno il distacco della pura negazione» (1984a, p. 230).

“considerevole”. Forse addirittura la questione che è *da*-considerare nella complicata situazione dell’umanità contemporanea? Ma sarebbe davvero paradossale se, nel considerarla, la sua impellenza ci apparisse come l’appello di cui eravamo in ascolto.

In-tendere l'arco. La natura del nome ama nascondersi

Carmen Cillo

Introduzione

Quest'indagine propone un'esegesi del frammento B48DK=D53LM di Eraclito: «τῷ οὐν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος» (“il nome dell'arco è vita, ma la sua opera è morte”; Marcovich, 1967, pp. 135-136) in relazione alla sua onomatologia, quale margine del suo pensiero riconducibile ad una riflessione sui nomi. Necessario sarà allora comprendere anzitutto in che termini poter discutere di onomatologia eraclitea: l'*ὄνομα* non è oggetto privilegiato della filosofia dell'efesino, bensì lo è il *λόγος*, come sintetica armonia degli opposti (cfr. Bearzi, 2001, p. 1). Risale ai suoi seguaci l'elaborazione della tesi naturalistica «φύσει» (Platone, *Cratilo*, 383 a), il dativo di *φύσις*, appunto «per natura» (*ivi*, p. 3), che prevede un rapporto necessario e diretto fra nome e cosa. La ricca semantica del termine *φύσις* rende la sua traduzione una sfida per il pensiero, soprattutto nel caso del frammento B123DK=D35LM di Eraclito: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ». Analizzarne una particolare resa nella storia della sua ricezione proverà come discutere di onomatologia eraclitea – essendo questa un discorso sulla *φύσις* del nome – implichi il riflettere proprio sulla parola “*φύσις*”, nome il cui significato tende effettivamente a nascondersi, e la cui traduzione e comprensione necessitano di una riflessione anfibia, tanto filosofica quanto onomatologica.

1. Cosa si nasconde e perché

In pieno I secolo d. C., Filone Alessandrino lavora al suo commentario al libro del Genesi, *Quaestiones et Solutiones in Genesim*. Vi cita Eraclito, riportandone le parole di B123DK. Quando nel 233 d. C. il suo *corpus* di scritti è traslato da Alessandria alla biblioteca di Cesarea, la versione originale di quest'opera è perduta, e a causa di ciò nella produzione latina medievale non v'è traccia del frammento eracliteo, nonostante lo abbiano citato anche autori neoplatonici (Marcovich, 1967, p. 24). Sopravvive però una versione in lingua armena del commentario, che nel 1826 è tradotta in latino dal sacerdote armeno Johann Benedict Aucher, (*Philonis Judaei Paralipomena Armena*). Ecco la versione latina della citazione indiretta del frammento di Eraclito: «*Natura nostra, quae se obducere ac abscondere amat*» (IV, 1, p. 237).

Recuperato alla sapienza greca di cui Filone era imbevuto, il frammento è così citato per la prima volta (cfr. Conche, 1986, p. 253), innestato nel commento della teofania ad Abramo presso la quercia di Mamre. Quest'ultima simboleggia la tensione a nascondersi della *natura nostra*, cieca alla visione del vero. La possibilità ontologica di una teofania risiede nel libero auto-manifestarsi, pur restando nascosta, della natura divina all'anima capace di trascendere

l'immanente. Proprio il possessivo *nostra*, ulteriore al frammento eracliteo, rende la tensione al nascondimento propria dell'uomo. Insieme al verbo *obducere*, c'è *abscondere*, il cui senso è più vicino al greco κρύπτεσθαι.

Obducere può significare “condurre” e “obliare”: rispecchia l'ambivalenza della gnoseologia umana, bisognosa di una guida alla liberazione dall'obliante oscurità del vero in cui tende per indole a chiudersi. L'occorrenza di *obducere* rimarca la tensione tra il nascondersi ed il manifestarsi, coerentemente al pensiero eracliteo, per cui il λόγος è la conflittuale armonia degli opposti, irrisolvibile in una definitiva ipostatizzazione. Inoltre, è coerente anche al commento di *Genesi 18*: Abramo vede Dio, pur non vedendolo, nelle sembianze di tre uomini, presso la quercia del Mamre, elevata a simbolo dell'indole umana, predisposta tanto alla conoscenza, quanto all'ignoranza del vero.

Quella presocratica si caratterizza per essere una ricerca filosofica intorno all'origine e Filone crede che la fonte della sapienza greca sia il Pentateuco: è dunque significativo il suo riferimento ad Eraclito. Dal suo ritenere il Pentateuco l'origine di ogni altro filosofare, segue che egli consideri il suo commentario un'opera filosofica a tutti gli effetti, eppure la critica intende il suo ricorso alla sapienza greca finalizzato a legittimare la verità rivelata (cfr. Saudelli, 2011, p. 93), una tesi che dipende dall'intendere quello tra fede e ragione come un rapporto di forza, in cui l'una è usata in funzione dell'altra. Filone non è filosofo *nonostante* la sua fede, né *in virtù* di questa: se il Pentateuco è per lui in egual misura la fonte del suo credo e quella di ogni altro filosofare, allora fede e ragione sono come due fiumi in cui scorre la stessa acqua, poiché derivati dalla stessa sorgente. Da questo chiarimento dipende la comprensione della seconda occorrenza di B123DK, nel *De Mutatione nominum*, in occasione del commento filoniano a *Genesi 17:5*.

La tesi della sapienza greca ancilla del commento alle Scritture mal si concilia infatti con il passaggio in cui l'autore sostiene che i non credenti fraintendano il frammento eracliteo, poiché polemizzando circa l'episodio del cambiamento del nome di Abramo, mostrano di non aver colto il carattere onomatologico delle parole dell'efesino:

Ἐνιοὶ μὲν οὖν τῶν φιλαπέχθημόνων [...] καὶ πόλεμον ἀκήρυκτον πολεμούντων τοῖς Ἱεροῖς πάνθ' ὅσα μὴ τὸ εὐπρεπές ἐν λόγῳ διασφέειν δοκεῖ σύμβολα φύσεως τῆς ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης ὑπάρχοντα μετὰ ἀκριβοῦς ἐρεύνης φωλίσαντες ἐπὶ διαβολῇ προφέρουσι, διαφερόντως δὲ τὰς τῶν ὄνομάτων μεταθέσεις (*Mut.* 59-62, III; cfr. Wendlad, 1962, p. 167).

Certuni, dunque, che amano la polemica [...] e combattono una guerra implacabile contro le cose sacre, accusano calunniuosamente tutte le espressioni che sembrano non rispettare l'uso convenevole del linguaggio, e che sono in realtà simboli della ‘natura che sempre ama nascondersi’, denigrandole attraverso un’indagine cavillosa; ciò vale soprattutto per i cambiamenti dei nomi (Saudelli, 2012, p. 47).

I non credenti traviserebbero le parole dell'efesino proprio denigrando quelle sacre, per cui è chiaro che Filone indirettamente intende la fede come quell'elemento che, motivando a studiare la filosofia in relazione alla sua fonte scritturale, consente la corretta comprensione tanto dell'una quanto dell'altra. Meditando sul dato rivelato della mutazione del nome di Abramo, Filone scopre la nascosta natura onomatologica del frammento di Eraclito, inteso come spiegazione stessa della μεταθέσεις τῶν ὄνομάτων. Che la natura tenda a nascondersi viene così a significare che tende a mutare, comportando la necessità che anche le parole, al fine di designarla con maggiore efficacia, mutino: «Filone [...] si appropria del detto eracliteo per spiegare che ‘la natura’, cioè l'essenza di ogni persona o cosa, di Dio e del mondo, ‘ama nascondersi’, cioè tende

a cambiare» (*ivi*, p. 54). Non può essere bersaglio polemico il cambiamento dei nomi attestato dalle Scritture, perché la natura stessa, compresa quella dei nomi, ama nascondersi/mutare. Abramo diviene infatti *Abraamo* perché a mutare è la sua indole, per volere divino.

Per Filone quindi la φύσις della cosa tende sì a nascondersi, ma è anche rivelata proprio dal nome che la designa. L'efficacia del nome dipende dalla sua natura mutevole: esso funziona perché muta seguendo le modificazioni della natura della cosa. Quando l'indole di Abramo subisce un incremento di potere nell'alleanza con Dio, il suo nome conta una lettera in più.

2. Indicare l'essenza

Filone ha inteso φύσις in B123DK come la *natura nostra* e ne ha fatto il centro di una speculazione filosofica che, entro il perimetro del commento al Pentateuco, sviluppa considerazioni di matrice onomatologica: la natura umana è duplice e mutevole, per cui il nome che serve a designarla non potrà che mutare, come nel caso di quello di Abramo. L'autore ci dimostra che lo studio della parola φύσις e del frammento eracliteo in cui essa occorre implica un discorso sulla natura del nome, a partire dal nome “φύσις” stesso.

Gli studiosi che intendono il pensiero eracliteo come una filosofia del divenire sono orientati a tradurre il primo termine del frammento B123DK con “il divenire”, “il mutamento”, oppure, “la verità”, proprio intendendo che il pensiero eracliteo fondi l'identità di verità e divenire, nel senso che il divenire degli enti è la loro stessa verità. Effettivamente la parola deriva dal verbo φύω, che significa “generare”, “nascere”, “crescere”, concetti implicanti quello del divenire, designanti un passaggio, un progresso, un percorso, un movimento (cfr. Conche, 1986, p. 253). Questo aspetto ha influenzato ad esempio la scelta di Parinetto che, dichiarandosi d'accordo con Giorgio Colli, traduce “φύσις” con «il nascimento» (Colli, 1980, p. 94), perché «non v'è dinamismo più costituente che il far nascere» (*ibidem*). Sebbene traduzioni come questa possano sembrare alludere a un qualcosa di diverso dal divenire – proprio come nel caso di “verità” o “realità” – sono rimandanti ad esso, nel senso che sono tutte parole sostituibili con “divenire”, perché scelte a valle di una riflessione considerante il pensiero eracliteo come un'indagine filosofica per cui il divenire è la verità – in linea con la famosa formula del «πάντα ῥεῖ» (Platone, *Cratilo*, 402a), che sebbene sia cronologicamente posteriore ad Eraclito stesso, estranea ai suoi frammenti (Bodrero, 1910, p. 62) e semplicistica, è a lui attribuita. Nello studio del pensiero dell'efesino è tuttavia possibile perseguire anche la linea interpretativa per cui il divenire degli enti, proprio nel suo essere inarrestabile, è connotato in sé da una relativa stabilità, ossia esso sia l'incessante progressivo differenziarsi di identità temporaneamente stabili.

Scrive Vittorio Macchioro: «Tutti gli enti, per quanto diversi nella loro essenza e nel loro fine, dice Eraclito a chi sa capirne l'immaginoso linguaggio, conservano la loro identità nella diversità di stati» (1922, p. 98). Dal momento che si parla di *stati*, è chiaro che il divenire non sia un flusso confusionario, bensì un movimento ordinato: la realtà è diveniente in quanto è in sé animata da sue variazioni oppositive che in essa mutano armoniosamente. Ciò permette la considerazione di una certa stabilità dell'identità del reale, senza che questa sia in contraddizione con il suo carattere diveniente, bensì in coerenza con il fatto che quel suo intrinseco mutare sia un passaggio ordinato da una sua relativamente stabile condizione, ad un'altra.

Per esempio, si pensi alla giornata come un'identità che, sebbene trascorra, ha relativamente alla sua durata una stabilità, che non ne impedisce e non ne contraddice l'inesorabile trascorrere, proprio perché tale stabilità è determinata, e quindi coerente con esso, dal fatto che nella

giornata vi sia l'armonioso alternarsi di due sue configurazioni opposte: giorno e notte, a loro volta in sé stabili relativamente alla loro durata nell'arco della giornata e che quindi a loro volta trascorrono.

Potrebbe sorgere qualche perplessità leggendo il frammento B57DK=D25aLM, che afferma l'essere una cosa sola di giorno e notte: «διδάσκαλος δέ πλείστων Ἡσίοδος· τούτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκέτι γένινοςκεν· ἔστι γάρ ἐν» (“insegnante della maggioranza di uomini è Esiodo, essi sono sicuri che egli conoscesse moltissime cose, egli, un uomo che non era in grado di conoscere il giorno dalla notte! Che infatti sono una cosa sola”; Marcovich, 1967, p. 159).

L'essere una cosa sola può tuttavia non implicare essere la stessa identica cosa. Inoltre, il frammento B99DK=D94LM sembra affermare che giorno e notte siano entità a sé stanti, perché se il sole non ci fosse, non essendovi mai giorno, sarebbe notte per tutte le altre stelle: «εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρών εὐφρόνη ἂν ἦν» («se non ci fosse il sole, per tutte le altre stelle sarebbe notte perpetua»; *ivi*, p. 227). Afferma Colli che non si può mai parlare di identità di opposti, ma al massimo del costituirsì di un'unità «come una nuova realtà comprensiva dei due termini antitetici: questi due continuerebbero comunque a sussistere, dotati di una propria indipendenza» (1988, p. 201).

La parola “φύσις” in B123DK può allora anche essere tradotta cercando di rendere il senso della seppur relativa e temporanea stabilità del divenire, optando per parole che accentuino l'identità, prima tra tutte “essenza”, poi “natura” e “costituzione” (cfr. Marcovich, 1967, p. 25).

All'interno del frammento, è un'indubitabile evidenza che “φύσις” è un nome: nell'istante in cui è stato proferito dal suo autore, è stato relazionato a quanto ama nascondersi/mutare. Eraclito sarebbe allora forse il primo ad intendere il divenire necessariamente nascosto in un'identità *diveniente eppure temporaneamente fissata proprio dal nome che tenta di dirne l'essenza*. Illuminante l'osservazione di Colli, che rileva come in Eraclito l'elemento espressivo «tende alla stabilità ed all'isolamento» (Colli, 1988, p. 200).

Filone connette alla parola φύσις la mutevole natura umana intesa, coerentemente al suo credo, in tensione tra peccato e virtù, immanenza e trascendenza, ignoranza e conoscenza. S'è detto come egli persegua la specularità di corretta fede, sapiente commento alla legge mosaica e studio della filosofia greca: fare della φύσις la *natura nostra* come sintesi di opposizioni in perpetuo divenire è la scelta che rende giustizia tanto al testo sacro, quanto al senso del frammento e del pensiero dell'efesino. Ogni credente infatti riconosce all'uomo la possibilità d'esser virtuoso e di peccare, così come gli studiosi di Eraclito concordano nel ritenere che lo stesso filosofo considererebbe la natura – anche quella umana – diveniente e intanto *parzialmente rivelata* dal termine stesso φύσις che, come ogni nome, pur rimandando alla natura mutevole della cosa a cui è riferito, è stabile poiché e finché è temporaneamente stabilito. Scrive Marcovich: «Anche Eraclito condivideva la credenza greca che il nome rivela *buona parte* della φύσις dell'oggetto cui di riferisce» (Marcovich, 1967, p. 136; corsivo mio), appunto specificando che il nome è capace solo di una rivelazione parziale.

Che un nome sia *stabile* perché correlato ad un ente per natura (tesi “φύσει”), o che sia *stabilito* per convenzione (tesi “*συνθήκη*”), non toglie che anche il nome più scorretto sia pur sempre più stabile, magari anche solo per un istante, rispetto alla mutevole complessità a cui rimanda e che sempre tende a nascondersi. Come se questo fosse il dito che tocca due volte l'intoccabile fluire dei fiumi.

3. Sulla natura di un'onomatologia eraclitea

Che i nomi mutino per necessità o per umana convenzione, non toglie che essi siano fissi o fissati nel tempo, *dal* e *nel* momento in cui sono pronunciati o scritti. Si legga infatti come Colli, riferendosi alle parole del frammento B7DK=D34LM, scrive: «‘Fumo e fiumi’ sono ‘parole’, realtà *fissate*» (Colli, 1980, p. 192; corsivo mio).

La natura mutevole della cosa è dal nome parzialmente e mai definitivamente catturata, come il mistero trinitario dalla vista di Abramo nel passo commentato da Filone.

Se φύσις ama nascondersi, il nome “φύσις” ci è manifesto proprio nel frammento, pur mantenendo il mistero. Discuterne un’efficace traduzione ne conferma il designare una realtà mutevole. Ognuna sarà insieme corretta e non corretta: se con il nominare si crede di modificare la diveniente natura del referente e di sottrarlo al mutamento, ogni nome – “φύσις” compreso – sarà assolutamente scorretto, ma se con il nominare s’intende seguire, seppur non sincronicamente, la diveniente natura della cosa, nella consapevolezza dell’inevitabile mutare di questa, il nome resterà comunque scorretto, ma l’atto del nominare, in quanto scerro di pretese ipostatizzanti, sarà correttamente compreso ed eseguito. Il nominare è perciò il tentativo mai definitivo di risolvere il dinamico conflitto della diveniente realtà. Un tentativo che fallisce sempre, nella misura in cui ogni nome muta, al mutare del suo referente.

Questa l’onomatologia eraclitea scaturita dall’analisi fin qui condotta, presupposto argomentativo per l’esegesi del frammento di Eraclito B48DK. Procediamo: «τῷ οὐν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος». La presenza della parola ὄνομα giustifica le propedeutiche riflessioni onomatologiche. Il nome per l’arco (τῷ τόξῳ è il dativo di “arco”) è vita (βίος), ma morte (θάνατος) è l’azione (ἔργον), qui da intendersi nel senso di “funzione”, “operazione”, “effetto”: il frammento si riferisce all’arco, omografo di *vita* βίος, ma con diversa accentazione, perché oltre a τόξον si può dire anche βιός. Malgrado la parola per “arco” sia simile a quella per “vita”, l’opera dell’arco è la morte, perché esso è un’arma. Quello tra βιός/βίος è un bisticcio che dà vita ad un gioco di parole (cfr. Marcovich, 1967, p. 136). L’efesino sottolineerebbe come il nome per l’arco, omografo di “vita”, sarebbe imperfetto perché l’ἔργον è dare la morte. Quindi solo la tensione complementare di ὄνομα e ἔργον determinerebbe una comprensione adeguata dell’arco. Sebbene sia ritenuto un frammento etimologico (cfr. Bodrero, p. 128), Eraclito qui parrebbe osservare una strutturale *scorrettezza* dei nomi: essendo questa una forte obiezione alla tesi “φύση”, è strano che proprio tale frammento induca Marcovich a considerare Eraclito «padre spirituale del *Cratilo* platonico» (Marcovich, 1967, p. 137).

4. Sulla scorrettezza dei nomi

Quali sono i limiti di questa lettura del frammento B48DK? L’arco, insieme alla lira, ricorre nei frammenti come simbolo della παλίντονος ἀρμονίη, ovvero “l’armonia tensiva dei contrari/ la tensione retrograda/ la connessione retrosa/ l’armonia contrastante”, nel frammento B51DK=D49LM: «οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωντῷ οὐμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης» (“non comprendono in che modo ciò che diverge non meno converge con se stesso; c’è un rapporto di tensione retrograda, come quello dell’arco e della lira», *ivi*, p. 85).

Sono una coppia oppositiva βίος e θάνατος, ma può dirsi lo stesso per ὄνομα e ἔργον? Se sì, come si spiega che Eraclito, dicendo che l’opera dell’arco è dare la morte, paia implicitamente

suggerire che il nome, omografo di “vita”, sia scorretto – *e pertanto da escludersi?* Come parlare quindi di armonia dei contrari, se alla comprensione dell’arco è funzionale la sola opera e non anche il suo fuorviante nome? La verità dovrebbe cogliersi comprendendo la complementarietà degli opposti, non escludendone uno in favore dell’altro. Problematica è anche la lettura di questo frammento per cui il nome sta all’opera come la vita sta alla morte: «Nome e funzione (opera) sono intesi come equivalenti, essendo ambedue costituenti essenziali ed inseparabili di ciascun oggetto; in questi termini gli uomini dovrebbero pensare gli opposti che stanno a significare vita e morte» (*ivi*, p. 136).

Questa tesi reputa il nome e l’opera una coppia oppositiva al pari di vita-morte (cfr. Bodrero, 1910, p. 128), intendendo l’*ōvoμα* come *equivalente* dell’*ἔργον*. Eraclito identificherebbe mai due opposti? No: negherebbe altrimenti tanto la *παλίντονος ἀρμονίη*, quanto il principio di non contraddizione. Si osservi che il fatto che l’arco ha un nome non esclude che abbia anche una funzione, mentre non è possibile che qualcosa di vivo sia contemporaneamente anche morto: *ōvoμα* non si oppone a *ἔργον* come *βίος* a *θάνατος*, perché questi ultimi sono opposti correlati, ma equivalenti, ma contemporanei. Eraclito concepisce i contrari in tensione armonica proprio perché la loro identità non è contemporanea: quando è vita, non è anche morte e sebbene la salita possa essere anche una discesa, quando si sale, sicuramente non si può allo stesso tempo anche scendere. Il frammento stesso prova che *ōvoμα* e *ἔργον* non siano opposti: l’arco ha un nome ed un’opera *contemporaneamente*.

Considerarli una coppia oppositiva sembra un retaggio della presunta differenza tra parole e azioni, teoria e prassi. Una presunta distinzione tra parole e fatti occorrerebbe nel frammento B1DK=D1LM di Eraclito, nell’espressione «ἐπέων καὶ ἔργων», letteralmente “di parole ed azioni”, ma che Colli suggerisce d’intenderla come un’equivalente di «tutte le cose» (Colli, 1988, p. 190). Una distinzione tra realtà espressiva e realtà attiva è certamente rilevata, ma è da escludersi che l’efesino contrapponga i nomi alle cose, il *λόγος* alla realtà. Anche Diano e Serra sentenziano in merito: «Eraclito ignorava questa opposizione di *ōvoμα* ed *ἔργον*» (Diano, Serra, 1980, p.123). Per darsi armonia di contrari e per riconfermarsi proprio l’arco, anche in questo frammento, come simbolo di *παλίντονος ἀρμονίη*, esso non dovrebbe avere come opera tanto la vita quanto la morte, e come nome uno capace di restituire il significato del generare e dell’uccidere? Da ultimo, il frammento attesta che l’arco, proprio perché il nome *βίος* potrebbe confondere, è già chiamato anche “*τόξον*”, nome che appare più corretto.

5. Frammenti in tensione

Si propone dunque un’esegezi che risolva le elencate criticità. Nel frammento è sottinteso il verbo *εἶναι*, i cui soggetti sono i neutri *ōvoμα* e *ἔργον*. Ora, il dativo *τῷ τόξῳ*, combinato alla sottintesa presenza di *εἶναι*, costituisce un dativo di possesso; quindi, letteralmente “dell’arco”, ma sono possibili anche traduzioni come “spetta all’arco”, “è proprio all’arco”, “è per l’arco”. Rivolgiamoci dunque al gioco di parole *βίος/βίος*: originariamente, nella forma scritta, erano del tutto indistinguibili, perché l’uso degli accenti fu introdotto solo successivamente (cfr. Parinetto, 1994, p. 63). Quindi Eraclito starebbe affermando che la parola per l’arco è certamente *βίος*: sprovvista di accento, può riferirsi tanto all’arco, quanto alla vita, perché la differenza sarà introdotta dalla pronuncia.

E se invece l’*ἔργον* in questione non è dell’arco come oggetto, ma della parola per l’arco? Se si pronuncia *βίος*, inevitabilmente si esclude *βίος* e viceversa. I due opposti in tensione e che,

in quanto in reciproca, irrisolvibile contrapposizione, non possono coesistere contemporaneamente, ma solo armoniosamente alternarsi, sono proprio *βίος* e *βίος*. Essi non sono compresi, né compresenti nella parola *βίος*, perché non può verificarsi la loro contemporanea presenza, ma soprattutto perché altrimenti andrebbe ipotizzata una parola ideale, di duplice natura, il cui uso immanente generasse le parole concrete, pronunciate, per riferirsi all'arco o alla vita.

È abbastanza improbabile che Eraclito distingua e contrapponga l'essenza ideale di una parola al suo uso: la φύσις che di ogni ὄνομα ama nascondersi non è altro che l'*έργον*. Se l'*όνομα* è usato per dire o quantomeno per tentare di dire l'essenza di una cosa, l'essenza del nome non può che essere il suo uso: invece che opposti, *όνομα* e *έργον* sono indissolubilmente vincolati, perché pare proprio che l'uno sia l'essenza nascosta – quindi immanente – dell'altro.

Non si può leggere il nome “*βίος*” senza accenti: è la prova che l'essenza del nome è la sua *έργον*, tutt'altro che stabilmente intellegibile. Usare il nome genera automaticamente un effetto, un'opera di morte, perché nel pronunciarlo si “uccide” uno dei due opposti, *βίος* e *βίος*, in funzione della vita dell'altro. Quando si vuole usare la parola nel senso di “arco”, non la si usa nel senso di “vita” e viceversa. Dato che il nome fissa nel tempo la dinamica natura del suo referente, arrestandone il divenire che ne è la vita, di fatto gli dà la morte. La φύσις del nome per l'arco, che ama nascondersi, è l'*έργον*, che si muove armoniosamente tra *βίος* e *βίος*, non dando mai definitiva morte al primo in favore del secondo e viceversa.

L'esistenza di letture che intendono *έργον* e *όνομα* come due opposti testimonia che non è immediatamente manifesto che non lo siano affatto: una conferma che l'*έργον*, in quanto φύσις dell'*όνομα*, tende a nascondersi sul serio ed anche efficacemente. Ciò spiegherebbe anche perché non sia riconducibile direttamente all'efesino la tesi di un naturalismo forte dei nomi: qualora intenda davvero l'*έργον* essere la φύσις nascosta dell'*όνομα*, Eraclito non potrebbe sostenere la tesi “φύσει” contro quella “*συνθήκη*”, perché avrebbe invece trovato la saggia conciliazione tra le due, ossia una per cui è vero che l'uso di un nome è necessariamente la sua essenza, perché una parola inutilizzabile non avrebbe senso di esistere, ma è altresì vero che l'uso di una parola è pur sempre arbitrario e relativo al contesto in cui si sceglie di pronunciarla o scriverla. Un altro modo per dire che l'essenza, la natura, la verità, la ragion d'essere, o più “semplicemente” la φύσις del nome, sia proprio il suo utilizzo è dire che il nome è uno strumento: «ὅπγανον ἄρα τί ἔστι καὶ τὸ ὄνομα» (Platone, 1989, 388a), dice anche Socrate ad Ermogene.

Rileggiamo allora il frammento, traducendo οὐν e conferendo una sfumatura tanto causale quanto temporale alla particella δὲ: dunque per l'arco il nome è *βίος*, l'effetto ora è morte. In questo modo, l'*όνομα* è il quid del frammento, che è pertanto da considerarsi onomatologico; è il soggetto, ma è lasciato nella posizione centrale, preceduto dal dativo di possesso e dall'avverbio, seguito da “*βίος*” che, con la copula sottintesa, è il predicato nominale di *όνομα*. Nella seconda parte della frase, si trova immediatamente l'*έργον*, secondo soggetto, ulteriormente a *όνομα*: coerente con la tesi per cui l'essenza del nome è il suo uso. L'uso, l'effetto, l'opera che il nome *βίος*, in quanto strumento, produce, ora (δὲ) che lo si è usato, è la morte di *βίος* in favore di *βίος*, o viceversa.

Il Socrate del *Cratilo* platonico spiega ad Ermogene che il nome è uno strumento (*ὅπγανον*) come la spola (cfr. *ivi*, 388b-c). Questa distingue la trama dall'ordito e quello l'essenza (*τῆς οὐσίας*). Quindi anche nel dialogo sulla correttezza dei nomi ricorre l'idea che il nome si usi per distinguere l'essenza, affermando l'identità della cosa, che significa altresì negarne la differenza: dire *βίος* significa nominare la vita, escludendo l'arco, mentre dire *βίος* significa nominare l'arco, escludendo la vita.

Scrive Macchioro: «Il pensiero di Eraclito era dunque» e sempre sarà «un mistero» (Macchioro, 1922, p. 136): malgrado se ne sia mostrato un ipotetico significato in relazione all'onomatologia eraclitea, la φύσις di questo frammento resta sempre un po' nascosta, proprio come la verità della sapienza dell'efesino. In conclusione, c'è infatti da ammettere che se lo strumento del nominare è sì una definizione corretta per ogni nome, esiste anche uno strumento per nominare che è, coerentemente al frammento, capace tanto di dare la vita, nel dire l'essere della cosa, quanto di dare la morte a tutte le altre parole, che in quanto diverse non sono pronunciate: la bocca, la cui forma è misteriosamente simile a quella di un arco.

Tra *physis* e *logos*: forme non convenzionali di *ethos* democratico nell'*Encomio di Elena* di Gorgia

Mauro Serra

1. Nel corso del V secolo a.C. si andò progressivamente sviluppando nella cultura greca, e in particolare in quella ateniese, un articolato dibattito intorno alla relazione dialettica, spesso antitetica, tra *nomos* e *physis*. I principali testi di riferimento sono costituiti da alcuni frammenti di un papiro di Ossirinco che appartengono, per opinione pressoché unanime, allo scritto *Peri alétheias* di Antifonte e da una serie di brani ricavabili dai dialoghi platonici, nei quali il filosofo ateniese attribuisce a personaggi quali Ippia, Polo, Trasimaco, Callicle e Glaucone opinioni che si riconnettono variamente a questa tematica. Sebbene si possa ritenere che il punto di partenza di questa riflessione vada ravvisato nell'*Antigone* messa in scena da Sofocle nel 442 a.C., e più precisamente nel conflitto tra leggi umane e leggi divine che costituisce il nucleo tematico della tragedia (Vegetti, 1986, pp. 55-57), basta una rapida scorsa ai nomi che abbiamo citato per rendersi conto del rilevante contributo che alla sua progressiva articolazione fu fornito dai pensatori appartenenti alla sofistica. Tra di essi non compare, in nessuna delle ricostruzioni più accreditate, il nome di Gorgia. E giustamente. Nell'insieme delle testimonianze sopravvissute non si trova, infatti, alcun esplicito riferimento a questo tema e alle sue possibili implicazioni. Del resto, anche il numero limitato di occorrenze, tanto di *physis* (e dei suoi corradicali) che di *nomos*, nel testo gorgiano al quale faremo specificamente riferimento, vale a dire l'*Encomio di Elena*, sembra confermare la giustezza di una tale esclusione. Ciò nonostante, nelle pagine seguenti cercherò di mostrare che, seppure implicitamente assunta, la cornice concettuale costituita dalla problematica relazione tra *physis* e *nomos*, permette di collocare in una diversa, e più comprensibile, prospettiva la tesi centrale che, in maniera provocatoria, viene avanzata nell'*Encomio* relativamente alla violenza del *logos*. Nell'articolare questa tesi, Gorgia individua forme di comportamento, in particolare nell'esercizio della parola, che, pur inscrivendosi in un orizzonte democratico, lo fanno in una maniera che definisco ‘non convenzionale’. In questo modo, prefigura tratti significativi di quel realismo politico che troverà più compiuta espressione in Tucidide e nel Trasimaco platonico.

Prima di procedere ad un’analisi più dettagliata del testo gorgiano, sarà, tuttavia, opportuno sgombrare il campo da alcuni fraintendimenti, due in particolare, che ancora pesano su una più adeguata valutazione del suo pensiero, nonostante esso sia stato oggetto, almeno a partire dagli anni ’80 del secolo scorso, di una significativa e giustificata riconsiderazione (Rossetti, 2022).

Il primo di questi fraintendimenti riguarda la natura sostanzialmente impolitica del pensiero gorgiano¹. Pesa, naturalmente, su tale giudizio il confronto con l’altro grande sofista della prima generazione, Protagora, nella cui riflessione si può, invece, ravvisare un esplicito impegno teorico a favore della democrazia². D’altra parte, anche nel caso di Gorgia, si è costretti ad osservare

1 «L’altro grande sofista, Gorgia, non sembra aver dedicato particolare impegno a una riflessione sulla giustizia e sulle altre problematiche di carattere politico» (Bonazzi, 2011, p. 94).

2 Cfr., almeno, Farrar, 1989; Deneen, 2005, pp. 119-139; Bonazzi, 2017, pp. 88-95.

che la retorica, oggetto del suo insegnamento, costituiva pur sempre l'arte politica per eccellenza. Riacquisita per questa via, la natura politica della riflessione gorgiana resta però, a tutti gli effetti, quella che gli anglosassoni definirebbero un *afterthought*, un ripensamento. Cosicché la differenza con Protagora continua a sussistere, ma spostata su un altro piano: a differenza dell'altro grande sofista, Gorgia avrebbe manifestato un maggiore conformismo, concentrando «da sua attenzione sugli interessi dell'individuo in opposizione alla collettività» (Bonazzi, 2011, p. 94)³. Se questa affermazione risulta in netto contrasto con quanto cercheremo di mostrare, non meno fuorviante risulta un altro aspetto frequentemente messo a tema dai commentatori moderni, che potrebbe essere definito, come una sorta di 'opportunismo' sul piano teorico⁴. Mosso quasi esclusivamente dalla ricerca di novità in grado di sollecitare l'attenzione del suo pubblico oltre che dalla prevalente attenzione alle finalità persuasive del suo insegnamento, Gorgia non si farebbe scrupolo di adoperare, con una certa dose di opportunismo, i più disparati apporti teorici. Così, per fare solo un esempio, Annie Hourcade, a cui va l'indubbio merito di aver cercato di ricostruire in maniera dettagliata la presenza di una tradizione «abderitana» testimone dello stretto intreccio tra l'atomismo democriteo e la riflessione di alcuni dei maggiori rappresentanti della sofistica, pur sostenendo esplicitamente l'adozione da parte di Gorgia di una prospettiva materialista, arriva, tuttavia, a concludere che: «Dans tout le cas, la référence à la physique et au corps comportait une dimension *essentiellement metaphorique*, comme si, *afin de mieux persuader son auditoire*, Gorgias se résolvait, en définitive, à utiliser un vocabulaire, une terminologie, qui ne reflétaient en rien sa propre conception» (Hourcade, 2009, p. 177; corsivo mio). Conclusione, in verità, sconcertante, che finisce addirittura per riproporre, più o meno esplicitamente, l'immagine di Gorgia come pensatore non serio disposto a piegare alle proprie finalità persuasive qualsiasi coerenza di natura teorica⁵. Va da sé che, anche rispetto a questa ultima considerazione, la strada da percorrere è, a mio giudizio, esattamente opposta a quella indicata. Se è vero, infatti, che Gorgia si confronta con una notevole libertà tanto con la tradizione precedente quanto con le riflessioni a lui contemporanee, tale operazione appare sempre massimamente consapevole e, soprattutto, finalizzata a far emergere quegli aspetti che risultano determinanti per sostenere la sua tesi di fondo, una tesi che, a differenza di quanto ritiene la gran parte dei commentatori, ha una natura marcatamente politica (Serra, 2022).

2. Prenderò ora in considerazione i dati testuali che, seppure scarni, supportano la mia interpretazione.

Tra le non molte occorrenze del termine *physis* (e dei suoi corradicali) all'interno dell'*Encomio*, due meritano particolare attenzione, anche in virtù della loro collocazione. La prima

3 Ci si può, naturalmente, domandare quanto questa immagine del sofista siciliano finisca per essere debitrice del ritratto che ne fa Platone nel dialogo omonimo. In questa prospettiva, il personaggio di Callicle, che campeggia nella terza parte del dialogo, sarebbe, come Platone sembra suggerire, un Gorgia che si è spogliato delle pastoie del conformismo nei confronti dei valori tradizionali, mettendo a nudo la sua vera natura.

4 Così, per esempio, pur all'interno di una ricostruzione assai equilibrata che mette giustamente in evidenza come il problema di Gorgia sia quello «d'élaborer un discours, un *logos* qui établisse ces valeurs en valeurs *propres de la cité*», anche Casertano (1986, p. 211), scrive: «Temoins ses discours qu'on serait tenté de juger empêtrés d'opportunité, *si ce n'est d'opportunisme* [...]» (*ivi*, p. 210; corsivo mio).

5 Cfr. Spatharas (2019, p. 55, corsivo mio): «All in all, if, as I suggested, Gorgias' explanation of the psychological power of sights is based on an appropriation of 'scientific' theories about vision, our next task is to see how this appropriation serves the purposes of his rhetoric. One of the most salient characteristics of Sophistic *epideixis* and, indeed, one that Gorgia self-consciously emphasizes in the programmatic statements of his Helen, is *the need for novelty*. However, epideictic novelty is parasitic upon tradition».

si trova in *Hel.* 6, subito dopo che Gorgia ha introdotto la prima delle possibili cause che avrebbero condotto Elena a Troia, il volere degli dèi⁶. Il sofista siciliano sta, naturalmente, facendo ricorso ad un elemento tradizionale, largamente attestato nel pensiero greco arcaico, vale a dire il divario insormontabile che esiste tra gli esseri umani e gli dèi e la conseguente impossibilità da parte degli uomini di opporsi al volere divino nella realizzazione dei propri piani e delle proprie azioni. Anche in questo caso, tuttavia, l'utilizzo del materiale tradizionale non si sottrae ad un significativo intervento volto a riconfigurarlo. Va, infatti, innanzitutto osservato, come ha fatto di recente Erminia Di Iulio (2025, pp. 46-48), che, nel modello di pensiero tradizionale, vige il cosiddetto principio della “doppia determinazione” in virtù del quale l’azione umana si presenta sempre come l’effetto di una doppia causa, al tempo stesso umana e divina. Di conseguenza, il fatto che l’agire umano sia condizionato dall’intervento della divinità non è sufficiente per assolvere l’individuo che compie materialmente l’azione. Per Gorgia, al contrario, un soggetto agente può esser giudicato colpevole di una determinata azione (vale a dire, può esser detto aver compiuto un’azione meritevole di biasimo e punizione) se e solo se tale agente è *responsabile* di quella determinata azione – ove “esser-responsabile” di un’azione va inteso nei termini di “esser-causa” dell’azione stessa. Non si può dunque ritenere un agente responsabile (né tantomeno colpevole) di un’azione la cui causa prima, il cui principio, cioè, è *esterno* a suddetto agente (Di Iulio, 2025, pp. 47-48).

Ancora più rilevante, tuttavia, è un secondo aspetto che non deve passare inosservato. L’impossibilità per l’essere umano di sottrarsi ai condizionamenti di un potere che lo sovrasta prende, infatti, nella formulazione gorgiana, una connotazione squisitamente politica, come è possibile rilevare dal lessico scelto per darvi espressione:

è, infatti, legge di natura (*pephyke*) che non il più forte (*to kreissen*) sia impedito dal più debole, ma che il più debole sia comandato (*archesthai*) e condotto dal più forte, che il più forte guida (*bégeisthai*) e il più debole seguì (*Hel.* 6).

Il comparativo *to kreissen* rimanda non solo all’esercizio della forza (*kratos*), ma, come vedremo, alla sua ambigua presenza in un regime, quello della *démokratia*, che pure pretenderebbe programmaticamente di farne a meno; la relazione asimmetrica che coinvolge le due parti in causa prende la forma, anch’essa politica, del comando (*archesthai*)⁷, e, infine, l’azione del condurre, apparentemente più neutra, affidata al verbo *hégeomai*, mantiene però sullo sfondo il riferimento a *hégemonia*, che è altra parola chiave del lessico politico di V secolo, in particolare in relazione all’esperienza ateniese. D’altra parte, gli eventuali dubbi sulla rilevanza concettuale delle scelte lessicali operate da Gorgia mi sembra siano fugati dal confronto con un luogo emblematico, e giustamente celebre, dell’opera tucididea, il dialogo tra i Melii e gli Ateniesi, all’inizio del quale gli Ateniesi fanno proprie le seguenti considerazioni:

Pretendiamo invece che si mandi ad effetto ciò che è possibile a seconda della reale convinzione che ha ciascuno di noi, ché noi siamo certi, di fronte a voi, persone informate, che nelle

⁶ Il *Sofista* presenta questa prima causa nella forma di una triplice opzione di motivi, in realtà equivalenti: il volere della Sorte, il comando degli dei, i decreti della Necessità.

⁷ Un ulteriore elemento di riscontro è rappresentato da quanto Platone fa affermare a Gorgia nel dialogo omonimo in relazione ai ‘meriti’ della retorica: «Socrate, esattamente questo [scil. la retorica] è in verità il sommo bene, causa ad un tempo per gli uomini della libertà (*eleutherias*) e per ciascuno del comandare (*archein*) gli altri nella propria città» (Platone, *Gorgia*, 452d 5-8).

considerazioni umane il diritto è riconosciuto in seguito a una uguale necessità per le due parti, mentre chi è più forte fa quello che può e chi è più debole cede (V, 89)⁸.

Ricondotta su un piano esclusivamente umano, che anche nella prospettiva delineata da Tucidide non manca di una sua ineluttabile regolarità, l'identificazione del potere con la forza e con l'esercizio di un conseguente dominio assume i tratti di una legge generale, anzi, più precisamente ancora, della legge generale che regola i rapporti sociali, tanto sul piano individuale quanto su quello dei rapporti tra gli stati, cosicché:

si tratta di una legge di natura, che non può certo essere detta giusta, ma che, soprattutto, non può essere detta ingiusta quando, volta a volta, viene applicata nei singoli casi; in altri termini non si può invocare il concetto di giustizia per mettere sotto accusa chi, volta a volta, è più forte ed esercita il potere. Trattandosi di una legge assolutamente generale, da tutti seguita, chi vi si adeguia è singolarmente incolpevole, anche se, in astratto – e dunque fuori da ogni discorso storico – colpevole può essere detta la natura umana. Anche perché, se il forte non esercita il suo dominio, subito un altro interviene, occupa lo spazio di potere lasciato vuoto, e porta a rovina chi appariva forte (Bonelli, 1995, p. 27).

Veniamo adesso alla seconda delle occorrenze a cui abbiamo fatto riferimento, quella contenuta in *Hel.* 15, laddove Gorgia incomincia la trattazione della quarta ed ultima delle cause a cui potrebbe essere ricondotto il comportamento di Elena. Come è noto, l'individuazione di questa causa contiene una qualche ambiguità, dato che, dopo aver annunciato che se fu Eros, quindi l'amore, a compiere tutto ciò, non sarà difficile per Elena sfuggire all'accusa rivoltale, i paragrafi successivi, invece, «diventano l'occasione per una modernissima, e per la verità del tutto asettica, analisi della fisiomeccanica della vista» (Di Iulio, 2025, p. 86). La direzione impressa da Gorgia al suo ragionamento appare, tuttavia, estremamente chiara sin dal citato paragrafo 15, nel quale egli afferma appunto che: «le cose che vediamo non hanno la natura (*physis*) che noi desideriamo, ma quella che ciascuna ebbe in sorte (*tyche*); perciò attraverso la vista l'anima viene modellata (*typountai*) anche nei suoi comportamenti».

La disamina di quest'ultima parte dell'argomentazione gorgiana richiederebbe un approfondimento che, per ovvie ragioni, non è qui possibile sviluppare. Vi si affollano, infatti, una serie di questioni di estrema rilevanza, non ultima la *vexata quaestio* della presunta adesione da parte del sofista siciliano ad un paradigma di stampo materialista. Per i nostri scopi sarà, tuttavia, sufficiente sottolineare alcuni aspetti che risultano di per sé abbastanza evidenti. Il primo è la constatazione che anche in questo caso, così come in *Hel.* 6, il riferimento alla *physis* è funzionale all'individuazione di un piano della realtà che sfugge all'intervento umano e che, per tale ragione, risulta, in linea di principio, immodificabile. A questa constatazione va, poi, aggiunto il fatto che le due occorrenze che rimandano a questo piano della realtà sono introdotte in riferimento alla prima e all'ultima delle quattro possibili cause, con l'effetto di delimitare, in qualche modo, un ambito del comportamento umano, richiamato con la seconda e la terza causa, che dovrebbe essere analizzabile in base a un differente apparato concettuale.

⁸ Dello stesso tenore, e con una ancora maggior corrispondenza terminologica con quanto afferma Gorgia, è anche il discorso degli Ateniesi agli Spartani contenuto nel libro I. «Né siamo stati i primi ad iniziare un comportamento del genere, ma è sempre valso che il più debole sia tenuto a freno dal più forte [...] vi siete messi adesso ad usare il linguaggio della giustizia, che nessuno mai – avendo l'occasione di ottenere qualcosa con la forza – ha tenuto in maggior considerazione così da rinunciare ad avere di più. E sono certamente degni di lode coloro che, sebbene la natura umana (*anthrōpeiai physis*) gli consenta di comandare (*archein*) gli altri, si rivelano più giusti di quanto non comporterebbe il loro potere (*dynamis*)» (Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, I, 76, 2-3, corsivi miei).

Le cose stanno, invece, del tutto diversamente, poiché anche in riferimento a quest'ambito lo schema esplicativo risulta sostanzialmente invariato: l'azione di Elena si spiega e si giustifica per l'intervento di un fattore esterno di natura costrittiva che, in un caso, è identificato con la violenza materiale esercitata da Paride nei suoi confronti, in un altro, con la violenza meno manifesta, ma non per questo meno efficace, messa in opera tramite il *logos*.

Ma, se lo schema esplicativo adottato per giustificare l'azione compiuta da Elena resta lo stesso, ben diversa dovrà, per forza di cose, risultare la sua valutazione. Con la seconda e la terza delle possibili cause siamo, infatti, entrati nell'ambito di pertinenza del *nomos*. Si tratta di un aspetto che Gorgia mette subito in evidenza all'inizio del paragrafo 7. L'eventuale violenza perpetrata da Paride nei confronti di Elena va considerata contro la legge (*anomós ebiasthē*) e come tale merita una sanzione che si articola su tre differenti piani: quello del discorso che prevede, appunto, l'attribuzione all'eroe troiano della responsabilità (*aitia*) di ciò che Elena ha compiuto materialmente, quello squisitamente legale che comporta come conseguenza l'*atimia*, vale a dire la perdita dei diritti propri di un cittadino ed, infine, quello relativo all'azione il cui corrispettivo è la punizione (*zémia*) che a Paride deve essere meritatamente inflitta. Quando si passa a prendere in considerazione l'azione esercitata dal *logos*, tuttavia, le cose si complicano. L'identificazione tra *logos* e violenza, infatti, non solo è in antitesi con uno dei capisaldi dell'ideologia democratica, ma finisce con il rimettere in discussione lo stesso statuto da attribuire al *nomos*, sia nella sua accezione di 'legge' che in quella più originaria di 'costume' o 'norma' implicitamente condiviso da una comunità. Da un lato, infatti, l'intreccio tra *nomos* e *logos* rappresenta uno degli aspetti fondativi e, perciò, qualificanti, della democrazia, come è possibile constatare, a titolo di esempio, da un testo come il seguente, tratto dall'Orazione funebre di Lisia (18-19) e databile all'incirca un trentennio dopo l'*Encomio gorgiano*⁹, che vale la pena citare per esteso:

Essi (scil. gli antenati) furono i primi e gli unici in quel tempo, dopo aver cacciato le dinastie al potere (*dynasteias*), a stabilire una democrazia, ritenendo che la libertà per tutti fosse la più grande concordia; e avendo messo in comune le speranze nate dai pericoli, si governavano con animo libero, onorando i buoni e punendo i malvagi in base alla legge (*nomōi*), convinti che fosse proprio delle bestie essere soggette le une alle altre in virtù della violenza (*byp'allélōn biai krateisthai*), e che invece fosse prerogativa degli uomini determinare il giusto per mezzo della legge (*nomōi orisai to dikaios*), persuadere con il discorso (*logōi peisai*) e farsi guidare da essi, venendo governati dalla legge (*hypo nomou baileuomenous*) e istruiti dal discorso (*hypo logou didaskomenous*).

Dall'altro, il riferimento al *logos* rimanda ad un livello che risulta fondativo rispetto alla stessa esistenza delle forme politiche e delle istituzioni (tra cui i *nomoi*) che le governano, poiché rimanda al libero esplicarsi di quell'attività discorsiva che sola le rende possibili. In altri termini, e secondo un modulo di pensiero ricorrente, la democrazia valorizza al massimo la caratteristica peculiare dell'essere umano che non ricorre alla violenza, in quanto, a differenza degli altri animali, è fornito di *logos*.

È nella partecipazione politica, quando può esprimere il suo punto di vista e le sue esigenze, che l'uomo realizza davvero la sua natura politica profonda. Ed è questo fatto che spiega la superiorità della democrazia rispetto alle altre forme di governo. La democrazia, nella misura in cui realizza appieno questa esigenza, rappresenta non una forma di governo tra le altre, anche

⁹ Il testo riflette, tuttavia, idee progressivamente divenute canoniche a partire almeno dalla metà del V secolo a.C. e di cui si trovano tracce significative, ad esempio, nell'*Orestea* di Eschilo e nel mito di Prometeo attribuito nell'omonimo dialogo platonico a Protagora (cfr. Buxton, 1982, pp. 5-66). Sull'intreccio di *logos* e *nomos* rinvio a Serra (2024).

se migliore, ma è la forma di governo per eccellenza, la sola veramente ‘umana’: è il governo di tutti (Bonazzi, 2017, p. 90).

3. Resta, quindi, da spiegare quale sia la prospettiva teorica a partire dalla quale Gorgia muove quello che sembra, a tutti gli effetti, un attacco frontale ai presupposti stessi su cui riposa un regime democratico. Secondo una chiave di lettura largamente prevalente, l’interpretazione sarebbe, tutto sommato, semplice e, in qualche misura, inevitabile: il sofista siciliano sta dando voce ad una posizione schiettamente antidemocratica, che del resto non avrebbe di per sé rappresentato un caso isolato. C’è, persino, chi si spinge oltre e, una volta ammessa la natura prettamente politica dell’*Encomio*, vi riconosce all’opera un punto di vista barbaro sulla politica:

If one accepts the notion that the *Encomium* may have been an oblique reference to politics, the fact that persuasion is noted as just one of the forces is significant. [...] In this respect, the scheme of political life, which I suggest the *Encomium on Helen* allegorically represents, is decidedly that of a barbarian in the original sense – one who was neither Greek nor Athenian and therefore did not share a belief in the potentially liberating aspects of political speech (Pfau, 2007, pp. 162-163).

Nessuna delle due ipotesi risulta, a mio avviso, convincente poiché, tra le altre cose, si scontra con un dato di fatto incontrovertibile e cioè la naturale spendibilità dell’insegnamento gorgiano relativo alla retorica solo in un contesto, quale è quello democratico, nel quale la parola mantenga tutto il suo ruolo determinante. Proverò, allora, a seguire una strada alternativa, che mi pare sinora non sia stata adeguatamente esplorata. Invece, di parlare di una generica opposizione agli elementi costitutivi della democrazia, si può essere più specifici ed individuare un preciso testo di riferimento rispetto al quale Gorgia sviluppa una visione, a dir poco, alternativa: l’elogio funebre tenuto da Pericle nel 430 a. C., che leggiamo nella restituzione offertane da Tucidide nella sua *Guerra del Peloponneso*. Non potendo, certamente, sviluppare un’analisi dettagliata di un testo irto di questioni teoriche e che, ancora recentemente, Mauro Bonazzi (2017) ha potuto giustamente definire il manifesto della democrazia, mi limiterò a sottolineare un paio di punti che paiono essenziali per la mia ricostruzione. Nella prospettiva delineata da Pericle due almeno risultano essere i capisaldi su cui riposa l’autolegitimazione del governo democratico. Il primo è la convinzione che si tratti di un governo di tutti e non di una parte, in cui l’unico elemento di discriminio è rappresentato dal merito (*aretē*):

Si chiama democrazia, poiché nell’amministrare (*oikein*) si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza. Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento uguale, ma quanto alla reputazione di ognuno, il prestigio di cui possa godere chi si sia affermato in qualche campo non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtù del merito (*aretēs*) (Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, II, 37, 1; trad. it. di M. Bonazzi, in Bonazzi, 2017).

Il secondo che, del resto, risulta strettamente complementare a quello appena visto è il ruolo che il *logos*, vale a dire la libera attività discorsiva, gioca nella determinazione e nel mantenimento di questa unità. È, infatti, attraverso di esso, come sostiene anche Protagora nel mito di Prometeo, che la comunità nel suo insieme stabilisce leggi, norme e valori tali da permettere una convivenza pacifica nonché il perseguitamento di un utile comune:

Per noi, e siamo gli unici a pensarla così, chi si astiene dalla politica non è un cittadino tranquillo, ma un cittadino inutile. Siamo in grado di giudicare (*krinomen*) ed inoltre di riflettere correttamente

sulle proposte politiche (*enthymoumētha orthōs ta pragmata*), non ritenendo che i discorsi siano un danno per le azioni (*tous logous tous ergois blabēn*), ma, al contrario, [ritenendo che lo sarebbe piuttosto] il non essere istruiti col discorso (*prodidachthénai tōi logōi*) prima di passare all'azione necessaria (Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, II, 40, 2; trad. it. di D. Susanetti modificata).

Di questa immagine della democrazia, di cui non è inutile ricordare la fortissima valenza ideologica (Loraux, 1981), la prospettiva avanzata da Gorgia si presenta, dunque, come una dissacrante e corrosiva messa in discussione¹⁰. Se, infatti, il *logos* stesso è il luogo del conflitto per eccellenza, poiché non si dà attività discorsiva se non nella forma di una contrapposizione che vale persino per i discorsi degli scienziati, bisognerà gioco-forza riconoscere che, al di là di ogni intenzione celebrativa e autolegitimante, anche la democrazia è attraversata e regolata da rapporti di forza che è puramente illusorio voler disconoscere. Non diversamente da quello che sostiene Trasimaco, «l'idea di una comunità armonica e coesa è un'illusione, perché ogni consesso umano si costruisce a partire dai rapporti di forza che lo regolano: la società non è altro che parti in lotta per il potere» (Bonazzi, 2011, p. 101).

4. L'immagine della *démokratia* che si può ricavare tanto dalle idee di Trasimaco quanto, se la mia interpretazione è corretta, da quelle gorgiane, sembra a maggior ragione giustificata se si prende in considerazione la seconda parte del composto, quella genericamente resa con il termine ‘potere’. La parola *kratos*, infatti, non rimanda al potere inteso come potere istituzionalizzato, reso invece in greco come *archē* (ciò che quindi di fatto rende inesatta la traduzione, pure corrente ed anzi prevalente, di *démokratia* come ‘governo del popolo’). Al contrario, *krat-* implicava non solo il potere, ma anche una differenza di potere tra due forze. Suggeriva quindi l'esistenza di due parti, una delle quali in grado di dominare o prevalere sull'altra. Si può, tuttavia, essere più specifici osservando che questa prevalenza è a sua volta intesa come l'esercizio di una forza che è innanzitutto ed originariamente fisica e che non è perciò in linea di principio disgiungibile dal ricorso alla violenza. Del resto, come ricordava Marco Revelli, in un suggestivo libro di qualche anno fa, appoggiandosi peraltro alle magistrali analisi svolte da Émile Benveniste nel *Vocabolario delle istituzioni indo-europee*, *kratos* «contiene nella sua stessa radice originaria, primordiale il riferimento all'idea di una forza brutale, alla durezza, alla crudeltà e anche al combattimento, al prevalere violentemente sugli altri» (Revelli, 2012, p. 10). Superiorità su di un campo di battaglia, esercizio della forza, dunque, e del resto *kratos* e *bia* sono, nella genealogia mitica, fratelli e figli di Stige (insieme a Vittoria e Zelo).

L'esercizio della democrazia, d'altra parte, prevedeva una ‘messa in forma’ di questa superiorità primariamente intesa nella sua dimensione fisica e violenta. Questa messa in forma che comportava il passaggio dal *kratos* all'*archē*, vale a dire al potere istituzionalizzato, era affidata ad una serie di luoghi ed istituzioni, appunto, il più importante dei quali era ovviamente l'assemblea, l'*ekklēsia*, cosicché non a caso solo nella *démokratia*, *démos* veniva usato occasionalmente per indicare l'intero corpo dei cittadini, l'élite così come la massa, presumibilmente perché

¹⁰ Non è da escludere che nelle parole di Gorgia si rifletta anche un più specifico giudizio nei confronti della democrazia ateniese, come sembrerebbe trasparire anche dai pochi frammenti superstizi di un suo *Epitafio*. Non potendo affrontare qui la questione, mi limito a citare quanto di recente sostenuto da J. Wienand (2024, p. 191, nota 52): «While the *Epitaphios* engages in a reflection of what encomia stand for and what impact they exert on a citizen body affected by war, death and thirst for power, the *Encomium of Helen* approaches the problem from the seemingly funny side of a *paignion* ('playful poem') in the guise of a speech of praise for a person who more than almost any other stands for the bitter consequences of war».

solo nella *démokratia* la massa riunita prendeva decisioni a nome della *polis* nel suo complesso, così come indicato dalla formula ufficiale che veniva impiegata, *tōi démōi edaxe*, per sancire le decisioni dell'assemblea che erano intese come valide e rappresentative di tutta la collettività. Secondo questa possibile ricostruzione c'è, dunque, alle origini della democrazia un doppio movimento di 'sineddoche' che ne condiziona da sempre le possibilità e i modi di realizzazione. Tale movimento si lascia ricostruire secondo i seguenti passaggi: da un lato c'è originariamente una parte che pretende di valere per il tutto in ragione del potere (violento) che è in grado di esercitare; dall'altro questa stessa parte può prendere la forma istituzionale di un tutto quale si manifesta nell'assemblea che, tuttavia, nuova sineddoche, torna a scindersi al momento del voto, il meccanismo attraverso il quale ancora una volta una parte pretende di valere, con la decisione presa, per il tutto costituito dalla collettività cittadina.

All'interno di questo complesso meccanismo che ha lo scopo di trasporre su un piano simbolico la natura violenta del conflitto, senza, tuttavia, poter mai rimuovere completamente la violenza originaria, un ruolo determinante deve essere attribuito alla retorica. Anche in questo caso le cose stanno in maniera abbastanza diversa da come si è soliti immaginarle e vanno inquadrare in una prospettiva non così diversa da quella, volutamente provocatoria, dell'*Encomio gorgiano*.

La democrazia antica prevede, infatti, una netta distinzione di ruoli tra coloro che hanno il compito di deliberare, i membri dell'assemblea, e che lo fanno attraverso il voto e la decisione che ne scaturisce e coloro che, invece, hanno il compito di indirizzare il voto e la decisione e che vengono identificati con il termine di *symbouloi*, e sono appunto gli oratori, ovvero gli esperti di retorica (Cammack, 2020)¹¹. In virtù di questa partizione, essi vengono a trovarsi, al tempo stesso, dentro e fuori il *démos*, dentro perché anch'essi hanno ovviamente diritto di voto ed in questo senso fanno parte di coloro che deliberano (*bouleusthai, oi boulenomenoi*), fuori perché il ruolo che assolvono quando consigliano l'assemblea è di natura differente. Da un lato, hanno di fatto già implicitamente deciso come votare a differenza dei membri del *démos* che hanno il compito di ascoltare con la massima attenzione le diverse proposte avanzate, dall'altro per il ruolo che svolgono sono membri dell'élite, di quella parte cioè che non solo è concettualizzata in opposizione al *démos*, ma che lo è perché i suoi membri sono in grado di agire politicamente in forma individuale, esattamente ciò che il *démos* non può fare o non è previsto che faccia. Non è, dunque, un caso che la deliberazione assembleare sia quasi sempre rappresentata nelle fonti antiche come una deliberazione guidata, in cui parlare e deliberare erano eseguiti rispettivamente da consiglieri e decisori. Il *démos*, cioè l'uditore, deliberava (*bouleuō*), mentre coloro che parlavano davanti ad esso consigliavano (*symbouleuō*). Questo fatto ha una conseguenza importante per il quadro concettuale in cui dobbiamo inserire l'azione del *logos* e quindi della retorica. L'oratore e l'uditore non sono identici, come nella conversazione, che per inciso soprattutto nella sua versione dialogico-socratica rappresenta più o meno implicitamente il modello della democrazia deliberativa a cui dovremmo secondo molti ispirarci, ma si distinguono in quanto pochi sono oratori e la maggior parte sono ascoltatori; gli oratori, a loro volta, non sono e non possono essere cooperativi ma agonistici e conflittuali, mirando a dimostrare la propria tesi e a demolire quella dell'avversario per convincere l'uditore e portarlo dalla propria parte. In questo modo, essi portano ad evidenza una ulteriore dimensione all'interno della quale è possibile ritrovare un meccanismo di mediazione simbolica che ha il compito di

¹¹ Non è un caso che il termine *symboulos* compaia in *Hel.* 11 carico appunto di quella valenza politica a cui sto facendo riferimento (cfr. Serra, 2022).

addomesticare la violenza senza mai poterla eliminare del tutto. Lo scontro oratorio che, non a caso, almeno una parte della tradizione tende a qualificare alla stregua ed in analogia ad una vera e propria battaglia seppure trasposta sul piano verbale diviene il vero *medium* attraverso il quale quello spostamento ‘sineddochico’ che attraversa la democrazia trova il modo per esprimersi e giungere a compimento, poiché ancora una volta all’esito della battaglia verbale, vale a dire al prevalere dell’uno o dell’altro oratore, corrisponde il prevalere di una parte che, seppure momentaneamente ed in forma sempre rivedibile, si arroga il diritto di contare per il tutto.

5. Siamo adesso, in conclusione, in grado di dare un contenuto più specifico alla formula, che ho introdotto in maniera un po’ vaga all’inizio delle mie considerazioni, ricorrendo all’espessione ‘forme non convenzionali di *ethos* democratico’. Attingendo allo stesso immaginario su cui la democrazia antica (ateniese) costruisce la sua autolegitimazione, un immaginario maschilista e guerriero magistralmente ricostruito in tutte le sue implicazioni di recente da Giulia Sissa (2023), Gorgia delinea uno scenario radicalmente differente. La sfera di esercizio del *logos* si presenta, infatti, per il sofista siciliano come un gioco a somma zero nel quale la verità, *doxa* sempre parziale e provvisoria, lungi dal manifestarsi naturalmente, coincide invece con la vittoria ottenuta all’interno del conflitto discorsivo, cosicché dietro la rassicurante convinzione che sia proprio il *logos* ad unirci come uomini e a consentirci di coesistere pacificamente all’interno di una comunità, si profila costantemente l’ombra minacciosa di una violenza che affonda le sue radici in quello stesso *logos* e nella sua capacità di agire in profondità sull’animo umano (Serra, 2022). In questo senso, l’ipotesi che avanzo è che all’interno dell’*Encomio* venga esplo- rata e messa in luce una dimensione non convenzionale dell’*ethos* democratico, dove il termine benché non esplicitamente tematizzato da Gorgia fa riferimento tanto ad un comportamento abituale (e inevitabile) quanto alla necessità di un corrispettivo addestramento.

Nascondersi per apparire: Heidegger e il pensiero platonico

Claudia Lo Casto

L'interpretazione dei testi antichi e il confronto critico con essi è stato al centro del pensiero di Heidegger fin dai primi anni della sua formazione filosofica. In relazione al tema del "nascondimento" si rivela interessante il confronto del filosofo tedesco con Platone, il quale è ritenuto responsabile: 1) dell'occultamento dell'originaria nozione di *ἀλήθεια* come "svelamento" e della sua trasformazione in una concezione corrispondentista, che farebbe consistere la verità nella correttezza formale di una proposizione; 2) del declino dell'autentica comprensione dell'essere nella sua dimensione originariamente dinamica, ossia come "possibilità"¹, pur avendolo definito nei termini di *δύναμις* nel *Sofista*.

Heidegger, nel corso del 1924-25 tenuto a Marburgo e dedicato al commento del *Sofista*, si approccia al dialogo platonico e alla varietà dei temi in esso trattati, servendosi, però, dell'aiuto di Aristotele:

noi partiamo dal presupposto che Aristotele abbia compreso Platone. Anche chi conosca solo superficialmente Aristotele potrà vedere, dalla qualità del suo lavoro, che non è un azzardo attribuirgli la comprensione di Platone (Heidegger, 1992, p. 57).

Secondo tale prospettiva non soltanto Aristotele avrebbe compreso a fondo Platone, ma sarebbe stato addirittura in grado di svelare i contenuti più oscuri del suo pensiero. La prima parte del corso è infatti dedicata all'analisi dei concetti aristotelici fondamentali per la comprensione del testo platonico, in particolare alla nozione di *ἀλήθεια* e a quella di *ἀληθεύειν*.

Il tema della "verità" assume fin dall'inizio un'importanza centrale, in quanto appare intimamente connesso all'approccio fenomenologico adottato dal filosofo tedesco, che consiste in un concreto lavoro sulle cose stesse², al fine di comprenderle autenticamente. Per questo motivo, come vedremo, l'asserzione non può in alcun modo rappresentare il luogo primario della verità, piuttosto, quest'ultima si identifica con un modo di essere-nel mondo da parte dell'Esserci che esercita la sua "attività scoprente".

I Greci utilizzavano l'espressione negativa, *ἀλήθεια*, per designare ciò che comprendevano positivamente, ciò che una volta sottratto al nascondimento «non può essere più occultato, ricoperto» (*ivi*, p. 16, p. 8 ed. orig.).

Entro tale prospettiva l'*ἀλήθεια* non soltanto rappresenta il fine del conoscere, ma viene anche definita in riferimento alla sua attività svelante, l'*ἀληθεύειν* appunto, "essere scoprente", attraverso cui sottrarre il mondo alla sua dissimulazione. Lo stesso Heidegger afferma, infatti:

1 Tali questioni emergono a partire dagli '30 e trovano la loro massima espressione nel saggio su *La dottrina platonica della verità* (1942).

2 Nel corso sul *Sofista* Heidegger dichiara, infatti, di voler aderire al motto husseriano "zur Sache selbst".

Per i Greci la verità – che per noi è alcunché di positivo – si esprime negativamente: ἀλήθεια; e la falsità, che per noi è il negativo, assume forma positiva: ψεῦδος. Άλήθεια vuole dire: non essere più velato, essere scoperto (*ibidem*).

L'approccio fenomenologico sarebbe l'unico in grado di condurre a manifestazione l'essere dell'ente, finendo per identificarsi con la scienza dell'essere dell'ente, l'ontologia, e di appropriarsi del passato che viene liberato da una tradizione inautentica.

Tuttavia, per far sì che il problema dell'essere venga a manifestazione, il filosofo tedesco ritiene necessaria l'attuazione di un procedimento iniziale di distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, al fine di svelare la tradizione, colpevole di avere occultato il senso dell'essere.

In questo contesto si inserisce l'interpretazione heideggeriana del pensiero platonico, e in particolare del *Sofista*, che rappresenterebbe per il filosofo la possibilità di applicare il metodo fenomenologico al testo, soffermandosi sulla figura del sofista e cioè di colui che ha lo scopo di occultare l'essere (cfr. Bianchi, Fronterotta, 2017, p. 48). Inoltre, e forse è questo l'aspetto più interessante, nel dialogo in oggetto Platone avrebbe avuto il merito di cogliere l'essere come capacità.

Per far fronte allo schieramento di due posizioni irriducibili, una (quella dei figli della terra) che fa coincidere l'essere con il σῶμα, l'altra (quella degli amici delle idee) che identifica il vero essere con l'*εἶδος*³, il filosofo greco definisce, infatti, l'essere nei termini di δύναμις:

affermo dunque che ciò che possiede per sua costituzione naturale (φύσει) una capacità di qualunque tipo, riguardante o l'agire su una qualunque altra cosa o il patire anche qualcosa di minimo [...] fosse pure una sola volta, tutto questo, realmente, è (*Sofista*, 247 d-e4).

L'essere viene dunque definito in relazione alla possibilità di agire e di patire che è resa possibile dall'incontro e dalla relazione tra le cose. L'interpretazione heideggeriana del dialogo platonico avrebbe proprio l'obiettivo di portare alla luce tale capacità, ossia la δύναμις di un essere che è in sé differenza, possibilità e disponibilità all'incontro con l'altro, possibilità di relazione, κοινωνία. La forma più importante di comunicazione è, infatti, quella tra i generi sommi: essere, quiete, movimento, identità e alterità; Platone stesso sottolinea come il tratto fondamentale di quest'ultimo genere sia quello di rivelarsi “un termine relazionale”. È proprio l'alterità a permettere la comunicazione o mescolanza dei generi sommi, in quanto ogni singolo γένος distinto da un altro, si determina in funzione di tale distinzione, e anche rispetto a sé stesso. L'alterità è propria del λόγος, non più inteso soltanto come λόγος ἀποφαντικός, passibile di verità e di falsità, bensì come struttura originaria, δύναμις, capacità del *Dasein* di entrare in relazione con sé stesso o con il mondo.

Il confronto di Heidegger con Platone, tuttavia, come è stato messo in evidenza da un'ampia letteratura critica, non soltanto non risulta essere per nulla univoco, ma appare alquanto problematico, nella misura in cui il suo pensiero avrebbe subito delle evoluzioni nel corso degli anni della sua speculazione filosofica.

A partire dagli anni '30, Heidegger sembra infatti diventare molto più critico nei confronti del pensiero platonico, tanto da sostenere che, sebbene nell'indagine condotta nel *Sofista* emerga il tema dell'essere nel suo aspetto più dinamico, la riflessione platonica finisce sempre per “nascondere” l'essere come tale, valorizzando, invece, l'ente.

³ Cfr. *Sofista*, 246 a5-d2.

Il modo platonico di concepire l'essere rimanderebbe al concetto di οὐσία e alla sua condizione di permanente e costante presenza che finirebbe quindi per velare il significato originario dell'essere. In accordo con il senso originario di οὐσία, ovvero, di ciò che “si tiene lì a disposizione”, pronto per essere utilizzato, l'essere assume il significato di “essere prodotto” (Her-gestelltsein). La metafisica approda quindi ad un pensiero che non soltanto coglie l'essere come “semplice presenza”, ma fa molto di più: interroga l'ente in quanto ente senza curarsi della verità dell'essere. Con essa si afferma il primato della soggettività che troverà in seguito la sua realizzazione più radicale nella nascita della tecnica moderna, disposizione mirante al dominio conoscitivo dell'ente.

Come è noto, proprio il corso dal titolo *La Dottrina platonica della verità*, tenuto nel 1931 e pubblicato nel 1942, rappresenterebbe in un certo senso il punto di rottura con la concezione platonica dell'essere e della verità (cfr. Ciccarelli, 2002). È infatti proprio in quest'opera che Platone è presentato come il responsabile dell'occultamento dell'idea di verità come “disvelamento” e il fondatore della nozione di verità come corrispondenza. Forse, però, si potrebbe parlare più che di un vero e proprio cambiamento nell'atteggiamento heideggeriano nei confronti della filosofia platonica, di una sorta di presa di coscienza da parte di Heidegger del fatto che l'ontologia platonica non fosse compatibile con la sua visione sempre più “trascendentale” dell'essere (cfr. Trabattoni, 2009, p. 124). Ciò spiega la preminenza del pensiero di Aristotele che sarebbe, invece, in grado di porre la questione dell'essere in termini fenomenologici⁴. Più precisamente, il filosofo tedesco sembra essere convinto di riuscire ad estrapolare dalla metafisica aristotelica delle intuizioni che non soltanto rimandano ad un senso dell'essere che va oltre la metafisica, ma molto di più, rendono possibile il ritorno ad un pensiero originario, la φύσις dei presocratici. Faccio riferimento in particolare ai significati di δύναμις e ἐνέργεια⁵ che permettono ad Heidegger di ritornare all'originario senso di essere come φύσις, intesa nel senso di *Anwesung*, un “venire alla presenza”, concepito a sua volta come “il venire fuori nello svelato e mettersi nell'aperto”.

Della φύσις vengono sottolineati la sua tendenza a nascondersi ed il suo originario sottrarsi alla presenza sottomano, *Vorhandenheit*; essa non è più soltanto la “natura” nel senso dell'insieme dei fenomeni naturali, piuttosto, rappresenta il movimento originario che conduce l'essere a manifestazione. La φύσις diviene, quindi, una vera e propria potenza dinamica di apparizione.

Nella prospettiva heideggeriana, il concetto di “natura” appare connesso a quello di verità, lasciando intravedere un sentiero altro dal pensiero platonico, ritenuto responsabile del mutamento dell'essenza della verità.

In questo contesto interpretativo si inserisce la ricezione heideggeriana del frammento eracliteo B123DK=D35LM: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ», che per il filosofo diviene un punto di partenza fondamentale per giustificare una concezione della verità diversa da quella tradizionale: la verità, lungi dall'essere un mero criterio gnoseologico, consiste in un processo dinamico di svelamento che implica strutturalmente il nascondimento.

Heidegger, attingendo al pensiero presocratico, cerca di superare la riduzione metafisica che da Platone in poi ha concepito la verità come possesso stabile di una conoscenza adeguata. L'ἀλήθεια avrebbe perso il suo senso originario, quello di “disvelamento” proprio dell'essere stesso, e sarebbe stata ridotta a ὄρθοτης, alla capacità del soggetto di coglierla correttamente. Invece, per una effettiva comprensione del significato del concetto di verità, sarebbe necessario

⁴ Sulla presenza di Aristotele nel pensiero heideggeriano, in particolare nei Corsi friborghesi, cfr. Colonnello 2008, pp. 83-100.

⁵ Sulla ricezione heideggeriana dei concetti aristotelici di δύναμις e di ἐνέργεια, cfr. Mora, 2000, pp. 32-40.

distinguere un significato esclusivamente logico dell’“essere-vero”, e uno ontologico che rappresenta il fondamento originario della verità. *L’ἀλήθεια* diviene “un carattere ontologico dell’ente stesso” ed è una determinazione “ante-predicativa”, che si pone a fondamento dell’essere vero o falso della predicazione.

Per tale ragione, l’originario significato di verità non è quello rappresentato dalla dimensione apofantica del discorso, propria del discorso dichiarativo, l’unico di cui si può predicare verità o falsità, bensì quello fondato ontologicamente, in quanto risiede nella capacità propria dell’essere di manifestarsi in un modo per cui l’esserci può coglierlo attraverso “i suoi comportamenti scoprenti”.

Heidegger sottolinea, quindi, che sarebbe superficiale rimanere ancorati alla definizione predicativa di verità, trasmessa dalla tradizione e fondata su un riferimento ad Aristotele basato a sua volta su un’interpretazione insufficiente (cfr. Heidegger, 1976a). Un tale concetto di verità, definito dall’accordo della determinazione psichica, proposizione o giudizio, con l’oggetto, è un vero e proprio non-senso, in quanto la verità del giudizio imporre necessariamente una pre-conoscenza del fatto oggettivo.

Il concetto tradizionale di verità non può, pertanto, condurre allo svelamento autentico, bensì costituire un primo e immediato modo di accesso alle cose, tuttavia, ancora sul piano del διαλέγεσθαι, “traversata discorsiva”, che non dispone del giusto e vero mezzo per accedere alle cose, come il θεωρεῖν. Il διαλέγεσθαι anche se non riesce a svelare l’ente, svolge un’attività, ovvero conduce le cose discusse, attraverso la parola, ad una prima indicazione.

L’οὐσία deve quindi lasciare il posto alla φύσις, che meglio può esprimere la dimensione originariamente dinamica dell’essere. Ed è qui che si inserisce il modo aristotelico di pensare la φύσις, il primo modo ad essere scientifico e sistematico, tanto da costituire il compimento del pensiero “iniziale” dei presocratici:

[...] Anche questa comprensione della φύσις, la prima pensata in modo conchiuso, non è che l’ultima eco di un *progetto* di pensiero iniziale, e perciò sommo, che pensa l’essenza della φύσις e che ci è ancora conservato nei detti di Anassimandro, Eraclito, Parmenide (Heidegger, 1967, p. 197).

La scelta di procedere da Aristotele è determinata dalla convinzione secondo la quale pur essendo il pensiero aristotelico un pensiero metafisico, colpevole della dimenticanza dell’essere, consentirebbe comunque di svelare, all’interno del pensiero metafisico stesso, una dimensione più originaria. Se è vero che il problema fondamentale dell’essere non riguarda la conoscenza, o meglio la relazione tra soggetto e oggetto, né si risolve nella presenza, ma è stato obliato dai Greci (Platone), nell’οὐσία, l’essere stesso sembra aprirsi con Aristotele.

Secondo la lettura heideggeriana il pensiero aristotelico rappresenta, da un lato, per il fatto di contenere in sé l’eco di alcuni elementi della filosofia presocratica, il principio dal quale potere cominciare a muoversi all’indietro verso un pensiero più originario, dall’altro, l’occultamento della dimensione originaria dell’essere.

Il filosofo tedesco sembra pensare proprio alla φύσις eraclitea che possiede insieme, nella sua intima essenza, il disvelarsi e il nascondersi: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”.

Nell’interpretazione del frammento eracliteo, Heidegger mette bene in evidenza la relazione tra i due termini, i quali non sono “separati”, piuttosto finiscono per identificarsi, in quanto il κρύπτεσθαι è garanzia della possibilità del disvelare, e viceversa nel nascondersi vige il ri-tegno dell’inclinazione al disvelarsi (Heidegger, 1954, p. 185).

La φύσις non dovrebbe essere pensata unicamente nel suo aspetto più superficiale nel senso di “sorgere” o “far-sorgere”, piuttosto, per coglierla in modo autentico ed originale, è necessario comprendere la sua essenza che non elimina mai il nascondersi, piuttosto ne ha bisogno per potere essere come è, cioè per disvelarsi:

Disvelatezza [Unverborgenheit] è il tratto fondamentale di ciò che è già venuto all'apparire e si è lasciato alle spalle lo stato di nascondimento (*Verborgenheit*) (ivi, p. 177).

Heidegger precisa come l'essere presente sia caratterizzato dal “restare nascosto e non-nascosto”, a sottolineare la dimensione della φύσις, che “ama nascondersi” in modo che il nascondersi conservi e garantisca la possibilità stessa del “sorgere” (cfr. *ivi*, pp. 184-286). Eraclito avrebbe quindi avuto il merito di pensare l'essenza della verità nella sua dimensione più autentica, ossia nell'identità duale e originaria di velarsi-svelarsi, nascondersi-apparire, contrariamente alla tradizione successiva che avrebbe obliato del tutto questa dimensione, riducendo l'essere ad una presenza stabile e la verità alla sua connotazione predicativa.

L'oscura affermazione eraclitea secondo cui “la natura ama nascondersi” sembra quindi voler sottolineare l'intimo legame tra le due dimensioni, quella del nascondersi e quella del mostrarsi, nella misura in cui l'essere per mostrarsi deve necessariamente sottrarsi. Entro tale prospettiva ermeneutica, la verità non può corrispondere alla piena presenza, poiché se così fosse l'essere finirebbe per sfuggirci completamente; essa si realizza, invece, proprio, nel passaggio dal nascondimento al disvelamento. Per tale ragione, il filosofo tedesco traduce il concetto greco di ἀλήθεια servendosi di due termini capaci di conservare l'intrinseca negatività: die Unverborgenheit (svelamento) e die Aufdeckenheit (disvelamento). Queste espressioni negative manifestano l'impossibilità di cogliere il fenomeno, rimanendo ancorate alla semplice percezione sensibile.

Ed ecco che nel frammento eracliteo Heidegger intravede una dichiarazione che riguarda l'essere stesso nella sua dimensione autentica, che non è accessibile a tutti. Questa interpretazione porta con sé una conseguenza immediata: se la verità è intesa nei termini di un processo di disvelamento, essa non può non implicare un residuo di velamento. Non si dà apertura senza che permanga in qualche modo un orizzonte di chiusura.

Il procedimento fenomenologico rappresenta l'unica possibilità di riappropriarsi del passato, ovvero della filosofia greca, che siamo noi stessi:

Sono la nostra filosofia e la nostra scienza che vivono di questi fondamenti, cioè della filosofia greca, tanto più che non ne abbiamo più coscienza (Heidegger 1992, p. 10; trad. mia).

Il filosofo tedesco si rivolge alla fenomenologia, in quanto essa “lascia vedere” qualcosa che “innanzi tutto e per lo più, non si manifesta”, quel qualcosa che “ama nascondersi”, ma che contemporaneamente si svela come “il fenomeno originario”, l'essere dell'ente.

Il confronto di Heidegger con il pensiero platonico si configura come un momento cruciale nella sua speculazione filosofica, soprattutto nel tentativo di ripensare radicalmente il senso dell'essere e della verità. Se inizialmente il *Sofista* sembrava offrire un punto di accesso privilegiato per riscoprire un'ontologia dinamica fondata sulla δύναμις, la successiva evoluzione del pensiero heideggeriano porterà a una critica sempre più marcata della metafisica platonica, accusata di aver avviato un processo di oblio dell'essere in favore della semplice presenza dell'ente.

In questo contesto, la rilettura della verità come *ἀλήθεια* – disvelamento intimamente connesso al nascondimento – si impone come tentativo di superamento della concezione tradizionale, logicamente predicativa, e di recupero di una dimensione ontologica più originaria.

Attraverso l'applicazione del metodo fenomenologico e il recupero della filosofia presocratica, Heidegger cerca di riportare alla luce un pensiero dell'essere che non si esaurisce nella rappresentazione o nella determinazione concettuale, ma si manifesta nella *φύσις* come movimento originario dell'apparire.

La verità, lungi dall'essere un possesso stabile del soggetto conoscente, si mostra dunque come evento dell'essere, come apertura che si dà nel gioco tra velamento e svelamento. In questa prospettiva, la filosofia non può che farsi storica, nella misura in cui implica un continuo ritorno alle origini per interrogare ciò che, pur fondando la nostra tradizione, resta ancora inespresso. La storicità che appartiene all'essenza dell'Esserci può, infatti, rimanergli “nascosta”, se l'Esserci non si assume la responsabilità di custodire e di svelare la tradizione.

Il pensiero dell'essere resta così inseparabile da una destrutturazione critica della metafisica, ma anche da un percorso di riappropriazione di ciò che in essa, silenziosamente, ancora parla.

L'inconscio dell'ēlenchos

Gabriele Pulli

I

1. C'è qualcosa di nascosto nell'ēlenchos, la figura alla quale ricorre Aristotele per mostrare l'innegabilità del principio di non contraddizione, che pone a fondamento del pensiero e della realtà stessa.

La validità di tale principio, per il quale non si può affermare e contemporaneamente negare una stessa cosa, per il quale «è impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere» (Aristotele, 2017, 1006a 11-13, p. 139), è innegabile perché – osserva Aristotele – chi intendesse negarla dovrebbe presupporre che le parole con le quali la nega, come qualsiasi parola che enunci con il solo fatto di parlare, siano ciò che sono e non anche ciò che non sono (*ibidem*). Si troverebbe così a utilizzare tale principio, dunque ad affermarne implicitamente la validità, con l'atto stesso del tentare di negarla: con il fallimento di tale atto. E ciò che comporta il fallimento del tentativo di negarlo è, in virtù di questo, innegabile. È appunto questa la figura dell'ēlenchos.

Ora, si può osservare che chi nega il principio di non contraddizione può farlo solo in quanto non si accorge che la propria negazione si risolve in un'affermazione, dunque che la propria intenzione di negarlo è destinata al fallimento. Un'intenzione destinata al fallimento può cioè concretizzarsi in un atto, spingersi sino all'esito fallimentare invece che fermarsi in tempo, solo in quanto è inconsapevole di tale esito.

C'è dunque un'inconsapevolezza nel procedimento attraverso il quale l'ēlenchos si costituisce: un *inconscio dell'ēlenchos* senza il quale l'ēlenchos non esisterebbe.

2. In conseguenza di ciò, l'innegabilità del principio di non contraddizione, esposta al rischio del poter giungere alla consapevolezza di ciò che è inconsapevole, del poter venire in luce di ciò che si nasconde nell'inconsapevolezza – rischio proprio di tutto ciò che si nasconde –, non risulta sufficientemente saldo¹.

Si deve allora rinunciare a tale saldezza o la si può riformulare in un altro modo? In un modo che la metta al riparo da tale rischio: non nascondendo ma mostrando, non lasciando sussistere ma disvelando, l'inconscio dell'ēlenchos?

3. Cosa accade, insomma, se si disvela l'inconscio dell'ēlenchos? Cosa accadrebbe cioè se chi tentasse di negare il principio di non contraddizione, divenuto consapevole del fallimento a cui è destinato, non mettesse più in atto tale tentativo, cioè se l'ēlenchos non esistesse più?

Accadrebbe che tale principio non risulterebbe più innegabile. Se ciò che lo rende innegabile è il fallimento del tentativo di negarlo, una volta che tale tentativo non fosse più messo in atto, e di conseguenza il suo fallimento non si verificasse più, anche l'innegabilità del principio verrebbe meno. Tale principio, cioè, potrebbe essere sia affermato sia negato. E potrebbe anche

1 Non risulta cioè sufficientemente saldo il principio che Aristotele definisce come il più saldo di tutti («*bebaiotatē arithōs*» [1005b, 10-15]).

essere insieme affermato e negato, perché se si può negare l'impossibilità che una stessa cosa sia e non sia, ciò deve valere anche per quella “cosa”, per quell'entità, che è il principio stesso.

Ma – contemporaneamente e per la stessa ragione – si determinerebbe una conseguenza opposta: il principio risulterebbe più innegabile che mai. Se infatti l'atto del negarlo, ancor più che fallire, non ci fosse affatto, in assenza appunto di tale atto del negarlo, tale principio risulterebbe ancora più saldamente al riparo dal rischio di essere negato.

Dal disvelamento dell'inconscio dell'*élenchos*, dunque, il principio di non contraddizione risulta passibile di essere negato e al tempo stesso più innegabile che mai. E queste due conseguenze – poiché derivano da uno stesso atto, che è appunto il disvelamento dell'inconscio dell'*élenchos* –, non possono darsi isolatamente, l'una senza l'altra, ma solo insieme, contemporaneamente: la negabilità del principio insieme alla sua massima innegabilità.

Ma cosa può significare mai questa strana situazione? Questo apparire il principio di non contraddizione negabile e, nello stesso tempo e per la stessa ragione, più innegabile che mai?

II

1. La possibilità di negare il principio di non contraddizione è sostenuta – fra gli altri, ma nel modo più nitido ed essenziale – da alcune correnti della logica contemporanea dette logiche paraconsistenti, in particolare dal dialeteismo².

Due affermazioni opposte che per tale principio non possono essere entrambe vere, delle quali se è vera l'una non può essere vera l'altra, due affermazioni insomma che si contraddicono reciprocamente, in alcuni casi, afferma il dialeteismo, devono essere considerate entrambe vere. Tali “contraddizioni vere” – che vengono per questo definite “dialetheie”, cioè verità dupli³ – appaiono dunque un caso nel quale il principio di non contraddizione può e deve essere negato.

Nel suo articolo “What is so Bad About Contradiction?” (“Che c'è di male nelle contraddizioni?”), Graham Priest – esponente di spicco del dialeteismo –, per mostrare cosa sia una dialetheia, fa l'esempio della soglia, dunque del confine nello spazio: «esco dalla stanza. Per un istante sono in equilibrio simmetrico, con un piede dentro e un piede fuori dalla stanza [...]. Sono nella stanza o no?» (Priest, 1998, p. 28; p. 415 ed. orig.). La risposta che egli dà, contraddittoria ma vera, è: «sì e no» (*ibidem*). Oppure, come egli soggiunge, «né sì né no» (*ibidem*). Egli fa poi l'esempio del confine nel tempo: «Forse Socrate è sia seduto che non seduto, talvolta: nel momento in cui si alza» (*ivi*, p. 33; p. 419 ed. orig.)⁴.

A questo proposito, Francesco Berto ha osservato: «da nozione [di dialetheia] potrebbe anche essere implicata dalla nostra semplice e basilare capacità di riconoscere il confine [...] fra una cosa e un'altra» (Berto, 2007, p. 59).

2 Fra i tanti scritti ai quali sarebbe doveroso fare riferimento a questo proposito, mi limito a ricordare Lukasiewicz, 1910.

3 Da cui appunto il nome di dialeteismo.

4 Se il concetto di confine è – come affermano i dialeteisti – contraddittorio, Parmenide aveva ragione a escludere la molteplicità in quanto contraddittoria. Ma se – come affermano ancora i dialeteisti – la contraddizione del confine è tuttavia vera, Platone e Aristotele avevano ragione ad ammettere la molteplicità. Avrebbero però dovuto riconoscere la contraddittorietà del concetto di confine che ne è alla radice e poi porsi il problema di come risolverla. Non avendolo fatto, il loro superamento della negazione parmenidea della molteplicità appare incompiuto (cfr. Abbate, 2010, p. 68; e, con diversi termini e diverse implicazioni, Sasso, 1987, p. 66).

2. Ma il confine fra una cosa e l'altra è ciò che permette a ciascuna cosa di essere ciò che è e soltanto ciò che è, cioè di non violare il principio di non contraddizione per il quale «è impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere». Solo in quanto c'è un confine fra una stanza e un corridoio, si può dire che qualcuno è nella stanza se è nella stanza ed è fuori dalla stanza se è fuori dalla stanza. Evitando così la contraddizione dell'affermare che è anche fuori dalla stanza se è nella stanza ed è anche nella stanza se è fuori dalla stanza.

Parimenti è il confine temporale fra l'essere seduto e l'essere in piedi ciò che permette di affermare che Socrate è seduto quando è seduto ed è in piedi quando è in piedi. Dunque, di evitare la contraddizione dell'affermare che è anche in piedi quando è seduto ed è anche seduto quando è in piedi. Insomma, sono i confini a permettere quell'affermare che è «impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere», che è il principio di non contraddizione.

Ciò vuol dire che le dialetheie – quantomeno quelle che si riferiscono alla «basilare capacità di riconoscere» i confini⁵ – effettivamente non rispondono al principio di non contraddizione⁶ ma non in quanto lo violino, bensì in quanto lo instaurano. E devono non rispondervi per poterlo instaurare. Come accade quando si instaura una qualsiasi norma: per poterla elaborare, mentre la si elabora, bisogna essere liberi dall'esigenza di rispondervi⁷. Ancor di più: non si può rispondere a una norma nell'atto di instaurarla perché, prima di tale atto, tale norma ancora non c'è. Si può allora pensare che quelle che i dialeteisti definiscono «contraddizioni vere», almeno quelle che si riferiscono ai confini, non siano vere contraddizioni, ma solo appaiano tali: che siano contraddizioni apparenti. Esse cioè effettivamente non rispondono al principio di non contraddizione, sicché sembrano negarlo, ma non vi rispondono in quanto sono ciò che permette di instaurarlo. Dunque, lo affermano con la massima forza: con la forza necessaria per istituirlo⁸.

3. Come si può osservare, ciò corrisponde a quanto accade con il disvelamento dell'inconscio dell'*élenchos*. Quello strano esito di tale disvelamento, quello strano apparire il principio di non contraddizione negabile e insieme, e proprio per questo, più innegabile che mai corrisponde alle dialetheie che, tracciando i confini, non rispondono al principio solo per poterlo instaurare.

Ciò vuol dire che mentre l'innegabilità del principio di non contraddizione prospettata dall'*élenchos* deriva dal fallimento del tentativo di negarlo, l'innegabilità prospettata dal disvelamento dell'inconscio dell'*élenchos* deriva dal pervenire a compimento di una negazione di tale principio caratterizzata però dall'essere solo apparente. Dal disvelamento dell'inconscio dell'*élenchos*, cioè, il principio di non contraddizione risulta affermato mediante una determinata contraddizione apparente, determinata appunto dalla prerogativa di costituire la sua condizione di possibilità⁹.

5 Ma forse tutte le dialetheie possono essere ricondotte, più o meno direttamente, al riconoscimento di un qualche confine, perché in definitiva tracciano sempre il confine fra il vero e il falso. E come si potrebbe distinguere il vero dal falso se non ci fosse un confine fra il vero e il falso?! E dunque se non ci fosse qualcosa che è insieme vero e falso o né vero né falso?!

6 Non tentano inutilmente di non rispondervi (nel modo del negarlo) come accade nell'*élenchos*.

7 E l'effetto della contraddizione si determina in quanto si applica il principio di non contraddizione prima che se ne sia costituita la sua condizione di possibilità, o meglio durante il processo di tale costituzione.

8 Non affronto qui il complesso tema della messa in discussione di tale principio nel corso della storia del pensiero, anche se mi sembra che le contraddizioni che in tal modo vengono ammesse, negando il principio che le vieta, siano anch'esse contraddizioni apparenti che finiscono con l'affermare ulteriormente il principio che le contrasta.

9 Se ne può trarre cioè una sorta di legge generale: quando la contraddizione compare all'interno di un percorso che porta a evitarla, quando appare come la condizione della possibilità che la contraddizione sia evitata, essa è una contraddizione apparente; non è soggetta al principio di non contraddizione non in quanto lo violi ma in quanto lo sta instaurando.

III

1. Questo riferimento alle dialetheie dei confini non è però sufficiente a sancire l'innegabilità del principio di non contraddizione: se permette di ricondurre nell'alveo di tale principio le dialetheie che intendevano negarlo, lascia però irrisolto un altro, più profondo problema¹⁰.

Il tema del confine è anche il tema della molteplicità. Se c'è un confine fra una cosa e l'altra, fra un ente e un altro ente, vuol dire che c'è una molteplicità di enti; e viceversa una molteplicità di enti può esservi solo in quanto c'è un confine fra un ente e un altro.

Il tema del confine è poi anche il tema del nulla. Se il confine fra due campi fosse per esempio una striscia di ferro spinato, non sarebbe il confine nel senso più proprio. Ciascuno dei due campi verrebbe a confinare con il ferro spinato, non con l'altro campo. E di cosa sarebbe fatto il confine di ciascun campo con il ferro spinato? Se si trattasse di un'altra cosa, per esempio di un solco, il campo verrebbe a confinare con il solco. E così via, all'infinito. Soltanto se s'intende il confine come nulla lo si può cogliere come tale: soltanto se è nulla il confine è davvero il confine¹¹.

Ma il principio di non contraddizione afferma innanzitutto che *il nulla non è*. Se si affermasse che il nulla è, che il nulla è essere e non nulla, si cadrebbe nella prima e più elementare contraddizione. Solo in quanto afferma dapprima e innanzitutto che il nulla non è, il principio di non contraddizione può poi affermare che «è impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere». Se per una stessa cosa «è impossibile essere e non essere», infatti, ciò avviene perché è innanzitutto impossibile che il nulla sia. Se il nulla fosse, sarebbe possibile per la stessa cosa essere e non essere, perché il suo non essere sarebbe anch'esso un essere. La prima e fondamentale formulazione del principio di non contraddizione è cioè quella racchiusa nelle parole di Parmenide «l'essere è, mentre il nulla non è»¹² (Parmenide, B6.1-2DK=D7.1-2LM). E tale formulazione costituisce l'imprescindibile presupposto della formulazione aristotelica, per la quale «è impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere»¹³.

Ma presupposto della formulazione aristotelica è anche la molteplicità. Se si afferma che è impossibile che una stessa cosa sia e non sia, per il semplice fatto di riferirsi a una cosa si ammette l'esistenza di altre, diverse cose. L'impossibilità per quella cosa di essere e insieme non essere è l'impossibilità di essere quella cosa che è e insieme essere una delle altre cose, diverse da quella cosa che è. E dunque, se non si ammettesse, sullo sfondo della singola cosa, l'esistenza di una molteplicità di cose, non si potrebbe parlare né di una singola cosa né del principio che la regola¹⁴.

10 Non possono cioè essere semplicemente i confini, quelle determinate contraddizioni apparenti che affermano il principio con la massima saldezza.

11 «Tra un qualcosa e l'altro c'è di mezzo nulla» (Sini, 1982, p. 140; corsivo dell'autore).

12 Anche se i frammenti del poema di Parmenide, con tutti i complessi problemi interpretativi derivanti dal fatto di essere appunto dei frammenti, non ci fossero mai pervenuti, anche se il poema non fosse mai stato scritto e Parmenide mai esistito, la prima e fondamentale parola del pensiero resterebbe “il nulla non è”.

13 In sostanza: l'inammissibilità del non essere *tout court* è il fondamento dell'inammissibilità del non essere determinato.

14 E, conseguentemente, anche la figura dell'*élenchos* presuppone la molteplicità. Se l'innegabilità del principio di non contraddizione deriva dal dare alle proprie parole un significato e non un altro, il dare alle parole un significato e non un altro presuppone una molteplicità di parole e di significati. E se non ci fosse una varietà di enti, ma solo un tutt'uno indifferenziato e omogeneo, tutte le parole – ammesso e non concesso che ci fosse una molteplicità di parole – significherebbero la stessa cosa.

La formulazione parmenidea del principio esclude invece la molteplicità. Escludendo il nulla, essa deve escludere infatti anche il concetto di confine, essendo il confine – come tale – nulla, e dunque esclude la molteplicità, che può esservi solo se vi sono i confini (Abbate, 2010, p. 68).

E dunque: la definizione aristotelica del principio di non contraddizione presuppone la molteplicità ma presuppone anche la proposizione «il nulla non è» che esclude la molteplicità. E cioè, la formulazione aristotelica del principio presuppone la sua formulazione parmenidea, ma la formulazione parmenidea esclude il presupposto di quella aristotelica. In sostanza: il principio di non contraddizione presuppone la molteplicità, come si vede in Aristotele, ma impedisce di fonderla, come si vede in Parmenide¹⁵.

Cosa fare allora? Come pervenire a una definizione coerente e, ancor più, innegabile di tale principio?

2. La formulazione aristotelica del principio dispone della figura dell'*élenchos*, che mira a mostrarne l'innegabilità, benché – come abbiamo visto – non giunga a farlo saldamente a causa dell'inconsapevolezza che implica. La formulazione parmenidea, invece, non dispone affatto di tale figura¹⁶.

Tale circostanza non può però portare a respingere la formulazione parmenidea per attenersi alla più completa formulazione aristotelica, perché la prima è la radice della seconda, sicché respingendo la prima risulta respinta anche la seconda. Quello che è necessario fare è invece l'inverso: individuare anche per la formulazione parmenidea qualcosa che miri a mostrarne l'innegabilità, e magari – questa volta – riuscendovi. E cioè applicare anche a tale formulazione la figura dell'*élenchos*.

Applicare l'*élenchos* alla formulazione parmenidea del principio di non contraddizione significa modificarne la versione aristotelica, e cioè applicarlo non alla proposizione «è impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere» ma alla proposizione «il nulla non è»¹⁷. Il che vuol dire che tale proposizione «il nulla non è» dovrebbe risultare affermata anche dalla sua negazione, dunque dalla proposizione “il nulla è”. Ma come può la proposizione “il nulla è” affermare che «il nulla non è»?

C'è una formula che permette appunto questo. Ed è la seguente: “se anche il nulla, se persino il nulla è, allora non c'è nulla che non sia, nulla che non sia qualcosa, allora davvero, e nel modo più innegabile, il nulla non è”. Come si vede, tale formula giunge ad affermare che il nulla non è proprio attraverso l'affermazione che il nulla è; e lo fa nel modo più innegabile¹⁸.

15 In altri termini, ammettere e non ammettere la molteplicità sono due modi diversi ma entrambi incompleti di escludere il nulla, cioè di attenersi alla proposizione «il nulla non è». Ammettendo la molteplicità si esclude che le singole cose, le cose nella loro individualità, siano nulla, ma si ammette il nulla come confine fra le cose. Non ammettendo la molteplicità si esclude il nulla quale confine fra le cose ma si ammette che le singole cose siano nulla. Ma l'ammettere e il non ammettere la molteplicità possono anche essere composti fra loro; non meccanicamente, ma in quanto entrambi votati alla fedeltà all'espressione «il nulla non è»; e in quanto entrambi, presi isolatamente, capaci di attenersi solo parzialmente a tale espressione.

16 E se è vero che l'*élenchos* aristotelico racchiude un inconscio che ne mina la saldezza, è tuttavia vero che disvelando tale inconscio il principio risulta ancor più saldamente innegabile.

17 L'*élenchos* aristotelico, infatti, non può essere applicato così com'è alla formulazione parmenidea del principio, perché presuppone quella molteplicità che la formulazione parmenidea esclude (vedi nota 10).

18 E non si può pensare che tale *élenchos* applicato alla formulazione parmenidea del principio sia esposto al rischio del disvelarsi del proprio inconscio. Non si può pensare cioè che il negatore della proposizione «il nulla non è» rinunci alla propria negazione una volta divenuto consapevole del fallimento a cui va incontro. Innanzitutto, perché in questo caso il fallimento non c'è. Il negatore della proposizione «il nulla non è», infatti, non fallisce nel suo intento, ma lo porta a compimento: riesce cioè ad affermare che “il nulla è”, e proprio riuscendovi giunge ad affermare con più forza che

3. In tal modo, si determina una situazione analoga – simile ma non identica – a quella che si determina con il disvelamento dell'inconscio dell'*élenchos* aristotelico. Simile, perché sia la proposizione «è impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere», sia la proposizione «il nulla non è» risultano affermate dal giungere a compimento della propria negazione, invece che dal fallimento del tentativo di negarle. Non identica, perché la proposizione «è impossibile <per la stessa cosa> essere e non essere» implica la molteplicità, mentre la proposizione «il nulla non è» la esclude.

Ma se, come avviene per la formula a cui si perviene applicandovi l'*élenchos*, la proposizione «il nulla non è» può essere negata, se si può cioè affermare che il nulla è, si può anche rendere conto di quel nulla che è il confine, e dunque si può ammettere la molteplicità. La molteplicità è esclusa, perché il nulla, dunque il confine, non è, ma insieme può essere ammessa perché anche la proposizione “il nulla è” giunge a compimento. Sicché, in virtù appunto di quest’ultima proposizione, anche quel nulla che è il confine viene ammesso.

Tale formula può dunque rendere conto sia di ciò che presuppone sia di ciò che esclude la molteplicità. Dunque, può coniugare insieme la formulazione aristotelica e quella parmenidea del principio: può costituire il *trait d'union* che le connette, il varco che permette di accedere dall’una all’altra.

Ma cosa può significare tutto ciò? Può essere proprio questo ammettere e insieme negare la molteplicità una – e la più essenziale – contraddizione apparente. Può essere questa coesistenza di ammissione e negazione della molteplicità un non rispondere al principio di non contraddizione per poterlo instaurare nel modo più essenziale?

E se lo è, quali essenziali contraddizioni vengono in tal modo emendate?

IV

1. Come abbiamo visto, c’è un confine nel tempo e un confine nello spazio, dunque una molteplicità nel tempo, quella del divenire, per la quale cose ed eventi si succedono, e una molteplicità nello spazio, per la quale cose ed eventi coesistono, ciascuno in un diverso spazio. Ammettere e insieme negare il confine significa allora ammettere e insieme negare il divenire e ammettere e insieme negare la diversità fra le cose.

Ammettere e insieme negare il divenire significa considerare le cose e gli eventi temporanei e insieme eterni. Ma come può l’affermazione della loro temporaneità coesistere con l’affermazione della loro eternità? E perché mai queste due opposte affermazioni darebbero luogo a una contraddizione apparente che non risponde al principio di non contraddizione solo per poterlo instaurare? Dunque, che evita una contraddizione vera? Quale contraddizione vera verrebbe in questo modo evitata?

Mi sembra che tale coesistenza di eternità e temporaneità sia ciò che accade ogni volta che la vita non ci appare come ciò che ci sfugge. Ogni volta cioè che riusciamo davvero, compiutamente, a vivere ciò che stiamo vivendo. Se ciò che viviamo in un determinato momento non

«il nulla non è». In questo caso cioè – a differenza di quanto avviene nell'*élenchos* aristotelico, nel quale la negazione del principio non riesce a costituirsi – la negazione del principio giunge a costituirsi e afferma la validità del principio dopo essersi costituita, e grazie all’essersi costituita. E comunque, se il negatore della proposizione «il nulla non è» volesse rinunciare alla propria negazione perché divenuto consapevole non del fallimento a cui va incontro (fallimento che in questo caso non c’è), ma di tale carattere apparente della sua negazione, la proposizione «il nulla non è» risulterebbe comunque affermata e negata e con ciò affermata con più forza. In questo caso, cioè – a differenza di quanto avviene per l'*élenchos* aristotelico – il disvelamento dell’inconscio dell'*élenchos* produce lo stesso risultato dell'*élenchos* stesso.

lo vivessimo come temporaneo non avrebbe alcuna intensità, niente di assolutamente proprio, niente di irripetibile, di unico. Che intensità potrebbe avere ciò che si vive in una determinata mattina, se potesse essere vissuto in qualsiasi circostanza, invece che soltanto nella determinata circostanza in cui è vissuta, irripetibilmente, insostituibilmente?! Che senso ha vivere adesso ciò che potrebbe essere vissuto in qualsiasi momento?! E come potrebbe questo vissuto essere pienamente, esclusivamente ciò che è, se fosse soltanto uno di infiniti, uguali vissuti?!

Ma se tale temporaneità si desse da sola, su tutto ciò che viviamo graverebbe l'ombra minacciosa dell'annullamento: «Tutto ciò che avrebbe altrimenti amato e ammirato gli sembrava svilito dalla caducità cui era destinato», osserva Freud, riferendosi a «un poeta già famoso», nel breve, intenso scritto *Caducità* (Freud, 1915, p. 173, ed. orig. p. 358). Se tutto ciò che viviamo lo vivessimo soltanto come temporaneo, lo vivremmo come angosciosamente sfuggente, non potremmo ugualmente dire di riuscire a viverlo pienamente.

2. E allora: soltanto quando qualcosa è vissuto come eterno e insieme come temporaneo può fuoriuscire dal cono d'ombra della minaccia dell'annullamento e insieme entrare nel cono di luce dell'intensità della sua unicità, acquisendo un duplice splendore: lo splendore dell'eternità e insieme lo splendore del tempo. E soltanto in questo modo la vita può risultare non come ciò che ci sfugge, per un motivo o per un altro, ma come qualcosa di realmente, compiutamente vivibile (cfr. Lo Casto, 2017, p. 22). E cioè può essere sottratta alla *contraddizione* di non essere sé stessa e restituita alla sua pienezza: alla possibilità di essere compiutamente – *non contraddittoriamente* – sé stessa. Tale coesistenza di eternità e temporaneità è dunque la più essenziale *contraddizione apparente*: quella che dà luogo all'instaurarsi del principio di non contraddizione nel cuore della vita.

Laddove siamo talmente abituati, talmente rassegnati alla contraddizione della vita che sfugge a sé stessa da non rendercene più conto, da non accorgercene più.

3. Ciò vale, in un diverso ma complementare modo, anche per l'ammettere e insieme escludere il confine nello spazio, dunque la diversità delle cose fra loro.

Se si ammette e insieme non si ammette tale confine, vuol dire che l'atto del distinguere e quello del confondere le cose si danno insieme, contemporaneamente. Ma sta proprio in questa contemporaneità di distinzione e confusione, di differenza e identità, il rapporto più autentico e profondo che ciascuno può intrattenere con l'altro da sé. Tale rapporto, cioè, è quello per il quale l'altro non è soltanto altro da sé, il diverso da sé, e non è soltanto riconducibile a sé stessi, l'identico a sé.

Nel primo caso, l'altro sarebbe qualcosa di meramente estraneo, l'atto del riconoscergli l'alterità si risolverebbe nell'atto dell'esclusione. Nel secondo caso, l'altro sarebbe qualcosa che ha un valore non in quanto tale ma in virtù dell'identità con sé. E dunque qualcosa di negato in ciò che gli è più proprio: la sua differenza da qualsiasi altro essere, la sua irripetibile unicità.

La forma più alta, il riconoscimento più pieno dell'altro consiste allora nel trattarlo come altro, riconoscendogli tutta intera la sua irriducibile diversità, e insieme, contemporaneamente e inscindibilmente, come se stessi, con tutta l'intensità, con tutto il calore emozionale del sentirlo come parte di sé, del sentire ciò che egli stesso sente.

In tal modo viene emendata un'altra essenziale contraddizione, quella dell'«esperienza contraddittoria» che l'uomo fa dell'altro uomo (Foucault, 1962, p. 307; ed. orig. p. 98). E cioè, della contraddizione che si insinua nel rapporto fra gli uomini finché tale rapporto, stretto nelle maglie della mera «rivalità» (*ibidem*), non si eleva appunto sino al riconoscimento più pieno

dell'altro, finché l'altro è soltanto altro, sino all'estranchezza, o soltanto ricondotto a sé stessi, sino all'annullamento.

E dunque anche la contraddizione dell'ammettere il confine nello spazio, e la conseguente molteplicità, si rivela una contraddizione apparente che evita una contraddizione vera: che dà luogo all'instaurarsi del principio di non contraddizione nel rapporto fra gli uomini.

Laddove – anche in questo caso – siamo talmente abituati a fare un'esperienza contraddittoria dell'altro uomo da non accorgerci più della sua contradditorietà.

V

1. Se il principio di non contraddizione è una regola fondamentale del pensiero, esso non può che partecipare della caratteristica propria di tutte le regole: quella di implicare la tendenza alla loro trasgressione¹⁹. Nessuno scriverebbe “non calpestare le aiuole” se non ci fossero persone portate a farlo. Il principio di non contraddizione, cioè, si dà insieme alla tendenza alla sua trasgressione.

Ma chi è il negatore del principio? Una figura ipotetica che svolge una pura funzione logica? Una figura storica come quella del dialeteista o dei suoi precursori, a cominciare da quelli ai quali allude presumibilmente Aristotele²⁰?

2. Freud ha affermato che nell'inconscio «non vale il principio di non contraddizione» (1932, p. 185, ed. orig. p. 80). Se si riconosce il valore di quest'affermazione – di questa scoperta che l'esperienza psicoanalitica permette di fare –, il negatore del principio di non contraddizione risulta essere, nella profondità della propria psiche, ciascuno di noi.

Che cos'è allora questa tendenza alla trasgressione del principio di non contraddizione posta nel fondo della psiche? Si tratta forse della verità più intima del desiderio. Il desiderio potrebbe essere cioè qualcosa di intimamente contraddittorio, mirare sempre a una “botte piena e una moglie ubriaca”, oppure – più essenzialmente – a qualcosa che nel mondo c'è, un'incantevole bellezza sempre a portata di mano, e insieme a qualcosa che nel mondo non c'è, che nessuna cosa e nessun evento potrebbero mai restituire.

3. Ma, se è così, qual è il destino del desiderio? Se la figura dell'*élenchos* implica che la negazione del principio di non contraddizione sia destinata al fallimento e se il desiderio è tale negazione, è anch'esso destinato al fallimento?²¹ O può sintonizzarsi sul disvelamento dell'inconscio dell'*élenchos*, riformulando la propria contraddizione come una contraddizione apparente che emenda una contraddizione vera: risolvendo con la propria stessa grazia il problema che la propria natura pone nel cuore della vita?

19 Circostanza che, peraltro, rende conto ulteriormente della figura dell'*élenchos*.

20 Megarici ed eracleiti (anche se presumibilmente non Eraclito), oppure Empedocle, Democrito e Anassagora. Fra i precursori del dialeteismo, oltre a Eraclito, Priest indica soprattutto Hegel. Alla luce del percorso qui delineato potrebbero essere intesi tutti come negatori apparenti del principio di non contraddizione che invece, ciascuno in un proprio modo, affermano con maggiore forza. Sul problema del negatore del principio di identità, connesso se non coincidente con il principio di non contraddizione nella figura dell'*élenchos*, vedi Scaravelli, 1968, p. 52 e segg.; cfr. anche Berutti, 2004.

21 Sul carattere fallimentare del desiderio vedi in particolare Lacan (1966) e, prima ancora, Sartre (1940).

Il significato metafisico e teologico del “nascosto” nella tarda riflessione neoplatonica: Proclo e Damascio

Michele Abbate

I. La natura dell’indeterminatezza ontologico-metafisica del “nascosto” nel tardo neoplatonismo: prima della differenza

Nell’ambito della riflessione filosofica tardo-neoplatonica, il concetto di “nascosto”, “celato”, “latente” o anche “segreto” – reso soprattutto dall’aggettivo κρύφιος o anche, ma in modo meno frequente, dal participio perfetto medio-passivo (ἀπο)κεκρυμμένος del verbo (ἀπο)κρύπτω (“nascondere”) – assume un significato di grande rilievo dal punto di vista teoretico-speculativo. Con tale nozione viene infatti indicato tutto ciò che per la sua trascendenza e semplicità originaria risulta non determinato, non definito e non distinto, di conseguenza anche non distinguibile concettualmente. In questo senso si può parlare di una sorta di “latenza metafisica-ontologica”, che indica la condizione di ciò che per originarietà risulta nascosto, nel senso che non si rivela compiutamente, ma permane retratto in una forma di latenza. Si potrebbe in sintesi dire che in tale livello di trascendenza, le realtà non sono identificabili per il tramite della differenza, ma sono unicamente se stesse e nient’altro, ossia non sono caratterizzate da relazioni né da articolazioni interne che ne implichino una differenziazione. Ciò significa che il nascosto, in quanto anteriore a ogni determinazione e differenziazione, permane in un’identità a-relazionale, ovvero in una forma di identità che non comporta alcun rapporto con l’alterità, ma si definisce unicamente in riferimento a se stessa.

Per comprendere in che termini si configuri effettivamente la dimensione del nascosto nel tardo neoplatonismo, è possibile considerare le concezioni di due figure centrali di questa tradizione filosofica: Proclo e Damascio.

II. La trascendenza del “nascosto” in Proclo: la purezza del livello sommittale della realtà intelligibile e la sua identificazione con l’Uovo protagonico della teologia orfica

Nel III libro della *Teologia Platonica*, Proclo, rifacendosi al *Filebo* di Platone, afferma che la dia-de di *limite* (πέρας) e *illimitato* (ἀπειρον) fa sussistere il *misto* (μικτόν),¹ la forma suprema dell’Essere, che egli denomina anche in altri modi, come “Monade dell’Essere” (μονὰς τοῦ ὄντος) o

1 Cfr. Proclo (1968-1997), III 9, 34, 25-35, 8; in tale contesto, sulla base di *Filebo* 23c9-27b9, viene sottolineato che *limite* e *illimitato* hanno fatto sussistere il *primissimo dei misti* (τὸ πρώτιστον τῶν μικτῶν) che è anche il primissimo degli essenti (πρώτιστον τῶν ὄντων); esso, inoltre, è il più sommo tra gli essenti (τὸ ἀκρότατον ἐν τοῖς οὖσι) ed è Essere-in-sé (αὐτούν), in quanto non è nient’altro che essere (οὐδὲν ἄλλο η ὄν).

“Essere in senso primo” ($\piρώτως ὄν$). Si tratta, in effetti, del livello più alto dell’intelligibile, anteriore a ogni forma di determinazione e molteplicità. A questo proposito, è opportuno precisare che l’Essere in senso primo, corrispondente alla sommità dell’intera realtà intelligibile, viene identificato da Proclo con la natura unitaria dell’ $\epsilon\circ\lambda$, vale a dire dell’essere, parmenideo.² Per indicare l’assoluta purezza e semplicità del livello sommitale della realtà intelligibile viene anche impiegato il termine $\alphaὐτοόν$,³ ovvero “Essere-in-sé” che indica di fatto l’Essere nella sua forma più pura e, dunque, priva di qualunque forma di determinazione e differenziazione.

Il nascosto, nel caso dell’Essere, designa ciò che non è ancora ontologicamente determinato e che, in quanto tale, non è discernibile, poiché anteriore a ogni forma di differenziazione. Il primo livello della realtà intelligibile, infatti, è soltanto l’unità dell’essere, senza alcuna aggiunta o articolazione ulteriore. Proprio per questo, in esso non può trovarsi alcuna traccia di differenziazione.

In linea con la propria concezione della natura assolutamente pura della sommità dell’intelligibile, Proclo, riprendendo probabilmente tesi sostenute dal suo maestro Siriano, giunge altresì a identificare, in particolare nel II libro del suo *Commento al Timeo*,⁴ il livello originario e supremo dell’Essere con l’uovo protogenico della teogonia orfica.⁵ Tale identificazione consente di comprendere ancora più chiaramente in quali termini Proclo concepisca la natura del primissimo livello intelligibile, ossia l’Uno-Essere o Essere in senso primo. Come l’uovo primordiale orfico, il livello originario dell’ordinamento intelligibile è connotato da una forma assolutamente contratta di unità che implica in sé solo a livello potenziale la possibilità della determinazione ontologica e del dispiegarsi dell’essere nella direzione della molteplicità degli enti e, di conseguenza, delle Forme intelligibili. L’Essere assolutamente originario, come detto, non è determinato ontologicamente, ma è anteriore a ogni forma di differenziazione e pluralità: esso è definito infatti anche come $\piηγὴ τοῦ ὄντος$, ossia come Fonte dell’essere, dalla quale deriva e dipende la totalità degli enti⁶. D’altra parte, l’espressione che meglio connota questo livello precategoriale dell’essere è $\kappaρυφίως ὄν$, ossia “Essere in modo celato”, in quanto si tratta di quella dimensione ontologica originaria in cui l’essere si cela e si ritrae rispetto a ogni possibile forma di determinazione, differenziazione e anche definizione.⁷

Proprio il concetto di $\kappaρυφίως ὄν$ consente di comprendere in modo ancora più preciso come agli occhi di Proclo la nozione orfica di uovo protogenico sia perfettamente sovrapponibile alla forma suprema e originaria dell’Essere, fonte di tutto ciò che è e sussiste. Ma da dove deriva e da cosa dipende questo carattere di “celatezza” o “latenza” che appartiene all’essere nella sua forma più pura? Occorre in effetti tener presente che nella concezione procliana il carattere del “nascosto” è attribuito sia a ciò che precede l’Essere sia a ciò che è successivo rispetto a esso. Quindi occorre individuare un principio ulteriore rispetto all’Essere e atto a diffondere la connotazione della celatezza ai livelli successivi del reale. Come si legge negli

2 Su ciò cfr. ad esempio Proclo (2007), 1, 704, 9-11, ed. Steel p. 101; 708, 6-19, ed. Steel pp. 106-107; 710, 8-10, ed. Steel p. 108. Si veda inoltre Proclo (1968-1997), III 20, 68, 7 segg. Sull’identificazione dell’Uno-che-è e della Monade dell’Essere con l’essere parmenideo si veda Abbate (2010), pp. 160 segg.

3 Su ciò cfr. ad esempio Proclo (1968-1997), III 14, 51, 22-23: Τὸ μὲν οὖν πρώτως ὄν αὐτοὸν καὶ ὅπερ ὄν [...]. «Dunque, l’Essere in senso primo è Essere-in-sé ed Essere in quanto tale [...].»

4 Proclo (2022), II, 324, 6-11.

5 Sulla questione rinvio ad Abbate 2022, in particolare pp. 513-518.

6 Per l’espressione $\piηγὴ τοῦ ὄντος$ in riferimento alla sommità intelligibile dalla quale derivano tutti gli enti cfr. in particolare Proclo (2007), 1, 708, 17-18, ed. Steel p. 106.

7 Sulla nozione di $\kappaρυφίως ὄν$ cfr. ad esempio Proclo (1968-1997), I 11, 54, 19; V 15, 50, 16; Proclo (2007), I, 708, 18, ed. Steel p. 106.

Elementi di Teologia, tale connotazione va originariamente ricondotta all'assoluta trascendenza del Principio Primissimo, l'Uno-Bene, anteriore a ogni forma di determinatezza e differenza e trascendente rispetto alla totalità delle cose. Le enadi stesse, ossia i principi astratti di unità derivanti direttamente dall'Uno-Bene, introducono una forma celata di primissima pluralità, ossia una molteplicità non ancora compiutamente determinata.⁸ Dalle enadi primissime in effetti deriva l'Essere nella sua forma più pura, la quale è in se stessa connotata dal carattere del “nascosto”.⁹ Occorre altresì tener presente che in base alla concezione procliana la riflessione metafisica raggiunge la sua massima espressione quando essa si conclude nella teologia. Si tratta di quella forma di teologizzazione del reale che è uno dei segni distintivi e caratteristici dell'intera riflessione procliana.¹⁰ Di conseguenza la nozione di celatezza risulta connessa non solo alla dimensione metafisica, bensì anche a quella teologica. Come infatti afferma Proclo nel libro III della *Teologia Platonica*, il misto, ossia, come detto, il livello sommitale della dimensione intelligibile, cioè l'Essere-in-sé, «è il primissimo e il più alto ordinamento degli dèi e contiene tutte le cose in modo celato».¹¹

Ma in che senso l'Essere in senso primo contiene tutto in forma nascosta e segreta? Nuovamente occorre fare riferimento alla nozione di celatezza come a ciò che è assiologicamente anteriore a ogni forma di determinazione, di differenziazione e, dunque, di pluralità. In effetti, come Proclo, sottolinea in un breve passo del libro primo della *Teologia Platonica*, le realtà che sono in modo celato ($\tau\alpha\ \kappa\rho\nu\pi\omega\varsigma\ \delta\sigma\tau\alpha$) sono quelle in assoluto più congenere all'Uno ($\tau\varphi\ \acute{e}v\ i\ \sigma u\gamma\gamma e\n\acute{e}\sigma t\alpha\tau\alpha$).¹² Lo stesso concetto viene ribadito anche nel terzo libro, dedicato specificamente all'ordinamento intelligibile: «infatti il genere degli dèi intelligibili è unitario, semplice e celato, in quanto ha unito sé all'Uno stesso anteriore agli enti e non rivela null'altro se non la superiorità dell'Uno».¹³ Il livello sommitale intelligibile è in effetti tutte le cose in modo celato ($\kappa\rho\nu\pi\omega\varsigma$) in quanto causa di tutti gli enti.¹⁴ Nella sua uni-totalità, l'Essere-in-sé è l'insieme di tutto ciò che è, in modo unitario e anteriore a ogni forma di distinzione e divisione, nella misura in cui costituisce la causa di ogni ente prima della sua effettiva differenziazione.

Si potrebbe quindi concludere che l'Essere nella sua purezza e semplicità assolute è *in modo nascosto* ($\kappa\rho\nu\pi\omega\varsigma$) tutti gli enti, in quanto è *in modo indivisibile* ($\acute{\alpha}\delta i\alpha\rho\acute{e}\tau\omega\varsigma$) la loro totalità indifferenziata.¹⁵ Nella sua maggiore vicinanza all'Uno rispetto a tutto ciò che risulta ontolo-

8 Su ciò cfr. Proclo (1933), §162, 140, 28-30, ed. Dodds p. 149: Πᾶν τὸ καταλάμπον τὸ δύντως ὃν πλῆθος τῶν ἐνάδων κρύφιον καὶ νοητὸν ἔστι· κρύφιον μὲν ὡς τῷ ἐνὶ συνημμένον, νοητὸν δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ δύντος μετεχόμενον. «Tutta la molteplicità delle enadi che illumina l'Essere autentico è nascosta e intelligibile: nascosta in quanto è unita all'Uno, intelligibile invece in quanto è partecipata dall'Essere».

9 Sulla natura e la funzione delle Enadi primissime rinvio ad Abbate (2019), spec. pp. XXXV-XXXVI e pp. LXXIX-LXXX.

10 Sul concetto di “teologizzazione del reale” in Proclo, rinvio ad Abbate (2012), pp. 77-80.

11 Proclo (1968-1997), III 12, 45, 6-8: τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν καὶ κρύφιος τὰ πάντα συνειληφώς [...].

12 Su ciò cfr. Proclo (1968-1997), I 10, 45, 6-7.

13 Cfr. *iii*, III 14, 50, 13-16: Τὸ γὰρ τῶν νοητῶν θεῶν γένος ἐνιαῖον ἔστι καὶ ἀπλοῦν καὶ κρύφιον, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῷ πρὸ τῶν δύντων ἐαντὸ συνενῶσαν καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ τὴν τοῦ ἐνὸς ὑπεροχὴν ἐκφαῖνον.

14 Cfr. *iv*, III 9, 39, 3-4: Ἐστὶ γὰρ πάντα κρύφιος, καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτιον τῶν δύντων. Come puntualizza correttamente d'Hoine 2017, p. 104: «the monad of Being comprehends all beings hiddenly and undistinguished [...]. Sulla particolare forma di causalità espressa dall'avverbio κρύφιος in Proclo, si veda Cutino 2023, in particolare 174-177.

15 Per l'uso simultaneo della coppia di avverbi $\acute{\alpha}\delta i\alpha\rho\acute{e}\tau\omega\varsigma$ e $\kappa\rho\nu\pi\omega\varsigma$ per indicare il modo in cui va intesa l'unità dell'Essere puro anteriore a ogni forma di distinzione cfr. in particolare: Proclo (1968-1997), I 11, 54, 18-20 e Proclo (2022), II, 50, 5-6.

gicamente connotato, esso costituisce il livello sommitale dell'intelligibile, che nel linguaggio metafisico-teologico procliano corrisponde alla prima triade dell'ordinamento intelligibile, ovvero all'Uno-che-è o Uno-Essere. Per la sua mirabile semplicità (*ἀπλότητι θαυμαστῇ*) e celata unità (*κρύφιῳ ἐνότητι*) che lo connota, l'Essere in modo nascosto è superiore a tutti gli enti. Per questo può venire considerato anche come «il focolare e la più venerabile monade dell'essere» (*ἐστία καὶ μονὰς ἡ πρεσβυτάτη τοῦ ὄντος*)¹⁶. Si tratta infatti dell'Essere nella sua purezza e semplicità assoluta: si potrebbe dire, Uno-Essere e nient'altro che questo, in quanto anteriore a ogni differenziazione e determinazione.

Anche tale concezione rivela in che senso il carattere della “latenza” e del “nascondimento” in relazione ai livelli più elevati del reale vada inteso come indicazione di ciò che è prima della differenza e quindi di ogni distinzione e pluralità. Benché Proclo non arrivi a esplicitarla in modo chiaro, nella dimensione del puro essere regna l'assoluta identità dell'Uno-Essere, in quanto non v'è altro se non l'Essere-in-sé. Ciò consente anche di comprendere ulteriormente il motivo per cui l'Essere in senso primo venga identificato con l'*έόν* parmenideo.

Occorre infatti sottolineare che nell'Uno-che-è, proprio per la sua vicinanza al Principio Primo (l'Uno-Bene), uno ed essere partecipano l'uno dell'altro reciprocamente, il che significa che risultano strettamente collegati fra loro, e ciò, come precisa Proclo, «per via della loro indicibile e nascosta unità» (*διὰ τὴν ἀφραστὸν αὐτῶν καὶ κρύφιον ἔνωσιν*)¹⁷. La celatezza dell'Essere nella sua forma più semplice è dunque ricondotta alla sua fondamentale e inesprimibile unità. Quest'ultima, essendo anteriore a ogni effettiva forma di distinzione, si sottrae al linguaggio e alla determinazione concettuale. Nella prima triade intelligibile, infatti, l'Uno e l'Essere non sono ancora distinti, ma costituiscono un'unità indifferenziata, in cui ogni effettiva separazione è assente. È proprio questa inscindibilità originaria a rendere inesprimibile la natura dell'Uno-che-è, facendone l'Essere che permane in modo celato.

Il carattere del permanere nascosto, dunque, appartiene in modo specifico e distintivo al livello più alto della dimensione intelligibile, dal quale si irradia verso gli ordinamenti successivi in una forma di continuità ininterrotta. Di conseguenza, la dimensione del nascosto si dispiega come una sorta di *dynamis* latente, a partire dal livello sommitale dell'intelligibile.¹⁸ Questa connotazione di latenza originaria finisce per permeare la totalità del reale, costituendo così un rinvio continuo alla trascendenza di ciò che è prima di ogni differenza, e arrivando a manifestarsi, in qualche modo, anche nel mondo fenomenico, come rimando al modello di cui il fenomenico è immagine.

III. L’“ordinamento nascosto” anteriore alla differenza come “Unificato” e l’“alterità nascosta” come potenza intelligibile in Damascio

In sostanziale continuità con la prospettiva procliana, anche la riflessione ontologica di Damascio, ultimo diadoco della Scuola platonica di Atene, riconosce alla sommità dell'ordinamento intelligibile un carattere di assoluta trascendenza, sottratto a ogni forma di distinzione.

16 Su ciò cfr. Proclo (1968-1997), IV 10, 33, 3-7. Sulla connessione e sul significato filosofico delle espressioni “monade dell'essere” e “focolare dell'essere” cfr. Abbate 2010, pp. 169-170.

17 Cfr. Proclo, 1968-1997, IV 28, 82, 23-25.

18 Su ciò cfr. Proclo (1968-1997), III 24, 85, 28: *ἡ δύναμις ἐνταῦθα [sic!]* nell'Uno-Essere, ossia nella prima triade o sommità intelligibile] *κρύφιῷ ἐστιν*. Sulla “potenza celata” insita nel livello sommo intelligibile e sulla sua funzione cfr. Van Riel (2001), in particolare pp. 420-421 e pp. 427-428.

Diversamente da Proclo, tuttavia, Damascio designa tale livello supremo mediante un unico termine di particolare pregnanza dal punto di vista metafisico-ontologico: l’“Unificato” (*τὸ ἡνωμένον*). Tale vocabolo – impiegato anche da Proclo, benché non in forma così sistematica – è infatti agli occhi di Damascio di per sé in grado di alludere alla connotazione sostanziale dell’Essere nella sua forma più pura, ossia alla sua unità anteriore a ogni differenza e determinazione.

Come afferma Damascio nel suo capolavoro noto con il titolo latino *De (Primi) Principiis*, l’Essere in sé (*αὐτὸ τὸ ὅν*), corrispondente all’Unificato, è davvero l’“ordinamento nascosto” (*ό κρύφιος διάκοσμος*).¹⁹ Quest’ultima espressione – verosimilmente di origine orfica,²⁰ piuttosto che caldaica, come invece ritengono alcuni – rimanda alla natura unitaria e indifferenziata dell’uovo protogenico, e nel tardo neoplatonismo viene impiegata per designare la dimensione intelligibile, in particolare il suo livello sommitale. L’“ordinamento nascosto” allude, in effetti, a un livello della realtà contratto in una forma di unità sostanziale che, proprio per questo, non si configura come un ordinamento in senso proprio, ma come una dimensione contratta in una sostanziale unità e sottratta a ogni articolazione e distinzione. Dunque, in ultima analisi, l’“ordinamento nascosto” va identificato con l’Unificato, ossia con il livello sommo intelligibile, dove non vi è né divisione né differenziazione, ma soltanto unità di essere e uno. Non si può quindi parlare propriamente di *διάκοσμος*, “ordinamento”, né di *χώσμος*, nelle sue due accezioni di “cosmo” e “ordine”, poiché questo livello di realtà non implica al suo interno pluralità né struttura. Si tratta di un livello che si sottrae a ogni forma effettiva di distinzione e definizione, essendo anteriore a qualunque differenziazione che possa contrapporlo ad altro. La natura della sua identità, quindi, non è relazionale, bensì, per così dire, assoluta: è ciò che è, ossia essere nella sua forma più originaria, senza implicare alcuna distinzione.

Per Damascio, dunque, come già per Proclo, ciò che è assiologicamente superiore in virtù della sua trascendenza, anteriore a ogni determinazione, è concepito come in sé privo di differenza. In questa prospettiva, il carattere del “nascosto” va ricondotto alla semplicità e all’ulteriorità di ciò che precede ogni realtà determinata e divisibile. Tale è la natura dell’Uno-Essere, ovvero dell’Unificato, che Damascio definisce anche “assolutamente nascosto” (*πάντη κρυφίον*)²¹, essendo un’unica natura indeterminata (*ἀδιόριστος μία φύσις*), nel senso dell’essere priva di determinazioni, comprendente in sé in modo unitario e contratto tutte le cose.²²

Anche nel suo *Commento al Parmenide*, Damascio si sofferma sul livello più elevato della dimensione intelligibile, inteso come “ordinamento nascosto”. La sommità intelligibile (*vonτὴ ἀκρότης*), egli afferma, è un dio unico (*εἷς θεός*); al contempo essa si delinea come un ordinamento nascosto (*κρύφιος διάκοσμος*), ma comunque indifferenziato (*ἀδιάκριτος*) e assolutamente privo di ogni forma di determinazione (*οὐδαμῆ οὐδαμῶς διωρισμένος*), proprio in quanto nascosto.²³ L’Unificato, dunque, si presenta come un livello determinato di realtà, ma la sua natura trascendente, anteriore a ogni forma di effettiva differenziazione, non consente di

19 Cfr. Damascio (1968-1991), II, 34, 16-17, ed. Westerink-Combès. Sull’Unificato come ordinamento/cosmo nascosto cfr. anche Damascio (1968-1991), I, 60, 13-14 e la nota di commento n. 3 a pp. 155-156 dell’ed. Westerink-Combès.

20 Sull’origine orfica della nozione di “κρύφιος διάκοσμος”, cfr. Majercik (1989), p. 213, commento al fr. 198 degli *Oracoli Caldaici* (1989). Sulla questione si veda anche Spanu (2021), p. 55.

21 Cfr. Damascio (1968-1991), II, 34, 4.

22 Cfr. *ivi.* 7-8.

23 Su tutto ciò cfr. Damascio (1997-2003), I, 49, 11-14.

concepirlo autenticamente come un ordinamento, poiché tale nozione implica una struttura e, con essa, distinzione e pluralità. In questo contesto, è opportuno sottolineare che anche nell'ultimo diadoco della Scuola di Atene la sommità intelligibile, ossia l'Unificato o Uno-Essere, viene identificato con l'Essere parmenideo²⁴.

Come appare evidente, dunque, anche Damascio, in modo simile a Proclo, propone una concezione del “nascosto” inteso alla stregua di una dimensione nella quale non v’è spazio per la distinzione, bensì solo per l’unità e, potremmo aggiungere, per l’identità irrelata. Diversamente da Proclo, Damascio utilizza, in modo significativo, l’aggettivo “nascosto” anche per designare quel particolare tipo di alterità che fa la sua originaria comparsa a un livello intelligibile successivo rispetto a quello sommitale: tale secondo livello non è puro essere o uno-essere, bensì è potenza (*δύναμις*) assolutamente originaria alla base di tutto ciò che è. Si tratta, in sostanza, di un grado dell’intelligibile caratterizzato dalla *dynamis*, nella quale si cela una forma originaria di alterità (*έτερότης*). Questa, tuttavia, in ragione della trascendenza che caratterizza anche il livello immediatamente successivo rispetto a quello sommitale, non va intesa come differenza dispiegata e determinata, bensì, appunto, come “alterità nascosta” (*κρύφιος έτερότης*). Tale nozione è introdotta da Damascio nella prima parte del suo *Commento al Parmenide* e connota in modo fondamentale la natura della *dynamis* intelligibile: l’alterità nascosta si configura infatti come una sorta di forza dinamica anteriore all’effettiva e compiuta manifestazione di differenziazione o di pluralità²⁵.

Anche in questo caso, dunque, la nozione di “nascosto” indica ciò che non è ancora determinato e, di conseguenza, non è pienamente identificabile o definibile attraverso connotazioni distinte e separate. Si potrebbe dire che l’alterità nascosta allude a una dimensione che custodisce in sé la potenzialità trascendente della differenziazione, prima che essa si realizzi in modo effettivo e compiuto. Ciò risulta particolarmente evidente in un altro breve passo, poco più avanti rispetto a quello già citato, in cui Damascio, riferendosi al secondo ordinamento intelligibile – ossia a quel livello in cui, come si è detto, si manifesta la potenzialità della distinzione e della pluralità – afferma che esso è la relazione del tutto con le parti (*ἡ δὲ τοῦ ὅλου πρὸς τὰ μέρη σχέσις*), vale a dire l’alterità nascosta (*ἥτοι κρύφιος έτερότης*).²⁶ La *dynamis* rappresenta dunque ciò che, in potenza, implica la relazione tra il tutto e le sue parti: una relazione che non è ancora una differenza determinata e manifesta, ma piuttosto una forma latente di alterità, in cui il carattere della differenza non è ancora esplicito, ma solo implicito, in quanto non ancora dispiegato.

IV. Il problematico e paradossale manifestarsi del nascosto: l’identità irrelata e antepredicativa

Nella prospettiva tardo-neoplatonica, ciò che risulta particolarmente interessante nella nozione di celatezza è il suo intimo legame con l’indeterminatezza originaria che precede ogni forma effettiva e determinata di distinzione. Nella dimensione del nascosto non emerge tanto l’idea di trascendenza in senso proprio – dato che tale idea appartiene anche a livelli ontologici più differenziati, determinati e articolati rispetto a quello intelligibile – quanto piuttosto

24 Sulla questione rinvio ad Abbate (2010), in particolare pp. 228-237.

25 Sulla potenza (*δύναμις*) come alterità nascosta e intelligibile (*κρύφιος καὶ νοητὴ έτερότης*), cfr. Damascio (1997-2003), I, 100, 8-9.

26 Cfr. *īvī*, 57, 11-12.

il riferimento a ciò che, anteriore a ogni relazione effettiva, è soltanto se stesso nella sua pura identità. Quindi, ciò che si dà come nascosto, anche nella forma dell’“alterità celata”, non può essere concepito propriamente se non nei termini di un’identità antepredicativa, vale a dire un’identità che non va intesa come attributo o caratteristica, bensì come connotato intrinseco e non categoriale.

Alla luce di ciò si comprende anche perché sia Proclo sia Damascio tendono a identificare il livello sommo dell’intelligibile, vale a dire l’Uno-Essere, con l’*èov* parmenideo, che è solo se stesso e nient’altro che se stesso.

A conclusione di quanto finora s’è detto, è opportuno sottolineare un aspetto costitutivamente paradossale e problematico del concetto di “nascosto” nella tarda tradizione neoplatonica: come può manifestarsi ciò che, per definizione, è celato? In altre parole: se qualcosa è nascosto, in che modo è possibile coglierne l’effettiva realtà?

Il nascosto, infatti, non può essere inteso come qualcosa che si disvela e si rende manifesto, poiché ciò implicherebbe il venir meno della sua stessa connotazione di celatezza. Tuttavia, nella prospettiva neoplatonica, il nascosto – inteso come l’Essere nella sua forma più pura o come un ordinamento celato – si offre al pensiero proprio in virtù di una paradossalità intrinseca e ineliminabile: esso traspare in qualche modo, ma solo nella forma della propria latente celatezza. Si tratta, in effetti, di livelli del reale che il pensiero si trova quasi costretto a postulare per giustificare il progressivo articolarsi dell’essere, e in particolare la sua differenziazione e pluralità.

La filosofia (alto)medievale ama nascondersi

Renato de Filippis

Fino a epoche relativamente recenti, per quanto riguarda il contesto accademico, e ancora oggi, per quanto invece concerne la percezione generale e non specializzata degli ambienti culturali (italiani ma non solo), la filosofia medievale è stata vittima di un pregiudizio che metteva in discussione la sua stessa legittimità, e in ultima istanza la sua *esistenza come tale*. L'idea che possa essere esistita una speculazione *dipendente* (qualunque accezione si voglia dare di questo termine) dai dogmi di una religione, e dunque basata, di fatto, su qualcosa che la ragione non può verificare, è sembrata per lungo tempo, soprattutto alla luce delle categorie moderne e illuministiche, un controsenso insanabile; e questo ha portato moltissimi e autorevoli interpreti a tagliare il problema alla radice, in tre modalità fondamentali. Alcuni hanno semplicemente dichiarato che essa *non è esistita*; altri che, se lo ha fatto, è stata qualcosa di *non rilevante* nel complesso della storia del pensiero (occidentale), nel suo impossibile tentativo di cristianizzare Aristotele; o infine, nello scenario migliore, che la filosofia medievale è sì esistita, ma è stata in qualche modo *riservata ai credenti*, che sono stati i suoi estensori (effettivamente, nel millennio medievale la quasi totalità dei ‘filosofi’ appartiene a vario titolo alle gerarchie ecclesiastiche), e che hanno discusso di tematiche e materie che, inevitabilmente, potevano interessare soltanto chi condivideva la loro fede.

Gli esempi che si potrebbero chiamare in causa per rappresentare questa situazione sono moltissimi; ci si limita qui, per ovvie ragioni, alla considerazione di un caso eclatante. Fra il 1990 e il 1992, l'editore Rizzoli ha pubblicato, nella collana divulgativa SUPERBUR, tre volumetti di Emanuele Severino che si proponevano di introdurre alla filosofia occidentale un pubblico generalista e non specializzato. I testi erano già stati editi fra il 1984 e il 1986, ma ottengono una straordinaria diffusione pochi anni dopo, in questa edizione ultra-economica e di distribuzione capillare nel mercato librario italiano (c'è chi potrebbe ricordarli addirittura negli autogrill dell'epoca). I titoli della trilogia, per forza di cose assolutamente generali e generici, erano *La filosofia antica*, *La filosofia moderna* e *La filosofia contemporanea*. Salta subito all'occhio che *La filosofia medievale* non c'è, e questo, data l'autorevolezza dello studioso e la diffusione dei testi, è suonata da subito come una condanna senza appello per la riflessione dell'Età di Mezzo; essa è in realtà considerata, ma soltanto nelle nove pagine dell'ultimo capitolo del primo volume, dal titolo *Filosofia greca, cristianesimo e filosofia moderna*. In esso, Severino ha giudicato l'*épistème* greca e la fede cristiana “incompatibili”, e quest'ultima come un “ritorno al mito” (Severino, 1990, pp. 209-210); e quando deve giustificare la rumorosa esclusione del Medioevo dal piano della sua opera, argomenta come segue (p. 212):

(...) in questi intervalli – se si fa eccezione per i secoli VI-VIII – la filosofia, e anche la grande filosofia, non viene meno. Indubbiamente, nei milleduecento anni che dividono Agostino da Cartesio lo stile del pensiero filosofico muta, e anche in modo profondo. Ma l'atteggiamento e la struttura essenziali rimangono sempre quelli del pensiero greco.

Per Severino, insomma, tutto il millennio medievale (con una eccezione, sulla quale torneremo) non sarebbe altro che una *variazione* sui temi del pensiero greco, di per sé quindi non interessante. Non discutiamo questa idea, radicale quanto quella di Whitehead sul fatto che l'intera filosofia occidentale non sarebbe altro che un commento a Platone. Precisiamo piuttosto che Severino ha poi certamente perfezionato e ampliato la propria visione, e nella nuova edizione della sua opera divulgativa, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, del 1996, ha incluso quello che nella *Presentazione* è definita «un'ampia ricostruzione del pensiero medievale» (Severino, 1996, p. 5). Fin dal titolo, però, questo approfondimento mostra che la percezione che il pensatore bresciano ha di questa speculazione non è mutata: la sezione si chiama *Filosofia greca e cristianesimo*, a sancire ancora l'assoluta dipendenza dalla riflessione precedente, ed è in ultima analisi costituito da poco più di 50 pagine (compreensive delle *Note bio-bibliografiche*), all'interno di un'opera che complessivamente, di pagine, ne ha più di un migliaio. Rifarsi soltanto a dati numerici non può essere risolutivo (anche se faremo ampiamente ricorso, nelle pagine che seguono, a questo criterio), ma il Medioevo (Lutero compreso!) occupa di fatto il 5% del testo; 10 secoli di speculazione, sui 26 complessivi trattati dal volume, dal VI sec. a. C. alla fine del secondo millennio, sono completamente sacrificati per esaltare altre epoche e differenti impostazioni.

Questa, forse, la situazione per il 'grande pubblico'. Ma fra gli specialisti, la filosofia medievale ha il proprio diritto di cittadinanza nella storia del pensiero almeno dal secondo dopoguerra in poi. Il merito di questo riconoscimento è dovuto a moltissimi studiosi attivi soprattutto fra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, spesso in ambiente neotomista. Qui ci limitiamo a citare il francese Étienne Gilson (1884-1978) e le sue due opere fondamentali: il manuale *La philosophie au Moyen Âge*, pubblicato nella sua forma definitiva nel 1944, e che (dopo una traduzione della prima versione nel 1932) ha raggiunto il pubblico italiano nel 1973; e *L'esprit de la philosophie médiérale*, edito nel 1932, e arrivato nel nostro paese già nel 1947 (anche se l'edizione più diffusa è quella pubblicata da Morcelliana nel 1963; il testo raccoglie le venti *Gifford Lectures* tenute dallo studioso all'Università di Aberdeen all'inizio degli anni '30). Si tratta di due testi che sono un vero e proprio 'atto d'amore' nei confronti della speculazione medievale (e cristiana *in primis*), che in più punti, come un *fil rouge* che tenga insieme i testi, si preoccupano di ricordare al lettore che una filosofia dell'Età di Mezzo è storicamente esistita e ha avuto dei contenuti propri e in larga parte autonomi. Due banalità che però è stato indispensabile rimarcare perché oggi fossero riconosciute; ce ne si rende conto in particolare nell'ultimo capitolo dell'*Esprit*, ovvero la conferenza *Il Medio Evo e la filosofia*, in cui Gilson, dopo quasi 500 pagine di 'prove' a favore della propria impostazione, chiude il cerchio con affermazioni del seguente tenore: «Supposto che Sant'Agostino abbia aggiunto qualche cosa a Platone e San Tomaso [sic] o Duns Scoto ad Aristotele [sic], la storia della filosofia del Medio Evo possiede un oggetto proprio; mi si scuserà di annettervi qualche importanza, se ricordo che vi sono persone il cui mestiere è insegnarla»; «[...] l'esistenza di una filosofia medioevale appare tanto naturale, quanto doveva sembrare la sua condanna all'iniziatore della Riforma» (Gilson, 1969, rispettivamente pp. 487 e 509). Severino aveva già ottenuto, cinquanta anni prima del suo *La filosofia antica*, una risposta alle sue argomentazioni.

Tuttavia, nonostante questo consolidamento della disciplina, anche nella sua forma istituzionale, con il moltiplicarsi nell'università italiana (soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '80) di cattedre di Storia della filosofia medievale, un pregiudizio permane. Se ormai nessuno, in ambiente accademico, si sentirebbe di dire che 'la filosofia medievale non esiste', o che essa sia «un episodio che troverebbe in se stesso la propria conclusione e che si può

passare sotto silenzio quando si espone la storia delle idee» (Gilson 1973, p. 911), quando si utilizza l'espressione 'filosofia medievale' si pensa essenzialmente ai secoli XII-XIV, all'età universitaria, alla Scolastica, a Tommaso d'Aquino (1224/25-1274), Giovanni Duns Scoto (1266-1308), Guglielmo di Ockham (1290 ca.-1348), al massimo a Pietro Abelardo (1079-1142) o alla dimensione speculativa degli scritti di Dante (1265-1321). Quello che in Italia si definisce 'Alto Medioevo', il periodo che in linea di massima viene fatto coincidere con i secoli VI-XI, e dunque pressappoco corrisponde a quello che, in area anglofona, è definito *Early Middle Ages*, e in buona parte si sovrappone con l'eccezione sopra menzionata da Severino, resta ancora oggi una fase che, sotto il profilo speculativo, è trascurata anche dai medievisti di professione e completamente ignorata da tutti gli altri: in una sorta di 'dottrina non scritta', ma comunemente accettata, la filosofia occidentale si spiegerebbe con Severino Boezio (480-525 ca.) e riprenderebbe con Anselmo d'Aosta (1033-1109), con in mezzo la difficilmente spiegabile e isolata eccezione di Giovanni Scoto detto 'Eriugena' (810-877 ca.). Di costui, che non si può dubitare essere un filosofo, quale che sia l'accezione che si dà a questo termine, si giustificano esistenza e speculazione dicendo che si tratta di una personalità eccezionale – il che è certamente vero – e che ha avuto accesso a fonti greche precluse alla stragrande maggioranza dei suoi contemporanei – il che è pure vero, ma forse ancora non basta a chiarire cosa ci faccia il *Periphyseon* nel mezzo di un periodo che si immagina di assoluta 'depressione filosofica'.

Tale lettura, come si accennava, è ancora più difficile da contestare e sradicare perché ampiamente accettata anche 'all'interno', dalla comunità degli specialisti. Non ne è immune lo stesso Gilson, il quale ad esempio, parlando del X secolo, testimonia che «l'attività delle scuole sembra essere stata ovunque gravemente colpita e il pensiero filosofico pareva sussistere solo ad uno stato di vita rallentata nei chiostri» (Gilson, 1973, p. 273). E si può ricorrere di nuovo a qualche dato numerico, verificando (senza nessuna pretesa di esaustività) peso e consistenza delle sezioni altomedievali di alcuni fra i manuali più diffusi, per rendersene subito conto.

Osserviamo anzitutto due testi della prima metà del secolo scorso, onde verificare, per così dire, la 'condizione di partenza': siamo ancora nell'epoca in cui Gilson sta combattendo la propria crociata per l'affermazione del pensiero medievale. Si può iniziare con Maurice de Wulf (1867-1947), poiché la sua fortunata *Histoire de la philosophie médiévale*, nella sua prima versione, data proprio al 1900. L'opera conosce sei edizioni: in Italia arriva già nel 1913 la quarta, tradotta, come ci informa il frontespizio, dal sacerdote Alfredo Baldi per la Libreria Editrice Fiorentina, ma la stampa di riferimento si fonda sulla sesta, e viene pubblicata in tre volumi a partire dal 1944. Nell'*Introduzione* al primo di questi tomi, de Wulf ritiene che «la civiltà resta romana fino all'evo carolingio»; e conseguentemente, in filosofia «solo molto tardi – non prima del IX sec. – s'avverte l'appporto delle nuove stirpi» (de Wulf 1944, *Introduzione*, § 1 *Nozioni generali*, 15, *Limiti cronologici del Medio Evo filosofico*, pp. 24-25). Di fatto, l'inizio della speculazione medievale occidentale (e cristiana, lo si ribadisce¹) viene collocata all'epoca di Carlo Magno. Tutta la sezione che va da Dionigi Aeropagita ad Anselmo d'Aosta prende meno di 60 pagine; il primo volume è di circa 330, tutta l'opera supera le 1000. Anche se il discorso è limitato al

¹ Oggi l'idea che la filosofia medievale coincida con la 'filosofia cristiana in Occidente' è ampiamente superata, data la sempre più profonda conoscenza delle filosofie islamica, ebraica e bizantina nei secoli di quello che nell'Occidente stesso è il Medioevo. Si tratta, anche in questo caso, di una acquisizione recente, che è ancora in larga parte estranea a quasi tutti gli autori citati in questa rassegna. Si precisa in ogni caso, come immagino sia subito risultato evidente, che in questo saggio, per limiti di spazio e legati alle conoscenze del suo autore, ci si limita a considerare la riflessione occidentale di lingua latina.

Medioevo, le proporzioni appaiono simili a quelle di Emanuele Severino. Altro testo fortunatissimo è *La philosophie du Moyen Âge* (1937) di Émile Bréhier, che ha raggiunto il pubblico italiano nel 1952, volume scorporato, e rielaborato, dalla sua monumentale *Histoire de la philosophie*. Il libro in questione è particolarmente interessante per questa indagine: la traduzione consta di 490 pagine, e per quanto la sezione che va da Boezio ad Anselmo prenda ben 130 di queste ultime (da p. 19 a p. 147), la parte prima, dedicata ai secoli VI-VIII, si chiama “Il letargo della filosofia”.

La situazione non cambia nella seconda metà del Novecento, sia se consideriamo sintesi più agili, sia se sondiamo manuali più consistenti; e sia se restiamo in Francia, che può certamente essere ritenuta la patria degli studi di filosofia medievale contemporanei, sia se ci spostiamo in Italia, verificando l'attività di quella che possiamo ritenere la prima generazione di ‘veri’ medievalisti nel nostro paese. Un agile libretto come *La pensée au Moyen Âge* di Paul Vignaux, che nella sua seconda e ‘canonica’ edizione data al 1948 (la prima è del 1938), e nella traduzione italiana del 1990 non arriva a 200 pagine, comincia direttamente dalla cosiddetta Rinascita Carolingia, dunque dagli ultimissimi anni dell’VIII secolo (ad essa dedica in ogni caso poche parole in un capitolo molto breve e piuttosto generale, dove Eriugena è appena citato). Ma l’esposizione vera e propria comincia con un capitolo sui ‘Quattro fondatori’ del pensiero medievale: il primo è Anselmo d’Aosta, gli altri tre (il già citato Pietro Abelardo, Bernardo di Chiaravalle [1090-1153], Riccardo di San Vittore [1110 ca.-1173]) sono tutti del XII secolo (e, lo si noti fra parentesi, tutti francesi). Se ci spostiamo in Italia, possiamo ad esempio considerare *La filosofia medioevale* di Cesare Vasoli (1961); un testo completo, che supera di poco le 700 pagine e che entro pagina 110, contando anche Introduzione e pagine di apertura, è giunto a Roscellino di Compiègne (1050-1120), condensando così metà del millennio medievale in un settimo del proprio sviluppo. Ancora negli anni ’60, vasta risonanza ebbe il secondo volume della *Storia della filosofia* diretta per Le Monnier da E. Paolo Lamanna. L’impostazione è certamente sintetica e più vasta, come è consono a un’opera generale, perché si va da Agostino d’Ippona (354-430) a Jakob Böhme (1575-1624); ma forse la compressione dell’alto Medioevo è ancora più evidente, perché l’autore ha dovuto decidere cosa sacrificare in un’opera monumentale in otto volumi. Se consideriamo soltanto quello su *Medioevo e Rinascimento*, dallo sviluppo di quasi 470 pagine, la parte da Dionigi ad Anselmo ne occupa appena 45.

Il trend ha preso a mutare soltanto negli ultimi trenta anni o poco più. Consideriamo ad esempio la *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif* di Fumagalli Beonio Brocchieri e Parodi; un manuale di circa 500 pagine, dove la prima parte va *Da Boezio all’anno Mille*, la seconda considera *I secoli XI e XII*. Insieme si tratta di circa 160 pagine, ma con molto spazio sul XII secolo che, di solito, è considerato già parte della fase successiva. In ogni caso le proporzioni dei manuali precedenti sono certamente più punitive. Un prodotto recentissimo ed eccellente, *Filosofie del Medioevo. Essere, felicità, linguaggio*, di Luisa Valente, si sviluppa per oltre 650 pagine; al periodo al quale ci stiamo dedicando consacra tutta la Parte seconda (*V-XI secolo. Da Severino Boezio ad Anselmo d’Aosta attraverso le ‘Rinascite’ carolingia e ottoniana*), cioè 120 pagine, cioè ancora circa un quinto del volume. Una considerazione particolare per la fase altomedievale ha poi il manuale edito da Giulio d’Onofrio nel 2011; si tratta di un testo di 700 pagine di contenuti, che ne destina oltre 170 ai secoli VI-XI, con una percentuale, dunque, che sfiora il quarto del totale, e garantisce una prospettiva che tiene maggiormente in conto il ‘peso’, anche per così dire cronologico, della prima fase del Medioevo.

Il discorso potrebbe naturalmente continuare: segnalo ancora, per il massimo risalto che viene dato all’alto Medioevo, due opere collettanee di anni recenti. *Figure del pensiero medievale*.

Storia della teologia e della filosofia dalla tarda Antichità alle soglie dell'Umanesimo, diretta da Inos Biffi e Costante Marabelli, in 6 volumi, dedica praticamente tutto il primo tomo, *Fondamenti e inizi* (IV-IX secolo), di oltre 650 pagine (dal computo escluderei soltanto il capitolo dedicato dallo stesso Marabelli ad Agostino d'Ippona, *Agostino maestro di metodo teologico*, pp. 35-85), e circa 120 pagine del secondo, intitolato *La fioritura della dialettica* (X-XII secolo), al periodo di nostro interesse (in questo caso considero invece i saggi *Fede e dialettica nell'XI secolo*, di André Cantin, pp. 1-47, e quello dedicato ad Anselmo d'Aosta, ad opera di Coloman É. Viola, pp. 49-127). Fa ancora meglio, per così dire, la *Storia della teologia nel Medioevo*, diretta ancora da Giulio d'Onofrio: anche in questo caso un intero volume, *I principi*, è dedicato alla fase altomedievale, ma in proporzione esso ha uno spazio più rilevante nell'opera considerata nel suo complesso, dato che questa è di ‘soli’ tre volumi.

La difficoltà dei medievisti è, apparentemente, ben fondata: a parte i già citati Boezio, Giovanni Scoto e Anselmo d'Aosta, non si trovano nei sei secoli altomedievali altri intellettuali che possano ‘reggere il confronto’ con questi o con gli autori dei secoli successivi. Cassiodoro, Alcuino di York, Gerberto di Aurillac, Pier Damiani e alcuni altri hanno certamente contribuito a un progresso della speculazione, ma non si sono fatti certamente portatori di un pensiero innovativo. Tuttavia, si possono proporre due considerazioni in grado di ampliare il quadro di riferimento.

La prima, elementare quanto si vuole, ma decisiva, è che quest'epoca vede con un certo sospetto ogni *novitas* e ha certamente difficoltà a immaginare l’idea di una ‘speculazione razionale autonoma’. Molte sono le motivazioni per questa reticenza: anzitutto, e naturalmente, una concezione fortissima del valore dell’atto di fede (che però, sia chiaro, praticamente mai richiede un annullamento della razionalità); la consapevolezza di una minorità del pensiero cristiano rispetto alla filosofia classica e pagana, della quale larghe parti (a cominciare dalla gnoseologia neoplatonica) vengono adattate e accettate; la mancata conoscenza di pressoché tutto il *corpus* aristotelico, in funzione della quale, di fatto, manca il senso stesso dell’autonomia di branche della filosofia come la politica, l’etica (che è generalmente ridotta a quella evangelica), la fisica (per cui si fa riferimento alla Bibbia) e via dicendo; la indubbiamente scarsità di fonti scritte e centri di cultura, il che è effetto delle difficili condizioni del periodo (da cui è risparmiato forse solo il ‘secolo carolingio’); infine, la volontà di dedicarsi anzitutto alla preservazione del sapere già esistente (attraverso la compilazione di prontuari, encyclopedie, manuali) o al commento e all’esplicazione del patrimonio teologico della Patristica.

Il secondo punto richiede una maggiore attenzione. Le idee di ‘filosofo’ e di ‘filosofia’ comunemente accettate nell’alto Medioevo sono assai differenti da quelle di altre stagioni del pensiero. Se con il termine *philosophia* gli autori del periodo intendono spesso il patrimonio di conoscenze speculative della classicità, tuttavia essi ritengono contemporaneamente che la strumentazione tecnica a disposizione delle arti liberali (le sette *disciplinae* che, sulla scorta di Varrone e Agostino, si ritengono le più elevate e degne di studio perché ‘istituite’ da Dio: grammatica, retorica, logica, matematica, geometria, musica e astronomia), e in particolare della logica, sia in grado di produrre *argumentationes* che poi possono essere utilizzate in qualunque campo del sapere: in teologia, ma anche nell’ambito politico-giuridico, così come nei trattati che presentano embrionali principi etici o perfino etico-economici (i singolarissimi *Praelogia* di Raterio di Verona), o ancora in qualunque altro contesto in cui potesse essere utile sostenere una tesi. Questo ‘prontuario tecnico’ derivato dalle *scientiae* a disposizione dell'uomo, che può andare dal sillogismo a disquisizioni numeriche, fino all'utilizzo di una etimologia, è ciò che,

nell'alto Medioevo, di fatto permette – e anche, spesso, con alto rigore – di ‘argomentare’; e dunque, in certo modo, è già un ‘fare filosofia’.

Se dunque si approcciano le opere ‘speculative’ dei secoli che vanno dal VI all’XI con questa prospettiva, si troverà tantissima ‘filosofia’: ovvero si troveranno le più complesse, talora ardite, in qualche caso spettacolari ‘argomentazioni filosofiche’ di autori che, con raffinata competenza, dimostrano le proprie tesi. In questo orizzonte, lo si nota di sfuggita, Giovanni Scoto risulta un po’ meno eccezionale; anch’egli utilizza la topica e la sillogistica (per dimostrare, ad esempio, che non esiste una doppia predestinazione divina), ma a questo aggiunge un talento speculativo che lo porta a posizioni originali.

In ogni caso, questo campo di indagine è stato spesso sondato relativamente alla logica (quella che gli autori del tempo chiamavano *dialectica*), ma resta in larga parte *terra incognita*, sia per quanto riguarda la logica, sia soprattutto per le altre sei arti liberali, che potrebbero riservare grandi sorprese. Larga parte della speculazione di questi secoli potrebbe, insomma, essere rimasta *nascosta* agli occhi degli studiosi contemporanei, che l’hanno cercata – e non trovata, spesso restandone delusi – utilizzando altri modelli, propri delle epoche successive; mentre, più che una teoresi pura, sarebbe stato utile cercare un *metodo filosofico* che permettesse, agli occhi dei suoi utilizzatori, il sicuro conseguimento della verità, garantita dal corretto utilizzo di una tecnica razionale e, in quanto tale, non contestabile (almeno nei suoi principi). Una speculazione che, se magari non ha *amato nascondersi*, perché è sempre stata sotto gli occhi di chi era in grado di riconoscerla, potrebbe certamente giovarsi dell’essere scoperta e illuminata.

Chi scrive ha potuto scovare alcune di queste peculiari dimostrazioni nella produzione dell’XI secolo. In una delle lettere di Pier Damiani (1007-1072), comunemente nota come *Disceptatio synodalis*, è ad esempio occultata una causa giudiziaria, costruita secondo le esatte regole della retorica ciceroniana, per giustificare contro i suoi oppositori l’elezione di papa Alessandro II, avvenuta da parte dei cardinali romani senza la prevista consultazione con l’imperatore (de Filippis, 2020, in particolare pp. 75-83). Anselmo di Besate († 1046 ca.), singolare figura di erudito versato in tutte le arti del linguaggio, fa nella sua *Rhetorimachia* qualcosa di simile: stavolta in un contesto ironico, che strizza continuamente l’occhio ai lettori competenti dell’epoca, utilizza elementi logici per discolparsi dall’accusa di aver compiuto rituali di magia nera sui bambini ancora non nati, e cioè *futuri*: se così fosse, li avrebbe destinati alla dannazione, il che è però impossibile, perché li avrebbe così predestinati al male, andando contro quanto stabilito da Dio, che ha dotato l’uomo del libero arbitrio (de Filippis, 2015a, p. 75). Il monaco Otlone di Sankt Emmeram raggiunge, a conoscenza del sottoscritto, l’apice di inventiva e ricercatezza in questo campo: per dimostrare, in un suo scritto agiografico, la *Vita Altonis*, che delle monache potevano utilizzare una fonte riservata agli uomini (*vir*), dimostra con sillogismi ed etimologie che esse, in quanto *virtuosae*, cioè dotate della *virtus* da cui deriva il termine *vir*, ma che non è caratteristica esclusivamente maschile, hanno pieno diritto all’usufrutto (de Filippis, 2015b, pp. 70-72).

Per concludere, si vuole però portare qui un altro esempio, forse ancora più clamoroso, perché mostra come questa ‘filosofia’ fosse utilizzata anche dove non ci si attenderebbe mai di trovarla. Roswitha di Gandersheim (935-974 ca.) è una monaca tedesca, comunemente riconosciuta come la re-iniziatrice del teatro occidentale per la composizione di sei drammatici, terenziani nelle dinamiche ma cristiani nello spirito. Uno di questi, la *Resuscitatio Drusiana et Calimachi*, si apre su una scena apparentemente farraginosa: Callimaco, interrogato dagli amici, spiega loro come la donna di cui è innamorato sia la nobile Drusiana. Ecco il testo nella traduzione di

Ferruccio Bertini (1986), Scena II, 1-3, pp. 121-123; per una informazione aggiornata si veda Tuzzo 2020).

AMICI Tu soffri? Spiegaci perché e saremo solidali, se è il caso; altrimenti, tenteremo di distogliere il tuo animo dai propositi malsani.

CALLIMACO Nutro una passione.

AMICI Per che cosa?

CALLIMACO Per una cosa bella, leggiadra.

AMICI Questo non si addice né a un'unica cosa, né a tutte; dalle tue parole non riusciamo a individuare l'oggetto del tuo amore.

CALLIMACO È “donna”.

AMICI Quando dici “donna” abbracci un intero sesso.

CALLIMACO Non tutte le donne in egual modo, ma una in particolare (*specialiter*).

AMICI Quel che si dice di un soggetto (*de subiecto*), si intende solo se è riferito a un determinato soggetto. Se desideri farci conoscere l'entità in questione, vieni alla sostanza (*primam usiam*).

CALLIMACO Si tratta di Druisiana.

AMICI La moglie del nobile Andronico?

CALLIMACO Proprio lei².

Per chi abbia una certa familiarità con il linguaggio tecnico della logica altomedievale, il passo è inequivocabile: per quanto sia appena abbozzata, qui Roswitha sta applicando la *diairesis* platonica, che probabilmente le era nota attraverso l'*Isagoge* di Porfirio, e la utilizza – nella sua ottica, naturalmente – per rendere più interessante la scena, sicura che fosse letta o recitata di fronte a un pubblico che sarebbe stato in grado di cogliere i riferimenti. E allora, se la tecnica filosofica è *nascosta* in uno dei primi pezzi teatrali dell’Occidente, potrebbe davvero essere scovata in luoghi impensati e impensabili del sapere altomedievale, dalla canonistica ai sermoni fino alla poesia. Questo, indubbiamente, ci aiuterebbe a comprendere meglio quest’epoca – e ad averne magari un più elevato apprezzamento, che si fondi sulle sue categorie e sulla sua visione del sapere.

² Rosvita (2020), *Callimaco*, Scena II, 1-3, in Ead., *Dialoghi drammatici*, a cura di F. Bertini, Garzanti, Milano 1986, pp. 121-123. Sull’opera, il contributo critico più recente è, a conoscenza di chi scrive, S. Tuzzo, *Ancora sui «Dialoghi drammatici» di Rosvita e Terenzio: il «Calimachus»*, in “Euphrosyne”, 48, pp. 339-355.

Lux veritatis in cognoscendi rebus: la metafora della luce dialettica in Pierre de la Ramée come strumento di disvelamento della natura delle cose

Michela Salsano

La natura che ama nascondersi, e che permane oltre e prima della realtà oggettiva ed esperibile a cui essa stessa dà origine, è l'elemento centrale di questo contributo. Soffermarsi sul concetto filosofico intrinsecamente legato alla natura originaria che si manifesta nelle cose, pur restando nascosta nella sua propria essenza, ci consente di aprire una breve, seppur puntuale riflessione filosofica, tra l'attività speculativa dell'umanista Pierre de la Ramée, d'ora in avanti Ramus, e la misteriosa consonanza del frammento eracliteo. È proprio il concetto di *physis kryptesthai philei*, il *trait d'unio* che si ricollega tanto alla metafora della luce dialettica come strumento di disvelamento delle cose conoscibili, quanto al concetto filosofico eracliteo di potenza, di cui la natura dispone per disvelare se stessa proprio nell'atto del nascondersi.

Pertanto, questo contributo si svilupperà in tre momenti. In primo luogo, sarà opportuno individuare alcuni cenni storici per collocare l'attività filosofica dell'umanista piccardo, al fine di conferire un contesto più adeguato al filo argomentativo che si intende percorrere. In secondo luogo, si affronteranno i punti salienti della dialettica ramista che possono essere ricondotti alle posizioni interpretative del Kirk e del Conche rispetto alle versioni proposte del frammento B123DK=D35LM.

In conclusione, si mostrerà il punto di incontro tra due dimensioni di senso: da un lato la metafora della luce dialettica ramista e l'ontologia eraclitea dall'altro.

Dalla forza speculativa espressa attraverso un latino severo e arguto e dalla precisione tecnica usata per istituire le regole dell'*ars dialectica*, nasce la stringente analisi operata dal Ramus, nella metà del secolo XVI. Per quanto ad oggi la letteratura di cui disponiamo sia in forte dubbio sul restituire un quadro chiaro e completo circa il pensiero e le posizioni del Ramus, e per quanto le interpretazioni di Ong e Sharratt al riguardo siano le due più congrue, emergono tre punti fermi.

Il primo è riconducibile al tentativo principale dell'umanista di riscoprire le origini stesse della dialettica a partire da una indagine storico-filosofica. Rifacendosi ai pilastri dialettici di ciceroniana memoria, secondo i quali la nobile *ars* del *bene dissenserendi* è concepita nei due momenti imprescindibili dell'*inventio* e dello *iudicium*, l'umanista indaga quale sia il fine ultimo di tale disciplina. Inoltre, l'*excursus* speculativo da lui tracciato tiene insieme i punti salienti di un ampio apparato operistico attraverso il quale brilla la sua eloquenza, soprattutto a partire dalle fasi più tarde, nel nobile ed erudito intento di difendere *l'auctoritas arisotetica*.

Il secondo punto concerne l'intento ramista di operare una vera e propria correzione di quelle forzature di forma introdotte sui testi logici dello Stagirita per mano della Scolastica medievale. Il terzo punto, invece, lo si coglie sottolineando che fu proprio sotto il regno di Enrico II, presso il parlamento di Parigi e il *College de France*, che la sua personalità filosofica rivendica il posto a essa destinato per insegnare le nobili arti del trivio. Secondo il suo operato,

emerge una valenza anche pedagogica oltre che filosofica, poiché la dialettica avrebbe la stessa funzione di una mappa, utile per esercitare la memoria in fase di apprendimento attraverso delle tavole dicotomiche, grazie alle quali ciascun argomento sarebbe correttamente disposto lungo gli alloggi (*topoi*) corretti del ragionamento.

Il *corpus* operistico del Ramus, ad oggi ricco di minuziosi rimaneggiamenti e capziose ricomposizioni apportate dall'autore stesso, non gode di vasta notorietà proprio a causa di questa sua scarsa organicità. Tuttavia, i lavori di Bruyére e Ong ci consentono di ricavare una valida, nonché ordinata, traccia da seguire per meglio analizzare l'attività speculativa del Ramus e quindi di estrapolare i nodi tematici che in questa sede si desidera mettere in luce.

Riscoperta come una lettura rinascimentale di testi antichi, finalizzata a restituire un importante contributo alla storia del pensiero filosofico, l'attività del Ramus si suddivide in una prima *pars ramii*, espressa nelle *Aristotelicae animadversiones*, e una *secunda pars ramii* ampiamente descritta e organizzata nelle *Dialecticae partitiones* (1543b). Nella fatispecie, la struttura problematica della prima parte, relativa alle *Aristotelicae animadversiones*, è caratterizzata da un percorso ricco di rimaneggiamenti, scandito dalla revisione di diversi passaggi dell'*Organon* aristotelico, nel tentativo di ripristinare l'immagine mutile e deforme di un corpo privo di testa, le cui membra erano state mal riprodotte dai commentatori scolastici dello Stagirita senza ordine né misura. Tale compito, come risaputo, rappresentò il fine prediletto degli autori dei secoli XV e XVI, tra l'Italia dei circoli pavesi del Valla, e la Francia delle istituzioni parigine; ove si creò terreno fertile per la disputa delle *sermocinales artes*, intese rispettivamente come *ars bene loquendi* (grammatica), *ars bene dicendi* (retorica), *ars bene disserendi* (dialettica). Le *Dialecticae partitiones*, per contro, costruiscono la matrice di un sistema dialettico finalizzato all'edificazione della *methodus unica* come una delle tre parti in cui lo *iudicium* è diviso, veicolando così la reale definizione della Dialettica stessa, come sarà mostrato nel corso del contributo. Per ragioni di pertinenza, e per portare maggiormente in luce il pensiero dell'umanista, si farà riferimento a quella che oggi viene definita dagli studiosi di Ramus come *secunda pars ramii*, nella fatispecie a uno dei suoi lavori più organici, ovvero la *Dialectique* del 1555. In particolar modo all'incipit del primo libro, nel quale si può leggere:

Dialectique est art de bien disputer. Et en même sens est nommée Logique, car ces deux noms sont dérivez de logos, c'est-à-dire raison. Et dialegestae, comme aussi logizestae n'est autre chose que disputer ou raisonner; voire, comme Platon nous enseigne au premier Alcibiade, qu'user de raison de laquelle le vray et naturel usage doist ester dressé et monstre en cest art. Car comme luy-mesme dict au septiesme de la Republique, la verité des choses comprises ès ars est ainsi naturellement propose à l'esprit comme est la couleur à la veue, et ce que nous appellons enseigner n'est pas bâiller la sapience ains seulement tourner et diriger l'esprit à contempler ce que de soy-mesme il eut peu apercevoir s'il se fut là tourné et dirigé. [...] ainsi-nous apprendre la Dialetique pour bien disputer à cause qu'elle nous déclare la vérité, et par conséquent la faulseté de toute raison, soit nécessaire, dont est science, soit contingente, c'est-à-dire qui peult et ester et non ester, dont est opinion (Ramus, 1555, p. 61).

È innegabile che il Ramus, noto professore di eloquenza e filosofia al *College des lecteurs Royaux*, separasse tra loro logica, retorica e grammatica nei testi che contengono le teorie di ciascuna disciplina del trivio. Anche se, per ragioni di purezza metodologica, separava le arti concernenti il *logos*, egli non disdegnavo la necessità, su piano pratico, di una loro congiunzione. Va dunque sottolineato che nel pensiero dialettico del Ramus non vi è nessun divorzio tra *ratio*

logica e *oratio* retorica, ma al contrario vi è l'enorme sforzo di costruire una teoria didattica (termine, questo, che per quanto sia calzante in questo contesto, non risale certo al vocabolario del Ramus) adatta a decodificare le procedure discorsive utilizzate nelle somme tradizioni dei testi antichi.

A partire da ciò, affiorano alcuni aspetti che meglio ci conducono verso una corrispondenza geometrica delle letture del Kirk e del Conche rispetto ai presupposti ramisti appena elencati. Procedendo con ordine, si può notare che nel passo appena riportato Ramus affronti diverse questioni, prima tra tutte quella linguistica. La dialettica è descritta come l'arte delle corrette disputazioni e nello stesso senso viene chiamata logica, poiché questi due termini (dialettica e logica) si equivalgono. Va aggiunto che la stessa pertinenza semantica che deriva da *λόγος*, infatti, presuppone che la versione proposta da Ramus sia *raison*, lemma introdotto nell'edizione del 1555, nonché prima e unica traduzione in volgare, mentre per le precedenti composte in latino è utilizzato *ratio*.

Il gradino, che consente lo spostamento dal primo al secondo livello argomentativo, è costituito dal riferimento al libro VII della *Repubblica* e all'*Alcibiade* di Platone, in cui la verità delle cose comprese e conosciute attraverso l'*ars dialectica* viene così naturalmente proposta alla mente come il colore si propone agli occhi. In altri termini, quel che Ramus definisce atto conoscitivo si riferisce a un vero e proprio movimento il quale, per circonduzione, rivolge la mente in direzione dei dati percettivi al fine di permetterle di contemplare ciò che di per sé avrebbe potuto percepire di meno, se solo si fosse trattato di un semplice riposizionamento in direzione degli stessi oggetti percepiti. Tali dinamiche, che sono strettamente collegate al valore che Ramus conferisce al dinamismo del *disserrere*, sono le regole della dialettica finalizzate all'argomentare in modo corretto, ergo secondo verità, purificando la ragione umana delle sue colpe relative alla formulazione di argomentazioni contingenti e dunque non necessarie.

Il reticolo appena sollevato, dalle trame della cinquecentina parigina, viene completato dall'introduzione di un ulteriore concetto dialettico espresso dalla metafora della *lux methodi*.

Come anticipato, il fine della dialettica risiede nella formulazione della *methodus* unica, intesa come il corretto posizionamento delle argomentazioni lungo il cammino discorsivo. La metafora del cammino, alla quale si faceva riferimento anche nelle battute precedenti, si unisce alla metafora della luce rivelatrice nella formulazione di una vera e propria teoria della conoscenza.

La dialettica, dunque, per mezzo della capacità di illuminare il cammino della conoscenza, trova il suo massimo compimento nella *methodus* unica, in quanto in grado di aggiungere ciò che non era sufficiente al dato percettivo, qualora quest'ultimo avesse voluto imporsi agli occhi senza prima essere illuminato. Secondo il Ramus la perfezione argomentativa, talmente luminosa e definita, consente l'accesso alla saggezza che si manifesta e si mostra agli occhi di chi conosce, mentre l'ombra delle imperfette opinioni celerebbe ogni verità. Comprendere l'ordine di questo mosaico argomentativo, attraverso i termini individuati, ci proietta sulle diverse definizioni e traduzioni che il Ramus utilizza, per meglio esprimere il dominio della dialettica. Tra i diversi rimaneggiamenti, operati dal Ramus stesso, emergono quattro definizioni differenti, tra cui: «*dialectica virtus est disserrendi*».

Cronologicamente anteriore rispetto alle altre, poiché situata nel manoscritto del 1543, la versione presa in analisi solleva alcune osservazioni relative alla *virtus*, la quale a sua volta si riferisce all'*ars* stessa in riferimento al verbo *disserrere*. In questo caso, è significativo che l'umanista abbia utilizzato *virtus*, poiché ciò consente di specificare un ulteriore tassello della teoria ramista che riguarda la distinzione della *dialectica naturalis*, concernente appunto la *virtus*, dalla *dialectica artificialis* che concerne invece la dialettica in quanto *ars*. Questo, perché la *virtus* si riferisce

alla virtù propria dell'uomo, ovvero la ragione umana, la quale non è altro che quella *facultas* riposta in ciascun uomo originariamente. Tale *facultas* viene identificata come la potenza in grado di disporre e direzionare l'atto conoscitivo verso gli oggetti da conoscere, i quali vengono individuati proprio perché illuminati dalla luce della *methodus* (momento più alto della dialettica). Questa stessa facoltà di illuminare le cose che si nascondono all'occhio dell'opinione è distinta dalla *vis*, ovvero la forza, che nella sua essenza dinamica conferisce alla *virtus* in quanto tale un senso di mobilità. Diviene dunque possibile individuare la capacità di determinare relazioni tra ciò che potrebbe essere conosciuto e ciò che causa la conoscenza; dunque tra la cosa in sé e gli strumenti potenziali e idonei per coglierla. Proprio nelle *Dialecticae institutiones* (1543a) del Ramus, si dispiega un appello all'*impetus* platonico, grazie al quale la dialettica riesce a smuovere questa *virtus* naturale della ragione. Questa stessa facoltà, essendo presente nel nostro animo, possiede una forza intrinseca e naturalmente nascosta che a sua volta predispone la percezione di un oggetto: l'elaborazione del concetto che gli corrisponde e la sua interiorizzazione producono conoscenza vera, disvelandosi così agli occhi del soggetto conoscente.

Possiamo dedurne che per il Ramus sia precisamente questa stessa forza, propria della *virtus*, a predisporre gli strumenti conoscitivi atti a produrre conoscenza. Siffatta descrizione della *facultas* riporta l'attenzione alla posizione di Omer Talon, personalità di spicco dell'*entourage* di Ramus, che nei *Commentarii* sottolineava insistentemente questo aspetto: ciò che rende il fanciullo naturalmente incline e portato al ragionamento è la facoltà dialettica, che definisce l'individuo come «naturaliter propensus ad ratiocinandum». Il *propensus ad*, dove 'ad' sta ad indicare lo slancio verso qualcosa, specifica l'impostazione dinamica della dialettica, tanto più se pensiamo che quest'ultima sia resa perfetta dai suoi tre momenti: della *natura*, dell'*ars* e dell'*exercitatio*. In questo contesto, il termine 'natura' fa riferimento all'origine e alla nascita, e ciò spiegherebbe il motivo per cui Ramus utilizza le espressioni *naturae dialecticae* e *Naturalis dialectica*. Come si legge in *Dialecticae institutiones*: «Natura [...] disserendi principium instituit, institutum doctrina propriis, et congruentibus consilii instruit, instructum ab arte exercitatio in opus educit, atque absolvit» (Ramus, 1543a, p. f 5^r). Una volta dedotto che la *doctrina disserendi* sia intesa dal Ramus come *ars* ovvero *facultas* propria dell'animo umano, nonché volta al corretto funzionamento del discorso, avendo già analizzato il valore che tale termine assume all'interno della trattazione ramista, è opportuno soffermarsi sulle criticità che la traduzione del termine *dissere* potrebbe comportare.

Il verbo *dissere*, reso con discorrere, esporre o dissertare, esaurisce il senso dell'azione dialettica e non indica solo la capacità retorica del ben parlare ma traduce la capacità o abilità intesa come *habitus* pratico e naturale dell'uomo.

Per il Ramus infatti tutte le arti, compresa l'arte delle corrette disputazioni, sono primariamente condizioni di competenza che hanno la loro origine comune nell'essere umano attraverso un dono primordiale: l'attitudine naturale alla parola e al corretto ragionamento, la quale è diretta da teorie fedeli alla natura dello spirito dell'essere umano e formulate secondo questa fonte inesauribile che gliel'ha conferita.

Questo concetto di dono innato deve essere sviluppato ed esercitato, seguendo la linea del «bene disserendi» come veicolo di una precisazione eupraxistica della *facultas* dinamica propria dell'intelletto e non dei sensi, proprio in quanto disposizione naturale.

Questa teoria della conoscenza espressa attraverso la formulazione della *methodus* persegue la funzione dell'intelletto dinamico capace di conoscere, rivestita della metafora del *lumen* naturale.

Tale *lumen* naturale, proprio degli uomini, consente a ciascun individuo di ricollocare le argomentazioni in modo corretto, al fine di raggiungere la conoscenza certa. Questo perché,

nel riordinare le componenti del discorso argomentativo, quelle che sembravano essere fallaci e dunque lontane dalla rettitudine argomentativa si allontanerebbero dalla luce degli strumenti dialettici, nascondendosi. La dialettica diviene nobile strumento destinato a rivelare, illuminandola, la via della verità argomentativa, completamente distinta dagli oggetti che non possono essere percepiti poiché nascosti e corrotti dall'opinione.

Nell'epistola dedicatoria delle *Dialecticae institutiones*, Ramus spiega che l'uomo nasce portando in sé una scintilla della luce divina ovvero quella *dialectica naturalis* che è: «ingenium, ratio, mens, imago parentis omnium rerum dei, lux denique beata illius et aeternae lucis aemula». Come la luce nelle stelle, la ragione si manifesta in diverso grado nei singoli uomini, i quali sono perciò dotati di differenti ingegni, tra cui solo la dialettica *naturalis* permette di scorgere le orme della natura anche là dove esse appaiono meno chiare.

Il principio dialettico viene assimilato, dal Ramus, alla sovrana luce di ragione «lumiere de raison» propria dell'essere umano, che consente di applicare le leggi sillogistiche e, per mezzo di esse, distinguersi tra gli uomini attraverso l'istituzione della *methodus*.

Sarà proprio la *methodus*, quindi, a portare la luce, rischiarando i dati conoscitivi, per mezzo di un dono divino. Quest'ultimo riguarda la *facultas disserrandi* – in cui sono sintetizzati *vox* e *significatio* – per mezzo di un intervento poetico originario e anteriore. In virtù di questo l'Auctor, dal greco ποιητής – letteralmente colui che fa – identificato come la fonte originaria e inesauribile di verità, rappresenta l'origine in grado di esprimere precetti veri. Il riferimento esplicito da parte del Ramus è al mito di Prometeo e al *Filebo* di Platone per poter intendere l'ente divino come genere sommo nel quale è destinato a concludersi quel passaggio dal molteplice all'uno e dall'uno al molteplice, luogo della sapienza dialettica e al contempo del fondamento ideale dell'ordine del sapere. Secondo la lettura ramista di Platone, proprio la contemplazione di questi luminosissimi raggi emessi dall'azione della mente divina permetterà all'uomo, in possesso del corretto esercizio delle leggi dialettiche, di scorgere tutte le immagini e tutte le ombre che si manifestano nei luoghi della verità divina che a sua volta si mostra nelle cose naturali.

Il concetto di natura infatti assume per il Ramus la connotazione di ciò che ha origine in modo primordiale. Dopo aver esposto l'allegoria che contrappone il mondo chiaroscurale e passivo del ‘sapere per sentito dire’ a quello luminoso e attivo della ‘ricerca filosofica’, svela che la sua chiave interpretativa fa riferimento al mito della caverna, per concludere che l'atto conoscitivo non consiste nel semplice gesto di riposizionamento della scienza nella mente dell'individuo, come si porrebbe la vista negli occhi di un cieco. Piuttosto, l'atto conoscitivo del comprendere descrive l'animo umano che possiede in sé la facoltà di apprendere laddove vi è un organo predisposto per questa funzione. Tale organo, come citato in precedenza, una volta fatto ruotare con ogni parte della nostra mente potrà essere in grado di supportare la vista dell'essere, nella sua manifestazione più brillante: il bene. Dunque, ogni atto conoscitivo sarà definito come l'arte di ruotare quest'organo in quanto si tratterà di attivare una conversione. Questa conversione viene descritta come un “rivolgersi a”, traducibile in una potenza o facoltà triplice, oltre che innata, del conoscere: sensibile, razionale e intellettuiva. L'ultima, naturalmente, potrà consistere nell'intelletto dinamico che si fa garante del lume naturale.

Celebrando lo statuto naturale della dialettica e dell'originario lume di ragione esercitato per mezzo della dinamicità intellettuiva, si giunge alla misteriosa consonanza di Eraclito. Nelle brevi osservazioni esposte, la metafora della *lux veritatis* del Ramus conduce alla domanda circa il ‘che cosa ami nascondersi?’ e ‘che cosa sia in grado di rivelarsi’, lungo il sentiero di un brillante gioco dialettico al quale il concetto di *physis kryptesthai philei* si presta per l'elaborazione di una teoria della conoscenza. Nella fattispecie, alla luce delle coordinate ramiste, la lettura del termine

physis consentirebbe di stabilire una connessione con la nozione stessa di natalità, presente nel pensiero eracliteo, come suggerito dalla lettura del Kirk. Il concetto di *dialectica naturalis*, si avvicinerebbe molto a quello di un processo che fa nascere e che produce conoscenza delle cose. A causa delle numerose difficoltà interpretative del frammento stesso, circa la portata semantica del termine *physis*, Kirk nella sua importante edizione intende il termine come «the real constitution of a thing, or of things severally». Tenuto conto dell'esame delle altre attestazioni del termine presenti nei frammenti eraclitei, nonché delle occorrenze in Empedocle, Parmenide ed Epicarmo, Kirk (1957, p. 193) traduce l'intero frammento: «The real constitution of things is accustomed to hide itself». Lo studioso precisa che *physis* è uno dei possibili modi per esprimere quel *logos* che, per quanto accessibile alla conoscenza, non si trova sulla superficie delle cose ma si nasconde in ogni cosa particolare. Analogamente Diano e Serra, che accettano la complessiva interpretazione di Kirk, specificano che in Eraclito il concetto stesso di *physis* potrebbe corrispondere all'invisibile connessione che si coglie tra l'esercizio del *logos*, l'essere di tutte le cose che si rivelano e l'indagine del soggetto che le cerca. Più recentemente Conche, che traduce «La nature aime à se cacher», precisa che la parola *physis* implica una nozione dinamica: «celle d'une force productrice, génératrice». Infatti, la dialettica che conosce attraverso una forza dinamica poietica, volta al disvelamento di quegli enti naturali altrimenti nascosti, potrebbe essere sovrapponibile alla misteriosa consonanza eraclitea rilettata dal Conche.

In conclusione, il legame che emerge è con la *physis* intesa come la *pouissance*, la forza che secondo il Conche «s'accomplit et s'épanouit en chaque être, chaque fois d'une façon définie». L'operazione con la quale la natura realizza i diversi enti è l'associazione dei contrari, che viene compiuta, con pudore, lontano dagli sguardi e sarà proprio Conche a concludere che «la nature d'Héraclite est une nature artiste. Comme l'artiste, elle montre sa production, mais la loi de la production, c'est-à-dire la nature même en tant que naturante, reste cachée». Dunque, la *physis* eraclitea, secondo Conche, sarebbe quel processo essenzializzante, la cui dinamica resta nascosta, ma che si manifesta solo negli effetti, visibili all'atto conoscitivo.

Diviene dunque lecito affermare che: la natura che ama nascondersi, e che permane oltre e prima della realtà oggettiva ed esperibile a cui essa stessa dà origine, nel pensiero ramista assume una forte valenza dinamica, producendo un atto conoscitivo, a sua volta generativo e originario, che al contrario è intimo e nascosto, seppur naturalmente concesso.

Inter-agire: la dimensione ‘naturale’ del sistema mente-cervello

Anna Gorrese

La riflessione di Eraclito, come osserva Barbara Goodrich, fa parte di quella che «potrebbe essere descritta come una contro-tradizione, e una che è più compatibile con la scienza biologica empirica rispetto al solito canone. Eraclito, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche e soprattutto il filosofo e psicologo francese del XX secolo, Merleau-Ponty, hanno tutti anticipato aspetti degli approcci di Llinás e Buszák» (Goodrich, 2010, p. 331). In particolare, quest’ultimo affronta alcuni temi eraclitei nella sua ricerca neurofisiologica: uno è il potere che risiede nelle forze opposte, compreso il contrasto tra prevedibilità e imprevedibilità. L’altro è il modello di interazioni cicliche ma mutevoli all’interno e tra i sistemi. György Buzsáki (2006) cita Eraclito considerandolo un’eccellente ispirazione per uno scienziato, in quanto un osservatore abbastanza acuto della natura da percepirla in termini di azioni e interazioni attraverso il tempo. Egli è tra i vincitori nel 2011 del *Brain Prize* (istituito proprio in quell’anno) per la sua ricerca di vasta portata, tecnicamente e concettualmente brillante, sui circuiti funzionali della corteccia cerebrale. Buzsáki ritiene che il cervello, il corpo e l’ambiente formano un sistema dinamico, essendo reciprocamente incorporati piuttosto che posizionati internamente ed esternamente l’uno rispetto all’altro.

In sintesi, Buzsáki vede l’organismo dei mammiferi come il sistema più complesso ideato dalla natura, uno che è costruito da elementi che si basano su forze opposte, inclusi i flussi di ioni sodio e potassio opposti, neuroni inibitori rispetto a quelli eccitatori [...]. Il cervello dei mammiferi può cambiare le interazioni dei propri neuroni corticali attraverso la plasticità sinaptica e attraverso modelli inibitori. E i mammiferi (e presumibilmente altri vertebrati e non vertebrati intelligenti) avviano interazioni con l’ambiente circostante mentre usano le loro percezioni come *feedback* per le loro azioni, incorporandosi come sistemi all’interno dei sistemi più grandi dell’ambiente circostante» (Goodrich, 2010, p. 346).

Nel suo volume del 2019 – *In The Brain from Inside Out* –, sostiene che l’approccio tradizionale delle neuroscienze cognitive di selezionare un fenomeno psicologico, ad esempio l’attenzione, e poi assumere che l’attenzione sia codificata in qualche modo nel cervello non sia proficuo per la comprensione di come il cervello elabora le informazioni che si traducono in comportamenti significativi. Buzsáki propone un approccio in cui si utilizza la conoscenza dei principi operativi fondamentali e dei vincoli delle reti neurali locali e globali per identificare ciò che il cervello considera essere delle informazioni salienti e delle funzioni significative. Egli cerca di descrivere come un sistema cerebrale auto-organizzante fornisce basi neurobiologiche per l’uso di concetti comportamentali o cognitivi. Inoltre, descrive come le informazioni e le esperienze esterne vengono interiorizzate nel cervello, così come l’elaborazione neurale auto-organizzata continua fino a quando i pensieri interni non vengono esternalizzati in azioni (Marshall, 2024).

Questa posizione teorica di Buzsáki mette in crisi quella del cognitivismo classico che ha elaborato una concezione della mente che Susan Hurley (1998) esemplifica utilizzando la metafora del “modello a sandwich”. Le teorie tradizionali della mente hanno teso a descriverla come un succulento ripieno cognitivo, servito fra due anonime fette di pane: gli input percettivi da un lato, gli output motori dall’altro. Questa visione vede la mente come un elaboratore di informazioni, concepita come una funzione dei circuiti del nostro cervello, perdendo di vista il ruolo costitutivo della percezione e dell’azione nel determinare non solo gli esiti, ma anche la natura dei processi cognitivi (Pagliari, 2022).

Buzsáki (2019) propone una visione alternativa in cui la funzione fondamentale del cervello è quella di produrre azioni, con l’azione che è l’unico modo in cui l’organismo può dare un senso ai segnali sensoriali¹. Pertanto, l’organismo è un’entità intrinsecamente attiva che sonda il mondo attraverso la propria attività, in modo tale che la percezione e l’azione siano intrecciate piuttosto che essere l’input e l’output di un cervello computazionale isolato. Questa critica ai modelli tradizionali è compatibile con quella dei modelli teorici che in qualche modo fanno riferimento all’*embodiment* – ramificandosi nel cosiddetto approccio delle 4E cognition, secondo il quale la mente è incarnata (*embodied*), volta all’azione (*enacted*), interconnessa con l’ambiente (*embedded*) e estesa al di fuori della teca cranica (*extended*) e che vanno nella direzione di valorizzare il contributo della dimensione corporea, ambientale, sociale e culturale come sistema complesso (Fenici, 2021; Newell *et. al.*, 2018). A questo proposito, il costrutto di *embodiment* è un costrutto ponte che mette in relazione il tipo di corpo che un organismo individuale ha, le sue attività caratteristiche (o quello che potrebbe essere definito il suo “modo di vivere”) e il mondo che produce attraverso quelle attività. I principi della prospettiva *embodied* possono aiutarci a comprendere come si interfacciano corpi, cervelli e cultura nello sviluppo umano (Marshall, 2016). Ritenere che la mente e il cervello siano parte di un corpo, che a sua volta si trova immerso in un ambiente fisico e sociale (Lakoff e Johnson, 1999) permette di scongiurare quel dualismo mente/corpo di stampo cartesiano che la metafora della mente come un software all’interno dell’hardware costituito dall’architettura neurale implicava (Fenici, 2021). Il costrutto di *embodied cognition* (cognizione incarnata o incorporata) indica una prospettiva teorica nello studio della mente e del comportamento che attribuisce un ruolo preminente al sistema sensomotorio e al modo in cui questo interagisce con l’ambiente (Caruana e Borghi, 2013; Fenici, 2021).

In Eraclito, un ruolo di primo piano è occupato proprio dalla conoscenza sensibile, dagli input somato-sensoriali: «Io preferisco quelle cose di cui c’è vista, udito, conoscenza» (22DKB55=9D31LM). «Gli occhi sono testimoni più precisi delle orecchie» (22DKB101a=9D32LM)². Secondo Eraclito, «l’esperienza viva ed immediata»³, se indagata a fondo, porta alla conoscenza del Logos.

1 In quanto tale, questa visione “dall’interno verso l’esterno” del cervello complica la semplice sequenza lineare e feedforward di percezione-cognizione-azione che costituisce la base della visione cognitivista. Ciò non significa un rifiuto totale della nozione di “input”, ma richiede una riformulazione che tenga conto dell’attività incarnata (*embodied*) dell’organismo (Marshall, 2024). «Ciò che entra (che certamente deve essere chiamato input) non è ciò che viene prima (il cosiddetto stimolo), né ciò che esce (output) costituisce ciò che è ultimo (risposta). La nozione di stimolo postula implicitamente l’inizio dell’intera situazione, che è così solo dal punto di vista dello sperimentatore» (Gomez-Marin e Ghazanfar, 2019, p. 30). Nella prospettiva “inside-out”, l’organismo individuale non è più un destinatario passivo di informazioni in un paradigma progettato da uno sperimentatore che manipola l’input e misura l’output.

2 Per quanto riguarda le traduzioni degli aforismi, quelle riportate in questo articolo sono tratte, salvo diversa indicazione bibliografica, dal volume *Eraclito. Frammenti*, a cura di M. Marcovich, ed. it. a cura di P. Innocenti, La Nuova Italia, Firenze 1978.

3 Cfr. Collì, 1988, pp. 194-195.

Ma un contatto diretto con il mondo fisico degli oggetti attraverso i nostri sensi è davvero possibile? Come osserva Chris Frith (2007), «nascondendo alla nostra percezione tutte le inferenze inconsce che compie, il nostro cervello crea l’illusione che noi abbiamo un contatto diretto con gli oggetti del mondo fisico. Allo stesso tempo, crea l’illusione che il nostro mondo mentale sia isolato e privato. Attraverso queste due illusioni, ci sentiamo attori che agiscono in maniera indipendente sul mondo. Contemporaneamente, però, possiamo condividere le nostre esperienze del mondo. Nei millenni, questa capacità di condividere l’esperienza ha creato la cultura umana che, a sua volta, ha modificato il funzionamento di *Homo sapiens*» (*ivi*, pp. 20-21). Secondo Frith, il nostro cervello crea queste illusioni nascondendoci i complicati processi coinvolti nella scoperta del mondo: ciò che percepiamo non sono gli indizi grezzi e ambigui che dal mondo esterno arrivano ai nostri occhi, alle nostre orecchie, alle nostre dita. Percepiamo qualcosa di assai più ricco: un’immagine che combina tutti questi segnali grezzi con una enorme quantità di esperienze passate. La nostra percezione è una predizione di ciò che dovrebbe esserci nel mondo. E tale predizione viene costantemente controllata dall’azione. In altre parole, «il nostro cervello scopre ciò che c’è nel mondo costruendo modelli e facendo predizioni. I nostri modelli sono fatti combinando le informazioni che provengono dai sensi con le nostre aspettative *a priori*. Sia le sensazioni sia le aspettative sono fondamentali per questo processo. Non siamo consapevoli di tutto il lavoro che il nostro cervello fa; siamo consapevoli unicamente dei modelli che risultano da tale lavoro. Esso fa apparire la nostra esperienza del mondo spontanea e diretta» (*ivi*, pp. 174-175).

Molti studiosi negli ultimi decenni hanno ingaggiato una vera e propria lotta contro il fantasma della mente nascosta dentro il cervello. Siccome noi non ci rendiamo conto di come funziona il cervello – che è come un “apparato inconscio cognitivo” – scoprire i suoi sistemi di produzione appare stupefacente (Jacomuzzi e Legrenzi, 2015). Le teorie della mente *embodied*, sviluppatesi negli ultimi decenni, hanno aperto una strada fertile alla comprensione di come lo sviluppo delle strutture e delle funzioni cerebrali dipende dalle modalità con cui le esperienze, specialmente quelle legate alle relazioni interpersonali, influenzano i programmi geneticamente determinati del sistema nervoso (Siegel, 2020 3^a ed.).

Sin dalle prime fasi dello sviluppo ontogenetico, «si potrebbe concepire il lavoro di costruzione dell’intersoggettività della diade bambino-caregiver come un’attività che vede impegnati un interprete (il bambino, che accede a una nuova comunità sociale) e un interprete-traduttore (la madre o chi si occupa di lui, già dotata/o di una “lingua” intesa in senso lato come “sistema culturale di comprensione-espressione”). La metafora è fertile perché ci ricorda il carattere soggettivo (intersoggettivo) della conoscenza costruita, di fronte al rischio di caduta nell’oggettività che il concetto di “scoperta” potrebbe comportare» (Marchetti, 2002, p. 463). Questa prospettiva è orientata verso una naturalizzazione della mente, per cui la mente è incarnata in un contesto corporeo, ma allo stesso tempo è costitutivamente incorporata in un contesto relazionale. È in questo processo, che emerge dalla sostanza del cervello ed è modellato dalla nostra comunicazione all’interno delle relazioni interpersonali (Siegel, 2020 3^a ed.), che ogni uomo giunge ad essere ciò che è. Basti pensare alla capacità di *mindreading* in cui ci sta tutto quello che non “vediamo”. Si tratta della capacità di inferire i propri ed altri stati mentali, che può essere descritta come «essenzialmente una pratica discorsiva legata alla capacità di esprimere, ricostruire, o anche inventare le ragioni di un’azione [...] dunque per essenza una capacità sociale, sviluppata dalle comunità umane nel corso dell’evoluzione culturale in virtù del vantaggio offerto dalla possibilità di riportare le ragioni (proprie o altrui) di un’azione per coordinare le attività di gruppo e regolare le relazioni sociali» (Fenici, 2021, p. 189). L’intersoggettività, che

nei primi mesi si manifesta nell'interazione diadica, prelude all'acquisizione della capacità di *mindreading* e alla partecipazione ad un più vasto sistema di interazioni e comunicazioni sulla base della comprensione del contesto sociale, della cultura. «Prima del linguaggio le interazioni avvengono nella sfera implicita, analogica e non verbale: entrare nei mondi sociali significa entrare in prima istanza nella conoscenza implicitamente condivisa. È questo un punto di sviluppo importante che permette di costruire un ponte fra processi individuali e processi sociali» (Emiliani e Mazzara, 2015, p. 48). Così, è «per questo [che] Eraclito poteva forse dire che ‐la physis ama celarsi‐: origine e condizione del visibile, il principio non si mostra» (Costa, 2011, p. 17). Svolgendo una funzione di costruzione dell'intersoggettività e quella cognitiva di comprensione di Sé e dell'Altro, il logos si rivela il cardine delle interazioni umane, poiché «lo spazio interpersonale in cui siamo letteralmente immersi fin dalla nascita continua a costituire per tutta la vita una parte sostanziale del nostro spazio semantico. Quando osserviamo il comportamento altrui, e siamo esposti al potere espressivo di questo agire (il modo in cui gli altri agiscono, le loro sensazioni ed emozioni), grazie ad un processo automatico di simulazione, si crea una consonanza intenzionale, un ponte interpersonale carico di significato» (Gallese, 2005, pp. 375-376). Le competenze cognitive e comunicative sono *relational mind*, come le definisce Daniel Siegel (3^a ed. 2020), ossia descrivibili solo in azione – anzi in inter-azione – e non come isolati prodotti di una macchina del pensiero. Il *mindreading* non sarebbe quindi una capacità innata, ma appresa dal bambino nell'interazione con il caregiver. L'intersoggettività è l'esperienza che caratterizza in senso specie-specifico l'ambiente evolutivo umano. Siamo una specie definita ‐cooperativa‐ o ‐ultrasociale‐ per sottolineare qualcosa di unico nella traiettoria evolutiva specifica, mediante la quale gli esseri umani hanno cominciato ad interagire con il mondo cognitivamente tramite processi di intenzionalità condivisa (Tomasello, 2014). In questo contesto, Michael Tomasello e altri scienziati cognitivi a lui vicini hanno proposto la cosiddetta «ipotesi dell'intelligenza vygotskiana» (Moll, Tomasello, 2007), secondo la quale il neonato umano, a differenza di altri primati, sviluppa un «senso del noi»: «Nelle attività cooperative condivise, abbiamo un obiettivo comune che crea un'interdipendenza tra di noi – anzi, crea un ‐noi‐» (Tomasello 2009, p. 41). L'errore di chi non segue il logos è allora ignorare che esso presuppone una comunità, un consenso, un accordo tra chi parla e chi ascolta. Il riferimento alla «comune conoscenza» o *common sense* come terreno condiviso (in larga parte implicito) che rende possibile la comunicazione è riconosciuto da tempo dalle scienze sociali (Emiliani e Mazzara, 2015). Il logos eracliteo appare come un modo di mettere in rapporto tutti i pensieri e tutti gli esseri, sottolineando che la conoscenza del principio universale, seppur di difficile raggiungimento, nascosta appunto, non è inaccessibile, giacché inscritta nell'esperienza di relazione intersoggettiva che consente la comprensione delle intenzioni dell'altro nella condivisione reciproca di attenzione e intenzione, che i neonati umani mostrano fin dai primi giorni di vita.

Se l'intersoggettività è un sistema motivazionale innato, il logos e i modi della sua costituzione, all'interno della trama di significati pertinenti alla realtà in cui ciascuno vive, sono fondamentali. All'interno della trama o armonia di rapporti nascosti, la quale è più forte della trama manifesta, dovremmo «costantemente discernere tra realtà sempre più profonde. In parole povere, dovremmo essere in grado, ad esempio, di discernere pensieri funzionali e disfunzionali, emozioni e abitudini, veri punti di forza e di debolezza, motivazioni vere e nascoste, il Sé sociale e il Sé più profondo, opinioni e vera conoscenza, realtà e apparenza» (Drigas e Mitsea, 2020, p. 172; trad. mia). Eraclito ha fiducia nelle capacità conoscitive dei più che, se rettamente utilizzate, consentono di raggiungere il logos. Infatti, «comune a tutti è il pensare (*φρονέειν*)» (22DKB113=9D29LM). L'invito di Eraclito ad andare oltre il dato fenomenico si configura

come un primissimo tentativo di affermare una prospettiva della naturalità della mente, che risiede nella dimensione biologica dell’agire, ma anche nella rete delle conoscenze implicite, intersoggettivamente costruite e sature di significati sociali, che consentono alle persone di muoversi nel mondo in modo prriflessivo, pre-interpretato, e che mostrano come, per poter vivere nel mondo sociale, occorra un processo di costruzione e condivisione. A tale proposito è opportuno richiamare l’interessante tesi di M. Craven Nussbaum (1972) che vede nella “psiche” (*ψυχή*) dei frammenti eraclitei «una facoltà che raggruppi tutte le funzioni vitali, da quelle intellettive a quelle puramente fisiologiche, intorno alla quale si coagula tutto l’essere umano e che finisce col coincidere con la vita stessa dell’uomo» (Silvestre Pinto, 1981, p. 256). Il logos eracliteo, in questa prospettiva, non vale più soltanto a significare un principio vitale, più o meno connesso al corpo, ma anche un principio conoscitivo utile a «spiegare in che modo gli apparati cerebrali sottesi a pensiero, emozione e motivazione (la trilogia mentale) si sviluppino sotto l’influenza della natura e della cultura, e in che modo questi sistemi ci consentano di gestire, percepire, apprendere, memorizzare e rievocare le esperienze [...] [e] in che modo sistemi diversi interagiscano e s’influenzino reciprocamente. In assenza di tali interazioni, e senza l’integrazione mentale che esse producono, ciascuno di noi sarebbe soltanto una collezione di funzioni mentali più che una persona coesa» (LeDoux, 2002, pp. 45-46). Pertanto, come osserva Remo Bodei, nello sviluppo ontogenetico di ogni persona, «il cervello, dotato di incommensurabile plasticità, perde il suo carattere semplicemente naturale e si individualizza. All’inizio i neuroni sono guidati da fattori biochimici, poi dall’ambiente e dalla cultura (è allora difficile distinguere tra ciò che è naturale e ciò che è culturale)» (Bodei, 2015, p. 86).

La natura umana non è definita dai confini del nostro corpo individuale, ma coincide con le relazioni storico-sociali culturalmente e storicamente condizionate che ogni corpo intrattiene con il suo ambiente, così come ha teorizzato Lev S. Vygotskij. «Per Vygotskij la base dell’organizzazione della percezione, delle operazioni senso-motorie, della concettualizzazione e delle generalizzazioni che caratterizzano i significati delle parole di un linguaggio storico-naturale è la relazione sociale, intesa come retroterra teorico in movimento verso un approccio nuovo e integrato allo studio della natura umana» (Basile, 2023 p. 98). Il linguaggio, nella specie umana non solo assolve alla funzione comunicativa⁴, ma diventa lo strumento interno della mente per l’organizzazione e la regolazione dei processi mentali, per la pianificazione mentale delle azioni (Mecacci, 2022). Secondo Vygotskij, la generalizzazione è un atto verbale del pensiero, dove il pensiero riflette la realtà in un modo completamente diverso da come la sensazione e la percezione la riflettono (Vygotskij, 1934).

Eraclito è il primo ad aver proposto una visione della realtà basata sulla relazione dinamica tra processi e non tra oggetti statici. Non dobbiamo guardare alle cose, bensì agli eventi, ai processi, agli accadimenti. Gli oggetti nascono nel momento in cui entrano a far parte dei processi cognitivi dei soggetti; processi che, a loro volta, possono accadere in virtù dell’interazione con determinate strutture conoscitive (Manzotti e Tagliasco, 2004) e con l’ambiente fisico e sociale in cui ciascuno è immerso. Lo sa bene Ireneo Funes, il personaggio di Jorge Luis Borges (1944), dotato di una memoria straordinaria e abile nel registrare ogni dettaglio percettivo, ma impossibilitato a costruire una struttura concettuale e a comprendere «come il simbolo generico “cane”

4 «Una delle caratteristiche più affascinanti delle funzioni corticali è che esse ci permettono di associare simboli arbitrari a significati specifici allo scopo di esprimere pensieri ed emozioni attraverso il linguaggio. Per suo tramite, acquistiamo e trasmettiamo conoscenze, cooperiamo con gli altri, costruiamo rappresentazioni di noi, degli altri e del mondo esterno, descriviamo eventi, stati, oggetti ed emozioni, agiamo sulla realtà circostante e sugli altri» (Cacciari e Canal, 2023 p. 15).

potesse designare un così vasto assortimento di individui diversi per dimensioni e per forma; ma anche l'infastidiva il fatto che il cane delle tre e quattordici (visto di profilo) avesse lo stesso nome del cane delle tre e un quarto (visto di fronte)» (Borges, 1944, p. 714)⁵. Nel racconto di Borges viene proposto uno scenario paradossale: l'estendersi delle capacità mnestiche del protagonista, sopraggiunte dopo una caduta da cavallo, ha modificato in modo radicale il suo rapporto con l'ambiente fisico e sociale. È durante le conversazioni con chi gli sta attorno, o con chi lo va a trovare, che Funes coglie meglio, come in uno specchio, la sua diversità e il suo cruccio: quello di sapere fino in fondo che le ‘cose’ non sono fisse. Si stupisce Funes, quando così ingenuamente i suoi interlocutori disquisiscono del mondo adoperando terminologie per lui inadeguate, così sterili in quanto fondate sulle «idee platoniche» (Borges, 1944, p. 714); parole ridondanti per designare, con un unico concetto, la varietà mutevole delle tante ‘cose’. «Se vogliamo entrare nell'universo del senso, l'universo di tutte le modalità e pratiche che usiamo per “dare un senso al mondo”, dobbiamo – seguendo Vygotskij – porre al centro delle nostre considerazioni il significato o meglio il significare (*il semainein*) come modo di agire nel mondo, come pratica» (Basile, 2023, p. 96). Il dramma del personaggio di Borges è esemplificativo dell'importanza di percepire e interagire attraverso un'organizzazione strutturata che riconosce come unica realtà il Logos: ciò sottende una trama di rapporti non immediatamente visibili che sono “praticabili” solo all'interno di una costruzione condivisa, un sistema simbolico comune che permette di rendere intelligibile l'esperienza passata ed anticipare quella futura.

⁵ «Nel mondo sovrabbondante di Funes trovava spazio solo l'incessante fluire dell'apparenza fenomenica: la sua realtà sembrava essere meramente accidentale, priva della possibilità di individuare per mezzo di astrazione quella sostanza che permane nel cambiamento. Ma un linguaggio che potesse reduplicare fedelmente l'infinita molteplicità del mondo puramente fenomenico, un linguaggio, quindi, che facesse getto dell'identità dell'oggetto, del suo permanere nel tempo, della sua sussistenza nel susseguirsi delle molteplici manifestazioni sensibili risultava impossibile» (Ferrara, 2020, p. 313).

Ciò che svela cela. Dialettica della chiarezza e dell'oscurità

Nazareno Pastorino

Et quid amabo nisi quod aenigma est?

G. De Chirico

1. La maschera di velluto sulla carne lacerata

In una delle prime pagine di *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Nietzsche afferma: «[gli uomini] sono profondamente immersi in illusioni e immagini di sogno, il loro occhio scivola sulla superficie delle cose, vedendo “forme”, la loro sensibilità non conduce mai alla verità, ma si accontenta di ricevere stimoli e, per così dire, di accarezzare con gioco tattile il dorso delle cose» (Nietzsche, 1973a, p. 356; ed. orig. p. 876). L’umanità assuefatta alle forme separate, imposte dalla tradizione platonica¹, ha dimenticato cos’è la verità. Nascosta nel tremendo abisso dell’irriflesso, essa si nutriva, in principio, del caos adamantino dell’inconcettuale, esprimendosi con una pregnanza ben al di là di qualsiasi successivo accomodamento alle leggi antropomorfe dell’intelletto. Riferendosi proprio all’intelletto, Nietzsche afferma con durezza: «vi furono eternità in cui esso non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole» (*ivi*, p. 355; ed. orig. p. 875). Facoltà arbitraria e deleteria, l’intelletto non svela la vera natura delle cose ma si insinua tra queste compromettendo il senso originario che esse stesse intrattengono, immediatamente e da sempre, con la verità. L’intelletto, seppur si vuole dar credito all’etimologia latina (*intus-legere*), entra nelle cose per scioglierne i legami d’unità. In ciò il “*legere*” va inteso come “preferire” in modo arbitrario un senso rispetto ad un altro. Con tale operazione parte del vero è già in pericolo, perché viene velata da un’altra verità.

Lo sguardo e gli altri sensi degli uomini sono ricoperti da una nebbia accecante e l’intelletto non aiuta affatto a diradarla. Al contrario, proprio «l’intelletto, come mezzo per la conservazione dell’individuo, dispiega le sue forze principali nella finzione» (*ivi*, p. 356; ed. orig. p. 876) allontanandosi in maniera colpevole dalla verità originaria. Quando si fa riferimento al recupero di una “verità originaria” nel pensiero di Nietzsche, ci si riferisce alla ri-emersione del *dionisiaco*, spirito istintivo e caotico. La “verità” dionisiaca è l’irrompere immediato dell’irriflesso che, di fatto, s’impone, sottraendosi costantemente alle leggi della non-contraddizione. Lo spirito dionisiaco è, altresì, lo slancio vitale che fa del disordine uno dei suoi punti di forza; in questo modo lo spirito incarnato dal dio silvano si oppone radicalmente alla coscienza logico-razionale che, nel tentativo di sistematizzare in schemi logici la realtà, finisce per creare concetti privi di qualsiasi effluvio vitale; nell’ottica nietzscheana, i concetti creati dall’intelletto risultano ipostatizzati e menzognieri, del tutto incapaci di rendere ragione del battito incessante ed irregolare

¹ Anche María Zambrano accusa il capovolgimento platonico come maggiore responsabile dell’offuscarsi di una verità più originaria e concreta (cfr. Zambrano, 1939).

che pulsia in ogni minima venatura della realtà. Nietzsche denuncia, così, un inganno profondo: «Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale» (*iv*, p. 360; ed. orig. p. 880). Con questa affermazione, Nietzsche indica la natura violenta e riduttiva del concetto (di ogni concetto), che costringe la realtà, enigmatica e multiforme, entro schemi artificiosi. Tali schemi addirittura fanno sorgere l'uguaglianza e la coerenza ove, di fatto, sono assenti. La coscienza, nel formulare concetti stabili, si illude di aver risolto il mistero della realtà, mentre, in verità, l'ha solo occultato ulteriormente.

Per Nietzsche, la realtà è un intreccio di forze eternamente pulsanti che si radicano nell'alveo di prospettive infinite; perciò, risulta davvero impossibile trovare di esse un unico centro o, addirittura, scovare una legge unica che le descriva tutte. L'"esigenza di verità" diventa così un atto di repressione *contro* la verità stessa. Lo scontro non è, perciò, tra verità e menzogna, ma tra una verità costruita e ghiacciata ed una originaria e pulsante, libera e senza scopo. La verità assoluta s'impone come certezza indiscutibile, ma è solo una maschera che nasconde un'originaria e violenta paura alla quale l'uomo non sa opporvisi: quella di venire travolto da scenari e realtà del mondo esterno totalmente fuori dal suo controllo.

I Greci, che esprimono e al tempo stesso nascondono la dottrina segreta della loro visione del mondo nei loro dèi, hanno stabilito come duplice fonte della loro arte due divinità, Apollo e Dioniso. Questi nomi rappresentano nel dominio dell'arte dei contrari stilistici, che incendono l'uno accanto all'altro quasi sempre in lotta tra loro e appaiono fusi una volta soltanto, quando culmina la "volontà" ellenica, nell'opera d'arte della tragedia attica (Nietzsche, 1973b, p. 49; ed. orig. p. 553).

Nel pensiero di Nietzsche, apollineo e dionisiaco risultano essere due principi in chiara e profonda contrapposizione che, però, possono (ed anzi dovrebbero) trovare un equilibrio, un punto paradossale di fusione nel quale esprimono insieme un'*ebbrezza ordinata* o, viceversa, un *ordine inebriato*. Si tratta di principi solo all'apparenza incompatibili: al contrario, essi sono come rami discendenti dallo stesso albero, due diramazioni che condividono molto più di quanto si crede, le stesse radici sommerse. Bisogna figurarsi queste due anime della grecità come esponenti intrecciati della medesima verità². La loro tensione, se si abbandona una visione superficiale, è solo apparente: la chiarezza razionale dell'apollineo nasce, di certo, dall'esigenza di celare il tremore e l'angoscia proprie dell'incertezza dell'esistenza e, dunque, dall'irrazionale. Per suo conto, il dionisiaco si afferma ancor più sotto i colpi della propria negazione evidente, rivelandosi in tutta la sua forza, proprio in quanto contrastato caparbiamente e senza posa dalla chiarezza. Anzi, il dionisiaco, ad un occhio attento, si scopre proprio quale fondo insopportabile della stessa chiarezza. Ciò che è rivelato attraverso la luce cela e confonde, alimentando, paradossalmente, l'emersione della potenza umbratile del negato³.

La certezza e la relativa tranquillità, invece, risiedono, per l'uomo, nel poter distinguere una cosa dall'altra, nell'individuare ogni caratteristica peculiare che rende un ente quello che è,

2 In *Apollineo e dionisiaco*, Colli evidenzia l'intreccio profondo tra i due principi, sostenendo che l'apollineo sia un'espressione necessaria dell'immediatezza dionisiaca. Egli appunto afferma: «Attività politica per il Greco [...] significa in senso amplissimo ogni forma di espressione, ogni estrinsecazione nella *pólis* della propria personalità» (G. Colli, 2010, p. 81). Ciò vale, dunque, anche per l'arte, la religione e filosofia che rientrano in questa dimensione.

3 Sulla negazione e sulla sua forza e decisività ontologica, epistemologica e persino morale, risulta impossibile non rinviare a Donà, 2004, Sasso, 1987 e Tarca, 2016. Per un confronto sulle posizioni tra i su detti autori rimando a Pastorino 2023 e Pastorino 2024.

dunque, poter affermare, attraverso il principio d'individuazione, che esiste almeno un una regola inequivocabilmente stabile che non permette il mescolarsi caotico e incomprensibile di ogni cosa con ogni altra. L'individualità, il tratto unico che rende ogni cosa ciò che è, viene preservato prontamente nell'elemento della materia che ha nel meccanismo d'individuazione un ruolo fondamentale: «Tutte le cose che sono molteplici per numero hanno materia: infatti la forma di una molteplicità è una e identica come, per esempio, la forma dell'uomo, mentre Socrate e Callia non sono uno di numero» (Aristotele, 2004, 1074a 33, pp. 573-575). Tuttavia, la posizione dello Stagirita non considera affatto che l'incessante mutevolezza che mescola nel vortice ogni cosa con ogni altra rende inutile ogni individuazione. Di conseguenza, ciò che la materia offre è, in realtà, del tutto insufficiente a cogliere i tratti essenziali ed inconfondibili dell'individualità.

Secondo Nietzsche, dietro ogni tentativo di ricondurre la realtà a una composizione ordinata e apollinea si cela una volontà più profonda che opera al di sotto del *principium individuationis*. Questa volontà lavora per preservare l'eternità della vita, al di là dei fenomeni transitori e nonostante ogni annullamento. Come scrive il filosofo tedesco: «La volontà nella sua onnipotenza per così dire [lavora] dietro il *principium individuationis*, alla eternità della vita al di là di ogni apparenza e nonostante ogni annientamento» (Nietzsche, 1872, p. 110; ed. orig. p. 108).

Il dolore, ignorato, posto quasi ai margini della vita significativa a causa dell'impossibilità di essere ricondotto entro i margini e confini di una schematizzazione tanto impossibile quanto grottesca, riaffiora violentemente, rivelando la tensione dialettica tra un ordine che è stato imposto e la natura profonda, originaria ed emarginata dell'essere. La verità ordinata è una maschera che non riesce più a celare la propria fragilità ed inadeguatezza. Il principio di individuazione ormai risulta imploso, mostrando di essere l'emblema di un'esistenza che sanguina, incapace di accettare il dolore provocato dalle proprie ferite ne produce altro! Perciò la materia, variamente squarcidata, da essere base imprescindibile per la individuazione, passa ad essere l'emblema dell'enigma della sua incomprensibile presenza. La vitalità pulsante della carne è celata sotto una maschera⁴ che ne limita il più autentico e naturale respiro.

Aristotele definisce l'essenza come *tò tí ñv είναι* (Aristotele, 2004, VII, 3, 1028b 34, p. 291), ovvero «ciò che era l'essere», lasciando intravedere la possibilità che, sotto la superficie irrigidita e cristallizzata dell'esistenza, permanga un nucleo autentico, occultato ma non del tutto assente. Se adeguatamente dissepoltta e riportata alla luce, tale essenza potrebbe restituire alla verità il suo vigore originario che, di fatto, è pura dinamicità e contraddizione.

Perciò la verità, intesa come coerenza logica e calcolo, è la più profonda negazione della recondita ma sempre viva umana speranza di avere accesso all'essere immediato, di giungere, cioè, all'essere in quanto essere. Tale verità, dunque, si presenta come prigione concettuale, il cui carceriere non è altro che il pensiero razionale su cui essa stessa si fonda.

Se Aristotele definisce l'essenza come *tò tí ñv είναι*, «ciò che era l'essere», Massimo Donà si spinge oltre attribuendole un carattere originariamente negativo, un puro non-essere a cui l'essere si è sovrapposto (cfr. M. Donà, 2004, p. 99). L'essenza, in questa prospettiva, è soltanto e tremendamente l'assenza di determinazione (e di determinabilità), il vuoto primordiale e puro

⁴ Si tengano presenti le considerazioni di Gianni Vattimo sul tema della maschera in relazione alla differenza che il filosofo torinese compie tra la maschera "cattiva", sorretta della violenza metafisica e della "volontà di verità", e "la buona volontà di maschera" che invece «permette di vivere fino in fondo la crisi del mondo della maschera cattiva e anticipare l'avvento di un mondo nuovo, dove si affermi la buona volontà di maschera» e dove, di fatto: «[s'affermi] l'autonomia del simbolico, della maschera come produzione di simboli» che possa definitivamente aprire «all'oltrepassamento eroico-ironico della morale» (Vattimo, 1978, p. 140).

che l'essere ha cercato di colmare. Perciò, secondo Donà, l'essere non sarebbe altro che una negazione che nega l'assoluto negarsi. «Si tratta di prendere coscienza – afferma Donà – del fatto che parlare di “essenza” significa per Hegel riferirsi a qualcosa che si costituisce come immediato trapasso da parte dell'essere nel suo “non”» (*ibidem*).

Se Nietzsche attraverso la sua analisi genealogica circa le radici della verità è riuscito ad individuare nell'ontologia un potente mezzo per occultare l'originaria preminenza del non-essere, Donà spinge alle estreme conseguenze questa riflessione, mostrando come lo stesso concetto di essere si sia strutturato in maniera granitica nei cardini della logica basata sulla non contraddittorietà soltanto per sottrarsi dall'abisso della propria intrinseca contraddizione.

L'essere, volendo sfuggire al suo terrificante carattere essenziale, ossia alla indeterminatezza, si mostra artatamente come salvo nella fissità dell'apparire, come prepotente *venire alla luce* dell'inegabile. Tuttavia, l'atto del rivelare viene ad essere anche lo stesso che, con tutta la propria forza, mira a celare.

Donà potrebbe dialogare con Lévinas che in *Altrimenti che essere* mostra come «*esse* è interesse» e «l'essenza è interessamento» (Lévinas, 1974, p. 8; ed. orig. p. 4), incapace di ritirarsi nella propria negatività. L'essere incarna uno spirito forzoso, lontano dal pre-originario. Il «*conatus* degli enti» genera conflitti, poiché «l'interessamento si drammatizza negli egoismi in lotta [...] nella guerra degli uni contro gli altri» (*ibidem*).

Nel suo *interessamento* a ordinare il reale attraverso il principio di non contraddizione, lungi dal dissolvere la tensione dei suoi opposti, finisce per amplificarla.

Dall'essere e dall'essenza scaturisce la luminosa chiarezza sotto la cui stella l'intero Occidente si è posto, senza tuttavia avvedersi che proprio tale luce, nel suo splendere e orientare, risulta essere il principio stesso in cui si genera e proflora l'ombra. L'illuminazione, mentre dischiude il visibile e ne determina l'ordine, cela in sé l'oblio di ciò che, sottratto al manifestarsi, si consuma nell'indistinto. Che cosa dunque la luce nasconde? Quale abisso s'annida nelle ombre da essa proiettate?

Ne deriva un dilemma di ordine etico: è da preferirsi la disvelante accettazione della negazione e dell'assenza, con la loro insopprimibile durezza, oppure il comporsi di un'immagine che si costituisce attraverso l'ignorare – o il fingere di ignorare – l'intrinseca aporeticità che sottende la logica del fondamento? Quest'ultimo, infatti, posto oltre l'essere e oltre l'essenza, non si lascia più intendere come ciò che semplicemente risiede in un altrove, bensì pretende di essere considerato come l'altrove, nel suo carattere drammaticamente irrelato.

Ci si pone ormai oltre l'orizzonte nietzscheano secondo cui «noi crediamo di sapere qualcosa delle cose stesse quando parliamo di alberi, colori, neve e fiori, e invece non possediamo nient'altro che metafore delle cose» (Nietzsche 1973a, pp. 359-360; ed. orig. p. 879), poiché finanche il significato che potrebbe fungere da mediazione per la costituzione della metafora si dissolve, scompare, cioè, ogni possibilità di simmetria tra l'oggetto e il suo simulacro. Il senso stesso, nella sua più intima trascendenza, non ammette più alcuna commensurabilità rispetto alla rappresentazione, spezzando così ogni possibile continuità tra essere e parola.

2. “Nascondersi” ed “essere vero”: sul destino di conversione del negativo

È assai difficile definire in maniera univoca e precisa la nozione di nichilismo. Nietzsche e Heidegger di certo sono due tra gli autori più importanti del panorama contemporaneo che

si sono interessati a tale concetto, ma la sua inafferrabilità e difficile definizione deriva anche dall'estensione degli ambiti entro cui può essere applicata. Essa, inoltre, appare versipelle e sembra evolversi talmente che spesso alcune sue forme recenti non sembrano centrare con quelle “classiche”, già sedimentate nel passato e, perciò, maggiormente assorbite dalla cultura. La sua elasticità coinvolge addirittura l’ambito giuridico, come conferma lo scritto di Natalino Irti *Il nichilismo giuridico*. Il XIX secolo ha molto indagato il concetto di nichilismo e non averne dato una definizione “conclusiva” mostra, secondo Donà, quanto «manch[i] una adeguata analisi del vero contenuto custodito in primis da tale concetto» (Donà, 2004, p. 17), lasciando di fatto una lacuna ermeneutica sulla sua essenza. L’incapacità di attingere alla vera essenza del *nihil* fonda la mancanza su detta: il vuoto ermeneutico riguardante la nozione di nichilismo, in altri termini, potrebbe essere ricondotto all’intrinseca impossibilità del pensiero occidentale di dissociare il senso del nascondimento dall’orizzonte soteriologico che la chiarezza porta con sé. L’ascoso, essendo semplicemente altro rispetto alla chiarezza e alla verità, si ritrova nell’evidente paradossalità di dover essere separato anche dalla propria intrinseca verità. L’ascoso è di per sé ascoso anche a sé stesso ma ciò non dovrebbe direttamente significare che esso designa il falso, soprattutto se ci si riferisce alla sua natura. Se ciò che è ascoso fosse lontano dalla chiarezza, dovrebbe permanere nella propria verità incontradditoria proprio confermandosi come non-chiaro. Ed invece, la stringente convinzione che il binomio chiarezza-verità sia inscindibile, costringe l’ascoso e il suo carattere eminentemente negativo alla contraddizione.

La parola ἀλήθεια non si sottrae alla dialettica della negazione, poiché l’α privativo porta con sé, in modo ineludibile, la potenza oppositiva nei confronti del positivo. Ciò stabilisce, in modo irrevocabile, che la verità si costituisce nella negazione della non-verità, quasi a simboleggiare che, in una logica poco coerente e di certo un po’ fuorviata, lo sgusciare fuori dalla caverna, il negare o dimenticare le ombre, per il prigioniero platonico valga al pari se non di più di scoprire e godere della verità posta all’esterno. Ancora una volta si delinea, con un atto di forzosa concettualità, un’arbitraria simmetria tra due nozioni distinte: il “nascondimento” e la “verità”, la cui sovrapposizione (o meglio, disgiunzione) genera un paradossale e significativo misconoscimento del loro senso autentico.

Così facendo, si esclude ogni possibilità di divergenza concettuale autentica, condannando entrambi i termini ad un destino paradossalmente comune che, con ironia, quanto più li separa con violenza tanto più si ostinano ad essere concettualmente assimilati l’uno all’altro. «La forza che origina la filosofia è lì la violenza», tuona Maria Zambrano (1939, p. 31), poiché essa si manifesta nel trauma di una lacerazione tanto incomprensibile quanto dolorosa, cui segue «un allontanarsi per slanciarsi altrove, verso qualcosa da cercare e perseguire perché non si dà, perché non ci fa dono della sua presenza» (*ibidem*).

Il vero non si dona immediatamente. La sua costante assenza richiede il travaglio e il dolore della ricerca. La verità si palesa dunque come un valore da estorcere agli abissi. Il dato nella sua pura ed immediata esteriorità si riscopre, senza alcun motivo, incompleto e attende un atto di rivelazione che lo liberi dalla nullità a cui è stato costretto. L’impianto soteriologico che si radica nella filosofia platonica (ma più in generale, si potrebbe dire, alla base dell’intero impianto speculativo occidentale) si manifesta in tutta la sua evidenza: la verità va scoperta con fatica e tale fatica si determina specificamente, nella negazione del negativo, poiché solo il patimento purifica e aiuta vero a disvelarsi. La profonda cecità occidentale non vede che l’incatenarsi l’uno l’altro di “nascondimento” e “esser vero” non solo si rivela una pura menzogna ma anche come qualcosa di inutile.

3. *Es stimmt nicht:* Heidegger oltre il non apparire immediato della verità

«Il vero è il reale» (Heidegger, 1967, p. 135). Con tale affermazione, Heidegger, nelle pagine inaugurali del suo saggio *Dell'essenza della verità*, pone una questione importantissima e trasversale all'ambito gnoseologico, morale, fenomenologico. Non basta che il vero appaia per attestarsi come tale, esso non si distingue dal falso per il sol fatto di apparire, infatti, anche il falso appare come tale apparente *davvero* come falso (appare come vero falso). Perciò deve esistere un'autenticità ulteriore all'apparire che garantisca la possibilità della conoscenza del vero in quanto tale. Essa deve attestarsi come autenticità ontologica che deve sopravanzare qualitativamente qualsiasi apparenza: un'autenticità che abbia la forza di ricacciare il falso, in quanto apparizione evanescente, nell'irrealità del non vero. Questa «irrealità» non implica affatto per il falso di non poter essere e apparire al pari del vero, essa gli impedisce semplicemente di confondersi con il suo valore. «La verità dell'oro autentico non può dunque essere garantita dalla sua semplice realtà» (*ibidem*) – rileva Heidegger –. L'errore imperdonabile, dunque, non risiede nell'illusione sensibile ma in un fatale frantendimento che confonde la mera presenza con l'autenticità ontologica. In questo modo viene meno anche la concezione di verità come corrispondenza tra l'ente e l'asserzione che lo richiama. Se la verità fosse davvero contenuta e custodita solo e soltanto dal giudizio che, di fatto, la presenta e la ratifica, cosa si attesterebbe come primo e come più vero tra quel giudizio e la verità che va a stabilire? L'essenza di quel giudizio di verità dovrebbe fondarsi antecedentemente ad esso stesso, ma, se così fosse, esso non potrebbe considerarsi come ciò che è, ossia come quel giudizio che stabilisce la verità.

Esiste, dunque, secondo Heidegger un'essenza più fondativa e profonda della verità, la quale può dirsi irriducibile al confronto tra asserzione e oggetto e dunque indubbiamente e inamovibile. Tale nozione di verità è custodita dalla libertà dell'esser-ci. Quest'ultima non va confusa con il puro arbitrio o con una facoltà chiusa nella spenta egoista, al contrario si configura quale «apertura costante del comportarsi» (*ivi*, p. 141) nei confronti della verità stessa. È l'essere a concedere la verità attraverso il suo costitutivo dis-velarsi, come puro atto di sottrazione dall'ombra del nascondimento. Secondo tale posizione, il cuore della verità trova la sua manifestazione più completa nella libertà, intesa come *lasciar-essere* l'ente.

Inoltre, se ciò è vero, come deve intendersi la verità del nascondimento medesimo? Che ne è della verità, che pur si attesta, di quell'ente del tutto particolare che è il nascondimento? Esso non può essere ignorato poiché, nonostante sia del tutto *sui generis*, si configura a pieno diritto come un ente che deve rientrare proprio in quell'orizzonte di verità offerto dal *Seyn* che, paradossalmente, il nascondimento stesso sembra negare.

Se l'essenza della verità si attua nel disvelamento attraverso il *lasciar-essere* l'ente nella sua più pura autenticità, inverando, in tal modo, il senso del passaggio di ogni ente dalla prigonia della mera *presenza* alla libertà del darsi del *Seyn*, come consentire alla negazione e all'ombra, quali modalità intrinseche al nascondimento, di preservare la loro essenza, non disvelandosi, pur senza escluderle dal destino del loro stesso dis-velamento?

Se il *lasciar-essere* dell'ente si estende sino al *lasciar-essere* del nascondimento, come può l'essenza della verità, intesa come *ἀλήθεια*, mantenere il proprio incessante dispiegarsi senza dissolversi nella negazione della sua stessa apertura?

Lasciar-essere il nascondimento non significa, di fatto, impedire automaticamente alla verità di svolgersi, apprendo al pericolo della sua definitiva dissoluzione? Eppure, proprio in questa evidente aporia, s'annida la possibilità di una verità originaria: quest'ultima non si determina mediante la risoluzione del conflitto tra i poli oppositivi in gioco, bensì valorizzandosi sulla

loro soglia. Ivi, sebbene la verità sia minacciata costantemente dal pericolo della sua evidente autocontraddizione, essa può coinvolgere in se stessa anche il polo apparentemente contrario, facendo risultare sulla realtà, di fatto, solo il suo dominio.

L'essenza della verità, dunque, si gioca su un crinale tanto pericoloso quanto necessario: attraverso il “comportarsi”, attitudine speculativa e pratica in cui trova piena attuazione il *lasciar-essere*, il nascondimento stesso viene invitato ad essere se medesimo, ossia ad essere dis-velato in quanto assolutamente non dis-velato. La verità, perciò, si realizza nel paradossale avvicendarsi del manifestarsi e del ritirarsi, del mostrarsi o del velarsi in cui, proprio il *Seyn*, concede ad ogni ente non solo il suo apparire, ma anche la possibilità della propria ombra.

4. Sulla natura chiaroscurella della verità

Il necessario e armonico equilibrio tra luce e ombra, di cui si è sin qui accennato, trova la sua più intensa espressione semantica nel termine *Lichtung*. Quest'ultimo, tuttavia, viene spesso ridotto con eccessiva superficialità ai significati di “luce”, “schiarita” o “estrema chiarezza”, senza che si colga appieno la sua ricchezza concettuale. Trascinati dall'abitudine e dall'inganno culturale, si finisce addirittura col sovrapporre arbitrariamente *Lichtung* al concetto di “verità”, operando un'inaccettabile semplificazione che tradisce la profondità del termine.

È certamente corretto affermare che *Lichtung* deriva da *Licht* (“luce”) e dal verbo *lichten* (“illuminare”), così come è indiscutibile la sua radice più antica nell'alto tedesco *liobtan, liuhtan*, da cui discende il sostantivo *in-liuhtunge*, ovvero “illuminazione”, come mirabilmente ha mostrato Leonardo Amoroso (Amoroso, 1983), in uno scritto poi ricompreso nel fortunato volume *Il pensiero debole*, curato da Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovati.

Tuttavia, fermarsi a questa interpretazione sarebbe riduttivo. Infatti, *Lichtung* e *Licht* non evocano unicamente la luce, ma anche il concetto di “radura”, di “slargo”.

Risulta ancora più interessante il legame etimologico che riconduce la parola *Lichtung* all'alto tedesco antico “*lob*” in quanto quest'ultimo designa il “bosco sacro”, un luogo che, paradossalmente, è il contrario della raduna, un luogo intimo ove le fronde e i rami degli alberi, intrecciandosi in maniera fitta, non lasciano filtrare alcuna luce. Prevalgono così l'ombra e il buio, mentre la luce viene ostacolata. Nella *Lettera sull'umanismo* è lo stesso Heidegger a trattare la verità, e, congiuntamente ad essa, il senso profondo dell'esistenza umana come un “*lucus a non lucendo*”, più precisamente il filosofo tedesco afferma: «Noi pensiamo un umanismo di specie strana. La parola finisce per dare una denominazione che è un “*lucus a non lucendo*”» (Heidegger, 1967, p. 298). In questo modo, Heidegger radicalizza ulteriormente il nesso tra il destino dell'uomo e quello della *Lichtung*, concependo l'essere umano strutturalmente legato ad una apertura dell'esistenza che, però, sì da solo nell'oscillazione dialettica tra luce e ombra, tra nascondimento e svelamento, spazio aperto della radura e completa sua negazione derivante dall'insistere dei rami e delle fronde che si intrecciano e affastellano tra loro. Il folto boschivo è fondamentale per l'apertura che viene ad esprimersi nel diradarsi, così come, per la verità e per la luce, sono necessarie oscurità e ombra. Heidegger, addirittura, arriva a ribaltare il rapporto ontologico tra verità e non verità quando in *L'essenza della verità* afferma: «La velatezza dell'ente nella sua totalità, l'autentica non-verità, è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente. Essa è più antica anche dello stesso *lasciar-essere*, che mentre svela, già tiene velato e in rapporto al velamento si comporta» (Heidegger, 1967, pp. 150-151).

Se, dunque, la *Lichtung* non designa soltanto la chiarezza della verità ma più profondamente la *libertà del darsi* dello spazio, intendendo con ciò non il mero “luogo” ma la *contrada*, ciò può avvenire solo e soltanto in quanto la radura riesce a smarcarsi dall’intima oscurità del *lucus*. Così la verità dell’essere si manifesta sempre in un gioco tra luogo e non-luogo, tra la vastità immensa della contrada e il suo stesso negarsi. Proprio attraverso questo necessario gioco si compie il paradosso necessario: il nascondimento non annienta ma preserva ciò che sembra, a primo acchito, negare. D’altra parte, la chiarezza non dissolve completamente l’ombra poiché ne riconosce la complementarietà irriducibile che le riguarda.

Mi sembra chiaro, perciò, che la natura stessa della *Lichtung* escluda in tutto e per tutto un recupero dialettico entro sé del velamento e dell’oscurità. Non si tratta di ricondurre a sé concettualmente quest’ultimi per riconoscerli come momenti transitori o parziali. Secondo il pensiero di Heidegger, il nascondimento è parte integrante della verità.

Trovo che i versi di Friedrich Hölderlin tratti da *Patmos*, citati dallo stesso Heidegger in *Saggi e discorsi*, esprimano perfettamente questo punto: «Dove è il pericolo, cresce anche ciò che salva» (Heidegger, 1954, p. 22). Non si tratta di una contrapposizione tra due forze destinate a una sintesi risolutiva, ma di una coappartenenza profonda: il pericolo non è qualcosa da eliminare affinché vi sia redenzione, così come l’ombra non è una semplice assenza di luce. Al contrario, il loro intreccio è essenziale. Non esiste *Lichtung* senza il limite imposto dal bosco che la circonda; la radura non si dà se al suo confine essa stessa non sia sfiorata dalle fronde dalle quali si differenzia e “libera”. È insomma di certo il diradarsi del bosco che *lascia-essere* l’altro da sé, riconoscendolo, forse, addirittura come sua naturale estensione (“altro *di sé*”).

Non c’è una chiarezza assoluta che annienti l’ombra, ma una verità che *accade* sempre sulla soglia tra il rivelarsi e il negarsi. È proprio in questa *aporia necessaria e irrisolta* che si apre uno spazio autentico per il pensiero, al fine di abitare la verità senza caricarla di una trasparenza impossibile. È in questo gioco tra luce e oscurità, tra radura e bosco, tra “luogo” e “contrada”, nient’altro che spazio definito e pieno e spazio infinitamente aperto, che mi sembra possa consistere il nucleo più intimo dell’essere.

Perché *Edmond de Belamy* oggi? Una riflessione sul senso della rappresentazione nell'era dell'intelligenza artificiale

Marianna Mainenti



Fig. 1 – *Edmond de Belamy*, da *La Famille de Belamy*, Obvious 2018.
Courtesy of Wikimedia Commons.

Due fessure che sembrano occhi ci scrutano dalla tela ovattata: un signorotto in abito scuro e dai contorni appena abbozzati cattura la nostra attenzione.

È *Edmond de Belamy* (2018), opera generata da un'intelligenza artificiale e firmata dal collettivo francese “Obvious”, composto da Hugo Caselles Dupré, Pierre Fautrel e Gauthier Vernier. Non si tratta di una creazione tradizionale: nessun artista ne ha scelto i colori o calcato i tratti, nessuna persona è stata costretta ore a posare. L’opera è nata attraverso un processo algoritmico, utilizzando una tecnologia chiamata GAN (acronimo di Generative Adversarial Networks).

Si tratta di un sistema progettato nel 2014 da Ian Goodfellow, il cui cognome, in francese “bel ami”, ha ispirato il nome del soggetto dell’opera, ultimo discendente dell’immaginaria *Famille de Belamy*.

Questa tecnologia funziona come una sorta di gioco a due (Chiodo, 2023): da un lato c’è il generatore, che produce nuove immagini, dall’altro il discriminatore, che le confronta con quelle reali per valutare se siano convincenti o meno. Il generatore impara così, per tentativi, a creare immagini sempre più credibili, con l’obiettivo di confondere l’occhio attento del discriminatore. Per *Edmond de Belamy*, il generatore è stato addestrato con un dataset di circa 15.000 ritratti, dipinti tra il XIV e il XIX secolo. Il dato sorprendente è che il risultato, diversamente da quanto ci si aspetterebbe, non è una copia o una fusione meccanica di quei 15.000 volti: è invece un’immagine nuova, unica, mai esistita prima.

Più ancora che nei risultati [...] l’aspetto più affascinante di questo nuovo modo di fare arte sta nel processo in sé. Lo strumento assume un ruolo più decisivo e centrale nel processo di creazione. Gli algoritmi possono ancora essere paragonati a dei pennelli, ai quali tuttavia viene demandata la fatica del processo creativo, attraverso le schede grafiche ad alta efficienza utilizzate per l’elaborazione (Obvious, 2020, p. 168).

L’opera, stampata su tela e firmata da un’equazione matematica (quella che descrive l’algoritmo, come a sottolineare: l’autore è la macchina) è stata poi venduta nel 2018 all’asta da Christie’s per oltre 400.000 dollari (432.500, per l’esattezza).

A partire da quel momento, affermano gli autori (o co-autori?) di *Edmond de Belamy*,

l’atteggiamento del mondo dell’arte nei confronti di questa nuova tecnologia è drasticamente mutato. Il fatto che una delle istituzioni più prestigiose del mondo dell’arte contemporanea abbia scelto di saggiare la risposta del mercato a questo tipo di opere [...] e il fatto che tale risposta sia stata così sensazionale, ha mutato la visione complessiva dell’intelligenza artificiale da parte del mercato dell’arte (*ivi*, p. 176).

L’evento sancisce quindi l’entrata ufficiale nel mondo dell’arte dell’intelligenza artificiale generativa, che fino ad allora si vedeva ancora relegata ad ambienti più legati all’ambito della tecnologia.

A questo punto, più che interrogarmi su come (e se) un’opera come *Edmond de Belamy* possa essere considerata arte a tutti gli effetti o se opere simili siano in grado di suscitare un interesse estetico autentico, preferisco spostare l’attenzione su un altro aspetto. La domanda che muove questo testo è perché un’espressione artistica del genere sia potuta emergere e imporsi solo oggi: quali condizioni rendono possibile e accettabile, oggi, *Edmond de Belamy*?

Per provare a rispondere, è necessario fare un passo indietro. Non si tratta tanto di individuare un momento specifico nel tempo, ma di riconoscere quel passaggio storico cruciale in cui l’idea stessa di rappresentazione inizia a vacillare.



Fig. 2 – *Las Meninas*, Diego Rodríguez de Silva y Velázquez 1656.
Courtesy of Museo Nacional del Prado.

La Famiglia di Filippo IV (opera meglio conosciuta come *Las Meninas*) di Diego Velázquez, traduce in forma visiva questo snodo di cui stiamo parlando e rappresenta, come scrive brillantemente Michel Foucault in *Le parole e le cose* (Foucault, 2016), un punto di svolta decisivo nel sistema rappresentativo che per secoli aveva sostenuto la cultura occidentale.

Uno dei problemi centrali dell'opera di Foucault è, infatti, stabilire in quali modalità, nel corso delle epoche, si guarda alle cose e se ne parla. In quest'ottica, per il filosofo francese, *Las Meninas* rappresenta proprio quel passaggio, avvenuto in epoca classica, verso un nuovo modo di intendere il rapporto tra le parole e le cose, fondato sui principi della rappresentazione.

Espressione emblematica del momento in cui la visione prende coscienza della propria incapacità di dominare la scena rappresentata, *Las Meninas* mostrerebbe l'impossibilità per lo sguardo di abbracciare e ordinare l'intero campo della rappresentazione, imponendosi come culmine (e insieme tramonto) di quel periodo inaugurato dal pensiero cartesiano e concluso da Kant¹.

1 Foucault definisce questo periodo come *episteme* classica, una configurazione storica del sapere caratterizzata dalla

Uno dei tratti più affascinanti e destabilizzanti dell'opera di Velázquez (dove lo stesso pittore, presente nel quadro, si rappresenta al lavoro, mentre dipinge il quadro che effettivamente sta dipingendo), è l'impossibilità di stabilire un primato tra la moltitudine dei soggetti raffigurati: un vero e proprio "ballo dei protagonisti", per citare Searle (1980, p. 477-488), dove il centro dell'attenzione sembra continuamente spostarsi. Impossibile fissare, una volta per tutte, chi sia il vero soggetto o stabilire chi guardi chi. Il pittore, perno classico della rappresentazione *tout court*, i sovrani riflessi nello specchio, la giovane Margherita e lo stesso spettatore, non possono fare a meno di osservarsi a vicenda, in un gioco di sguardi senza tregua. L'opera di Velázquez, semplice riflesso di quello che sta per essere rappresentato, diventa ciò che nella finzione pittrica costituisce invece il vero soggetto della rappresentazione (Donà, 2018, p.109): un qualcosa che forse non è neanche il quadro da noi ammirato, ma che dovremmo essere, da ultimo, noi stessi (Donà, 2018).

Quella che inizia ad affermarsi con la modernità (e che trova una perfetta rappresentazione visiva già nell'opera di Velázquez) è una nuova consapevolezza della condizione umana. L'uomo prende atto di aver perso ormai quella centralità che per secoli gli era stata attribuita dal modello aristotelico-tolemaico e, mentre da un lato inizia ad elaborare questa perdita come una rinnovata e «più matura possibilità di libertà» (Donà, 2018, p. 111), dall'altro, diventa sempre più sospettoso nei confronti del processo rappresentativo:

essa [la rappresentazione] tende infatti a rappresentare se stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi cui si offre, i volti che rende visibili, i gesti che la fanno nascere. Ma là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce – di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza (Foucault, 2016, p. 32).

Nel momento in cui la rappresentazione sembra ormai arrivata al massimo della sua consapevolezza, qualcosa si spezza:

lo sguardo che credeva di vedere tutto, improvvisamente si scopre visto (Donà, 2018, p. 110).

I paradossi del vedere sono qui concentrati in una stupenda invenzione pittorica, con cui Velázquez sembra consegnarci una delle espressioni più suggestive di quella contraddizione che avrebbe di lì a poco spinto arte (e scienza) verso una crisi strutturale: è in prossimità di una svolta epistemologica decisiva, infatti, che l'espressione artistica inizia a definirsi non più attraverso principi assoluti o rappresentazioni stabili, ma come pratiche fondate sull'instabilità del reale, sul confronto diretto con ciò che accade, con l'effettualità, ché, solo quest'ultima, può rendere una prospettiva teorica plausibile (*ibidem*).

L'intuizione centrale di Foucault in *Le parole e le cose*, insomma, è che *Las Meninas* sia una raffigurazione dell'atto stesso del vedere, dove sei personaggi su nove guardano all'esterno del quadro, vero «fuoco drammatico e psicologico» (Iacomini, 2008, p. 72) della scena e spazio oltre il quale l'opera continua inesorabilmente a tendere.

centralità della rappresentazione, della classificazione e della trasparenza del linguaggio. Periodo che idealmente viene inaugurato con il pensiero razionale e metodico di Cartesio e si conclude alla fine del XVIII secolo con la svolta kantiana, che introduce l'uomo come oggetto e soggetto del sapere, aprendo così all'*episteme* moderna.

Cosa vi è in questo luogo perfettamente inaccessibile in quanto esterno al quadro? Di quale spettacolo si tratta, a chi appartengono i volti che si riflettono dapprima nel fondo delle pupille dell’infanta, poi in quelle dei cortigiani e del pittore, e da ultimo nella luminosità lontana dello specchio? Ma la domanda immediatamente si sdoppia: il volto riflesso dallo specchio è al tempo stesso quello che lo contempla; ciò che guardano tutti i personaggi del quadro sono ancora i personaggi ai cui occhi essi vengono offerti come una scena da contemplare. Il quadro, nella sua totalità, guarda una scena per la quale esso a sua volta è una scena (Foucault, 2016, p. 29).

Sovrano ma sottomesso, spettatore e insieme guardato, l’uomo compare per la prima volta in una posizione centrale e scivolosa, dalla quale era rimasto a lungo escluso:

Quando la storia naturale diviene biologia, quando l’analisi delle ricchezze diviene economia, quando soprattutto la riflessione sul linguaggio si fa filologia e viene meno il discorso classico in cui l’essere e la rappresentazione trovavano il proprio luogo comune, allora, nel movimento profondo d’una tale mutazione archeologica, l’uomo appare con la sua posizione ambigua di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce: sovrano sottomesso, spettatore guardato, sorge là, nel posto del re, assegnatogli anticipatamente dalle Meninas, ma dal quale a lungo la sua presenza reale fu esclusa (Foucault, 1967, pp. 336-37).

È con queste parole che Foucault racconta l’emergere dell’uomo moderno; ed è idealmente alla fine di questa riflessione che trova spazio la domanda intorno al ritratto di *Edmond de Belamy*. Se *Las Meninas* simboleggiava la crisi e il compimento della rappresentazione classica, l’opera del collettivo “Obvious” si fa testimone di una nuova soglia: non è più soltanto il soggetto a dissolversi, con *Edmond de Belamy*, a venire meno, è anche ogni relazione con la realtà.

Simona Chiodo (2023, pp. 210-234), in una sua recente riflessione sul significato della forma nell’arte generativa, ci ricorda che un’idea cardine della tradizione filosofica, capace di esercitare un’influenza profonda anche nel mondo dell’arte, è la distinzione tra due modalità di intendere la forma: *morphé* e *eidos*.

Sebbene nel corso dei secoli il rapporto tra questi due termini sia stato pensato in modi sempre differenti, è soprattutto con la modernità (e con forza nella contemporaneità) che si afferma una concezione della *morphé* come autonoma, non solo rispetto all’*eidos*, ma anche rispetto ad ogni altra dimensione non sensibile (*ivi*, p. 211).

Ma cosa accade oggi, quando l’opera d’arte viene prodotta da un’intelligenza artificiale?

Come sottolineano Hugo Caselles-Dupré, Pierre Fautrel e Gauthier Vernier, padri di *Edmond de Belamy*, l’artista che lavora con algoritmi generativi come le GANs non è certo privo di creatività, essa cambia solo modalità di esprimersi:

lavorare con l’arte generativa significa semplicemente che l’artista concentra la sua creatività su altre variabili del processo e [...] la creazione visiva viene sempre più delegata allo strumento» (Obvious, 2020, p. 168).

L’artista non solo deve programmare adeguatamente l’algoritmo, scegliere il mezzo e far sì che la programmazione segua il giusto processo, ma deve anche individuare il tema e, non da ultimo, avere l’ispirazione.

Gli algoritmi possono ancora essere paragonati a dei pennelli, ai quali tuttavia viene demandata la fatica del processo creativo (*ibidem*).

Tuttavia, è proprio questo slittamento del processo creativo dall'intenzionalità alla delega a segnare il vero punto di rottura. Se, come sostiene giustamente Chiodo, l'elenco delle operazioni umane implicate nella produzione di un'opera non differisce da quello richiesto da altre attività tecniche o progettuali (Chiodo, 2023, p.114), allora ciò che l'uomo cede non è solo un atto tecnico, ma l'atto del "dare forma", ovvero il gesto simbolicamente fondativo dell'attività artistica stessa.

Dal momento in cui la forma può essere generata da un processo automatizzato, e tale forma risulta comunque capace di produrre effetti estetici o semantici, allora il gesto artistico si dissocia dall'intenzionalità e si riconfigura come funzione dislocabile su dispositivi non umani. In questo slittamento, ciò che si perde non è tanto la creatività in senso generico, quanto la capacità dell'opera di essere significante.

Il punto centrale non è quindi più l'efficacia estetica della forma, ma la possibilità di dare ragione di essa, rispondere alla domanda: perché così? perché agiamo nel modo descritto? (ivi, p. 232)

Questa capacità non è un lusso ermeneutico, ma un requisito fondativo della creazione di senso. Quando un soggetto umano può spiegare le proprie scelte formali, la forma non è solo il risultato del caso, ma di un'intenzionalità orientata, di un processo di scelta. Al contrario, un sistema automatizzato, per quanto sofisticato, non è in grado di articolare le ragioni della propria produzione. Può generare forme, può suscitare reazioni, ma non può rispondere sul "perché".

Non a caso, se analizziamo l'etimologia della parola «automatico», che descrive il modo nel quale l'intelligenza artificiale funziona, scopriamo qualcosa di istruttivo: la parola greca *automatizo* (αὐτοματίζω), dalla quale deriva, significa non solo «opero [...] automaticamente, spontaneamente», ma anche, attraverso la parola derivata *automatismos* (αὐτοματισμός), «caso fortuito, sorte, azione spontanea, ventura» e, attraverso la parola derivata *automatistes* (αὐτοματιστής), «che riferisce tutto al caso». (Chiodo, 2023, p. 218).

D'altronde, non potrebbe essere l'arte a generare il reale: anche l'astrazione più radicale deve originarsi da un'esperienza concreta. Come ricorda Picasso, grande innovatore della pittura moderna,

l'arte astratta non esiste. Si deve sempre partire da qualcosa. Si può togliere, dopo, qualsiasi apparenza di realtà, ma l'idea dell'oggetto avrà comunque lasciato il suo segno inconfondibile (Picasso, 1964, p. 21).

Per Picasso, infatti, *Las Meninas* di Velázquez è effettivamente un'opera d'arte in quanto mette in forma la realtà, attraversandola (prima) e restituendola (poi).

Quello che emerge invece oggi con *Edmond de Belamy* e con l'arte generativa in generale, è un tipo di arte sempre più indipendente dalla realtà. Opere del genere, sebbene formalmente coerenti, non possono più rispondere alla (sostanziale) domanda: perché così e non altrimenti?

L'autonomizzazione della forma, che raggiunge con l'arte generativa livelli estremi, impone non solo un ripensamento dell'oggetto artistico ma, soprattutto, un ripensamento del nostro rapporto con la realtà e con la sua stessa capacità di produrre senso.

Oggi è, di nuovo, in discussione il sistema di rappresentazione. L'immagine che l'uomo ha di sé stesso è virtualizzata. Non si è più davanti allo specchio, si è dentro lo schermo, che è tutta un'altra cosa (Thibaud, 1998).

Nel Novecento, un lungimirante pensatore di nome Jean Baudrillard, con una lucida analisi dell'epoca a lui contemporanea, ha anticipato alcuni eventi che si sarebbero verificati da lì a pochi anni. È immaginabile arrivare ad un punto in cui la semplice digitalizzazione o condivisione di immagini delle opere d'arte corrisponderanno ad un'effettiva condivisione culturale? Si può arrivare ad un punto in cui l'immagine sostituisca la realtà al punto tale che la maggioranza silente ricerchi l'immagine e non il significato? (Baudrillard, 1996) Baudrillard risponde affermativamente: ci troviamo immersi in una società che lui stesso definisce “del simulacro”, dove a essere in dubbio non è solo il concetto di verità, ma anche quello di realtà.

Nell'era della comunicazione virtuale, i fatti scompaiono – con una velocità mai sperimentata prima – cedendo il posto ad un'apparenza che è il loro esatto contrario; ed è così che il simulacro della realtà, suo alter ego virtuale, viene identificato come la cosa reale. Qui, la grammatica alla base del rapporto tra *parole* e *cose*, l'associazione tra il *segno* e la *cosa*, diventa improvvisamente arbitraria: i segni funzionano da soli e non possono significare altro se non loro stessi. Non parliamo più quindi di realtà ingannevoli, parziali, ambigue, come abbiamo fatto fin ora; non siamo più osservatori smarriti nel gioco delle rappresentazioni, come di fronte all'opera di Velázquez. Oggi ci troviamo, al contrario, di fronte ad una vera e propria sostituzione della realtà. Contrapposta da Baudrillard alla rappresentazione, la simulazione non è più un'equivalenza (o un tentativo di questa), ma negazione e superamento della cosa.

la simulazione avvolge tutto l'edificio della rappresentazione stessa come simulacro [...] il passaggio dai segni che dissimulano qualcosa ai segni che dissimulano che non c'è niente, segna la svolta decisiva (Baudrillard, 2008, p. 66).

Sebbene quello che l'immagine compie nei confronti della realtà sia sempre e comunque un “delitto”, dal momento che non solo altera il nostro rapporto con il reale, ma può alterare la realtà stessa, trasformandola e sostituendosi parzialmente a essa, qualcosa cambia radicalmente quando si ha a che fare con le immagini digitali (Gurisatti, 2019).

L'immagine creata digitalmente non solo è in grado, come qualunque tipo di immagine, di alterare la realtà, ma può addirittura arrivare a generarla. Ciò che viene “ucciso”, la vittima del “delitto” di cui parliamo, in questo caso, non è solo la realtà in senso stretto, ma l'idea stessa che per esserci un'immagine riconosciuta come “reale” debba per forza esserci una realtà ad essa corrispondente.

Non si tratta più soltanto, quindi, di manipolare un referente esistente o di filtrare un dato reale attraverso una certa prospettiva: con le tecnologie attuali, l'immagine può prescindere del tutto da un'origine materiale e nascere come già autonoma.

Il “delitto” che si consuma in questo caso non ha per vittima solo la realtà, bensì un'idea ancor più, se vogliamo, totalizzante: quella secondo cui, affinché un'immagine possa essere percepita come reale, debba necessariamente esistere una realtà a cui essa rinvia, e, quindi, una mente in grado di giustificarne l'esistenza.

Il ritratto di *Edmond de Belamy*, opera che ha fatto scalpore nel mondo dell'arte contemporanea e con la quale abbiamo aperto questa riflessione, conferma la diagnosi di Baudrillard e sembra portarla all'esperazione, ponendosi come espressione di un mondo già estetizzato, dove la rappresentazione precede e sostituisce la realtà.

A radicalizzare in modo così straordinario l'indipendenza della forma dal reale è stato sicuramente quel processo di digitalizzazione che ha investito, nel tempo, ogni ambito della nostra vita (dal lavoro alle relazioni, dalla percezione del mondo alla percezione di sé); un processo

che non si è limitato a introdurre semplicemente nuovi strumenti, ma che ha trasformato i presupposti stessi del nostro abitare il mondo e di relazionarci con esso.

Riprendendo ancora il pensiero di Chiodo (2023), in ambito artistico, questa radicalizzazione sembra tradursi in un trasferimento dell'onere del dare forma: il peso insopportabile di dover trovare un senso all'esistenza è stato abilmente da noi spostato dall'artista (e dal fruitore dell'opera) alla macchina.

Espropriato della sua ideale collocazione di primo piano nell'ordine universale, l'uomo si era a lungo consolato nell'idea di possedere la capacità (che credeva tutta umana) di poter decifrare l'universo, sebbene da una prospettiva marginale.

La delega del gesto formale, invece, vera e propria cesura epocale, subentra oggi con l'avvento dell'intelligenza artificiale e ci consente (sia come creatori che come fruitori) di vivere l'esperienza estetica in forma alleggerita. Un *escamotage* che, soprattutto, sembra sollevarci dalla frustrazione di non riuscire ad afferrare il significato ultimo delle cose, di scovare ciò che, per definizione, si nasconde.

Davanti ad un'opera come *Las Meninas*, le domande nascono dalla convinzione che un'intenzionalità che attraversi (e giustifichi) l'opera non possa non esistere. La grande analisi di Michael Foucault, più volte qui citata, ne è d'altronde un esempio.

In *Edmond de Belamy*, invece, la domanda e la risposta sembrano appiattirsi l'una sull'altra: creato da una tecnologia estranea tanto alla domanda quanto alla risposta, l'elegante uomo sulla tela non solleva alcun dubbio, perché generato da qualcosa incapace di porlo. Ogni interpretazione, per quanto raffinata, finisce per eccedere il senso dell'opera, gravandola di un peso che non potrebbe possedere (in quanto interamente già svelata).

Di fronte a opere come *Edmond de Belamy*, possiamo permetterci il lusso di non interrogarci: l'arte si fa immagine autosufficiente, esonerata dal peso di dover significare qualcosa (Chiodo, 2023).

Slegare la rappresentazione dal referente reale, in ambito artistico, quindi, è solo espressione di un qualcosa di più profondo e radicato: un processo di distacco dal reale che nei prossimi anni potrebbe diventare, come credo, sempre più diffuso e normalizzato.

Siamo nell'epoca in cui la realtà, oltre ad essere "iperreale" attraverso i nuovi media immersivi, viene addirittura sostituita da una nuova realtà, creata dagli stessi; superata quindi l'identificazione tra reale e virtuale, assistiamo concretamente ad un mondo "post-verità", dove la verità stessa diventa una delle tante narrative possibili: spesso manipolabile (questo è particolarmente evidente se consideriamo, per esempio, il proliferare di fenomeni come fake news o deepfake) e con il rischio che scompaia del tutto.

A noi, oggi, non resta che

il problema di sapere se il progetto tecnico della Virtualità sia una funzione ascendente della specie umana, o un momento della sua vertiginosa scomparsa (le due cose non sono incompatibili). Non abbiamo forse inventato un mezzo assai indiretto di radicalizzare la nostra esistenza dandole la possibilità di scomparire totalmente? Tutte le altre culture hanno lasciato delle tracce. Il nostro delitto sarebbe perfetto, poiché non lascerebbe tracce, e sarebbe irreversibile (Baudrillard, 1996, p. 19).

Gli autori

Michele Abbate insegna Storia della Filosofia antica presso l'Università di Genova. Si è occupato in particolare della tradizione presocratica, del pensiero di Platone e della tradizione platonica, con un'attenzione specifica al neoplatonismo. I suoi ambiti di ricerca riguardano il rapporto tra metafisica, ontologia e teologia, nonché la riflessione antica e tardo-antica sulla natura del linguaggio. Ha inoltre approfondito il ruolo della teurgia nella tradizione neoplatonica e le strategie linguistiche e retoriche della teologia apofatica nel pensiero tardo-antico. Tra i suoi lavori si segnalano traduzioni e commenti – accompagnati da ampie introduzioni – di opere di Proclo, come *Il lolo* (2017) e *La Teologia Platonica* (2019). È autore di monografie – tra cui *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno* (2010) – nonché di articoli pubblicati in riviste specialistiche e di contributi in volumi collettanei.

Carmen Cillo è dottoranda in Storia del pensiero tardo antico, medievale e umanistico presso il centro FITMU dell'Università degli Studi di Salerno. I suoi studi si riferiscono al rapporto fra linguaggio e logica e a quelli fra immaginario e reale nella filosofia medievale, con particolare riferimento alla gnoseologia e all'epistemologia delle icone sacre. Ha curato insieme ad Alessandra Lucia e Gabriele Pulli il volume *Le parole, le cose, l'infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino* (2022) e ha pubblicati gli scritti «Il senso del tramonto dell'onto-teologia nell'opera di Emanuele Severino» e «L'intransitività» (2024).

Renato de Filippis insegna Storia della filosofia medievale presso l'Università degli Studi di Salerno. Si è occupato principalmente di temi e problemi della speculazione tardoantica e altomedievale occidentale, con un *focus* specifico su aspetti logico-linguistici e teologico-metafisici, dedicando numerosi studi a figure come Severino Boezio, Giovanni Scoto Eriugena, Pier Damiani. Di recente è stato curatore dei volumi miscellanei «*Saepe mibi cogitanti...*». *Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio* (2023) e *La triade dell'Essere. Essenza - Potenza - Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale* (2022). Fra le sue altre pubblicazioni, il volume *Loquax pagina. La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale* (2013).

Anna Gorrese è ricercatrice in Psicologia generale presso l'Università di Salerno dove insegna Psicologia generale e Psicologia del pensiero e delle emozioni. I suoi studi si sono concentrati soprattutto sul rapporto tra emozione e decisione, con particolare riferimento alle decisioni mediche e, al ruolo dei legami di attaccamento nello sviluppo emotivo e sociale. Ha curato insieme a Fiorangela Oneroso il volume *Mente e Pensiero* (2004, premio “Gradiva” 2006) e il volume *Le emozioni tra cognitivismo e psicoanalisi* (2004). Fra gli altri suoi scritti, si segnalano: *Attaccamento e rabbia* (2013) e *Decidere tra speranza e paura. La funzione riflessiva del medico* (2024).

Claudia Lo Casto insegna Storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Salerno. Da marzo 2020 a giugno 2021, è stata Wissenschaftliche Mitarbeiterin presso il Dipartimento di filologia classica dell'Università di Tubinga, nell'ambito del progetto SFB1070 RessourcenKulturen. Ha pubblicato i volumi: *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Edizioni Plus, Pisa 2017; *L'essere come dynamis Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, Edizioni ETS, Pisa 2019; Platone e il passato. *La tradizione come risorsa per un progetto*

politico, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich-New York 2024. Ha inoltre pubblicato numerosi articoli su Platone e il pensiero neoplatonico, in particolare si è occupata del pensiero di Plotino.

Marianna Mainenti si è laureata in Filosofia all'Università di Salerno e ha completato i suoi studi con una magistrale in Filosofia del mondo contemporaneo all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Giornalista pubblicista, si è specializzata al *Sole 24 Ore* in Comunicazione dei beni culturali. Attualmente lavora nel settore culturale, dedicandosi in particolare allo studio del rapporto tra arte e filosofia.

Tra gli ultimi contributi, *Alcune riflessioni sul valore dell'azione nelle opere di Plotino ed Emanuele Severino*, pubblicato nel volume *Le parole, le cose, l'infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino "Il linguaggio e il destino"*, a cura di N. Pastorino, G. Pulli, M. Vasile (Padova University Press, 2022).

Nazareno Pastorino ha conseguito il dottorato di ricerca in «Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo» (Salerno, RAMUS). I suoi studi si sono rivolti a temi fondamentali di ontologia e metafisica, con particolare attenzione al tema del nulla e della contraddizione in Heidegger e Severino, e di filosofia morale, con particolare riferimento al nodo esistenziale del patico sviluppato da Aldo Masullo. Ha inoltre partecipato a diversi convegni e incontri di studio. Fra le sue pubblicazioni si segnalano il libro *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino* (2020), e gli articoli “Partecipazione assoluta e inerenza relativa in Boezio” (2020), “Il privilegio delle nature viventi” (2022) e “Il negativo e il suo (non) apparire” (2024).

Gabriele Pulli insegna Psicologia filosofica presso i Corsi di Laurea in Filosofia dell'Università di Salerno. È componente del Comitato scientifico dell'“Associazione di studi Emanuele Severino (ASES)”. I suoi studi si articolano sull'approfondimento del rapporto della psiche con il tempo, attraversando temi come la caducità, il legame fra pensiero ed emozione, la logica e la ragion d'essere dell'inconscio, il sogno, il desiderio.

Fra i suoi scritti, si segnalano: *Freud e Severino* (2009), *Il desiderio possibile* (2013), *Simbolo e assenza* (2015), *Severino e Matte Blanco* (2018, con prefazione di Emanuele Severino), *L'inconscio e il tempo. Freud, Epicuro, Sartre, Leopardi* (2019, con prefazione di Cesare Milanese), *Infinità e vaghezza* (2023), *Sull'immagine* (2024).

Michela Salsano ha conseguito il dottorato di ricerca in «Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo» (Salerno, Ramus), in cotutela (con relativa acquisizione del doppio titolo) con l'«Université François Rabelais, Tours» – «Centre d'études supérieures de la Renaissance – CESR, Tours», nell'École doctorale «Sciences de l'Homme et de la Société (Philosophie) – SHS». Specialista in Storia del pensiero Rinascimentale, con particolare riferimento al XV e XVI secolo, porge particolare attenzione al loro rapporto con la tarda scolastica per un'analisi della formalizzazione logica del linguaggio, articolata secondo *regulae logicales*, in contrapposizione alla prassi linguistica intesa come modello didattico in difesa della pragmaticità della lingua comune. Fra i suoi scritti, si segnalano: *The Transmission of the 'ars dialectica' among the 15th and 16th Centuries: Lorenzo Valla and Pierre de la Ramée* (2020) e *Riflessione storico-linguistica sul concetto del nulla tra Emanuele Severino e Fredegiso di Tours* (2022).

Mauro Serra insegna Teoria del linguaggio e Retorica e politica all'Università di Salerno. Si è occupato in prevalenza di retorica, sia antica (*Persuasione ed inganno: la retorica di Gorgia tra*

Parmenide e Platone, 2002) che moderna (*Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, 2017 *Il negativo del linguaggio: una questione etico-politica*, 2020). Tra i suoi lavori più recenti, la cura e il saggio conclusivo del volume *Per una preistoria della phantasia* (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2025). Ha attualmente in preparazione una traduzione commentata con ampio saggio introduttivo dell'*Encomio di Elena* di Gorgia e, per l'editore DeriveApprodi, uno studio, tra antico e moderno, dedicato all'interpretazione dei rapporti tra linguaggio e violenza in prospettiva retorica dal titolo: *Linguaggio e violenza: una storia retorica*.

Francesco Tomatis è professore ordinario in Filosofia teoretica all'Università di Salerno e istruttore di Kung Fu della Scuola Chang. Direttore dell'«Annuario filosofico» ed editorialista di “Avvenire”, è garante scientifico internazionale di “Mountain Wilderness International”. Specialista nel pensiero filosofico tedesco e italiano dei secoli XIX e XX, ha elaborato una filosofia della montagna intesa come “alpi-mistica” e una filosofia del dialogo interculturale. Traduttore di opere di Schelling e di Nietzsche, è curatore di alcuni volumi delle *Opere complete* di Pareyson. Fra i suoi scritti, si segnalano: *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling* (1994), *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson* (1995), *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling* (1997, 2010²), *Escatologia della negazione* (1999), *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia* (2003), *Filosofia della montagna* (2005, 2021³), *Come leggere Nietzsche* (2006), *Dialogo dei principi: con Gesù Socrate Lao Tzu* (2007), *Libertà di sapere. Università e dialogo interculturale* (2009), *Verso la città divina. L'incantesimo della libertà in Luigi Einaudi* (2011), *La via della montagna* (2019), *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson* (2022).

Marco Vasile, ricercatore indipendente, si è laureato in filosofia con una tesi sul problema della negazione logica nella “struttura originaria” teorizzata da Emanuele Severino. Ha all’attivo interventi in congressi internazionali e articoli filosofici, tra cui uno in *Il puro positivo e i suoi dintorni. Riflessioni sulla proposta filosofica di Luigi Vero Tarca* (2024). È co-curatore di *Le parole, le cose, l’infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino* (2022). Da alcuni anni è impegnato in una ricerca sui (e nei) luoghi fisici della Grecia.

Bibliografia

- Abbate M. (2010), *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Abbate M. (2012), *Tra esegezi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.
- Abbate M. (2019), *La Teologia Platonica di Proclo: struttura e significato*, in: Proclo. *Teologia Platonica*. Nuova edizione riveduta e ampliata, testo greco a fronte, a cura di M. Abbate, Bompiani/Giunti, Milano, XIX-CXXXVI.
- Abbate M. (2022), “L’identificazione del «Vivente-in-sé» con il dio Phanes della teogonia orfica. La struttura dell’ordinamento intelligibile in Proclo”, *Athenaeum*, 110/2: 511-530.
- Amoroso L., (1983), *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, in Vattimo G. e Rovatti P.L., a cura di, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.
- Andò V. (1998), “*La physis ama nascondersi*”: la lettura arendtiana di Eraclito, in “Pan”. *Studi dell’Istituto di Filologia Latina G. Monaco*, Palermo.
- Angelini A. (2008), *Metodo ed encyclopædia nel Cinquecento francese: Il pensiero di Pietro Ramo all’origine dell’encyclopedismo moderno - I Tableaux di Savigny*, coll. Pansophia, testi e studi sulla modernità, vol.9, Olschki, Firenze.
- Aristotele (2004), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Aristotele (2017), *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.
- Aucher J.B. (1826), *Philonis Judaei. Paralipomena Armena: libri videlicet quatuor in Genesin. Libri duo in Exodum, Sermo unus de Sampsone, Alter de Jona. Tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus*, Venezia.
- Basile G. (2023), “Experience, Cognition, and Language in Lev S. Vygotsky. A Socio-Cognitive Approach to Meaning and Understanding”, *Reti, saperi, linguaggi*, 1: 85-105.
- Baudrillard J. (1996), *Il delitto perfetto: la televisione ha ucciso la realtà*; tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Baudrillard J. (2008), *Simulacri e impostura: bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, a cura di G. Brega, G. Matteo, Pgrecio, Milano.
- Benveniste É. (1969), Le Vocabulaire des institutions indo-européennes., 2 voll., Les Éditions de Minuit, Paris; tr. it. di M. Liborio, Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Einaudi, Torino, 1976.
- Bearzi F. (2001), “L’onoma in Eraclito”, *Studi classici e orientali*, 47, 1: 129-147.
- Berto F. (2007), *Non dire non! (Una proposta che Priest non potrà rifiutare)*, in Altea F., Berto F., a cura di, *Scenari dell’impossibile*, Il Poligrafo, Padova, pp. 45-61.
- Berutti R. (2004), “Conflitto e aporie dell’identità: il difficile caso della negazione nella riflessione di Luigi Scaravelli”, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 11: 269-285.
- Bianchi M., F. Fronterotta (2017), *Due immagini di Platone in età contemporanea. Il Neo-kantismo, Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine.
- Biffi I., Marabelli C., a cura di (2009a), *Figure del pensiero medievale. Storia della teologia e della filosofia dalla tarda Antichità alle soglie dell’Umanesimo. I: Fondamenti e inizi. IV-IX secolo*, Jaca Book-Città

- Nuova, Milano-Roma.
- Biffi I., Marabelli C., a cura di (2009b), *La fioritura della dialettica. X-XII secolo*, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma.
- Bodei R. (2015), "Nec tecum, nec sine te. Neuroscienze, psicologia e senso comune", *Giornale italiano di psicologia*, 1-2: 83-88.
- Bodrero, E. (1910), *Eraclito. Testimonianze e frammenti*, Bocca, Torino.
- Bonazzi M. (2011), *I sofisti*, Carocci, Roma.
- Bonazzi M. (2017), *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino.
- Bonelli G. (1995), "La concezione tucididea dell'esercizio del potere", *L'Antiquité Classique*, 64, pp. 27-56.
- Borges L. (1944), *Funes el memorioso*, in *Ficciones*, Editorial Sur, Bueons Aires; tr. it. di F. Lucentini in Porzio D., a cura di (1984), Borges L., *Tutte le opere*, vol. I, Mondadori, Milano.
- Bréhier É. (1937), *La philosophie du Moyen Âge*, Éditions A. Michel, Paris; tr. it. di S. Cotta, *La filosofia del Medioevo*, Einaudi, Torino, 1952.
- Bruyère N. (1984), *Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée, Renaissance et age classique*, coll. De Pétrarque à Descartes, dir. Jean-Claude Margolin, vol. XLV, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Bruyère N. (1996), *Dialectique 1555: un manifeste de la Pléiade; texte modernisé par Nelly Bruyère*, Libr. philosophique J. Vrin, Paris.
- Buxton R.G.A. (1982), *Persuasion in Greek Tragedy: A Study in Peitho*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Buzsáki G. (2006), *Rhythms of the Brain*, Oxford University Press, Oxford.
- Buzsáki G. (2019), *The brain from inside out*, Oxford University Press, Oxford.
- Cacciari C. e Canal P. (2023), *Psicologia del linguaggio*, il Mulino, Bologna.
- Cammack D. (2020), "Deliberation in Ancient Greek Assemblies", *Classical Philology*, 115, pp. 486-522.
- Caruana A. and Borghi M. (2013), "Embodied Cognition: una nuova psicologia", *Giornale italiano di psicologia*, 1: 23-48.
- Casertano G. (1986), *L'amour entre logos et pathos*, in Cassin B. (édité par), *Positions de la sophistique*, Vrin, Paris, pp. 211-220.
- Chantraine P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1999.
- Chiodo S. (2023), "Intelligenza artificiale e destino della forma", in *Scienza & Filosofia*, 30: 210-234.
- Chuang¹ Tzu³ 莊子 (IV sec. A. C.), *Chuang¹ Tzu³* 莊子, Tung¹ Ta⁴ 東大, T'ai² Pei³ 臺北 1974, 2004², 2008³.
- Ciccarelli P. (2002), *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla svolta*, il Mulino, Bologna.
- Cole T. (1983), "Archaic Truth", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, 13, 1: 7-28.
- Colli G. (1980), *La sapienza greca. Eraclito*, Adelphi, Milano.
- Colli G. (1988), *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano.

- Colli G., (2010), *Apollino e dionisiaco*, Adelphi, Milano.
- Colonnello P. (2008), *Aristotele nel giovane Heidegger*, in de Bellis E., a cura di, *Aristotele e la Tradizione Aristotelica. Nuove tematiche per il turismo culturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 83-100.
- Conche, M. (1986), *Fragments, Texte établi, traduit et commenté*, France Up, Paris.
- Costa V. (2011), *Alterità*, il Mulino, Bologna.
- Couzinet D. (2014), “Cicéron academicus selon Pierre de la Ramée et Omer Talon”, in *Sképsis*, VII, N.10.
- Couzinet D. (2015), *Pierre Ramus et la critique du pédantisme. Philosophie, humanisme et culture scolaire au XVIe siècle*, Champion, Paris.
- Cutino, M. (2023), *Proclo – Lo stile e il sistema della teologia*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Deneen P.J. (2005), “Democratic Faith”, Princeton University Press, Princeton.
- d’Hoine P. (2017), *Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect*, in d’Hoine P. and Martijn M., eds., *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford, pp. 98-121.
- d’Onofrio G., direzione di (1996), *Storia della teologia nel Medioevo. I: I principi*, Piemme, Casale Monferrato.
- d’Onofrio G. (2011), *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma.
- Damascio (1986-1991), *De Principiis*=Damascius. *Traité des premiers principes*. Texte établi par L.G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris (rist. 2003).
- Damascio (1997-2003), *Commento al Parmenide*=Damascius. *Commentaire du Parmenide de Platon*. Texte établi par L.G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris.
- de Filippis R. (2015a), “Die Freude (an) der Rhetorik in Anselm von Besates ‘Rhetorimachia’”, *Quaestio*, 15: 71-79.
- de Filippis R. (2015b), *Le ragioni del diavolo. Ottone di Sankt Emmeram e la filosofia*, Città Nuova, Roma.
- de Filippis R. (2020), “Philosophi (...) vanis aduersus Christum vociferantur obloquiis. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae (1052-1062) di Pier Damiani”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 31: 57-87.
- de Wulf M. (1900), *Histoire de la philosophie médiévale*, Librairie Félix Alcan, Paris; tr. it. di V. Miano, *Storia della filosofia medioevale. Prima traduzione italiana del sac. Alfredo Baldi dalla quarta edizione francese riveduta, emendata e accresciuta dall'autore*, 2 voll., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1913; *Storia della filosofia medievale. Nuova versione italiana della 6° edizione francese di V. Miano*, 3 voll., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1944-1949).
- Deenen P.J. (2005), *Democratic Faith*, Princeton University Press, Princeton.
- Desmaze C. (1864), *Petrus Ramus, professeur au Collège de France. Sa vie, ses écrits, sa mort (1515-1572)*, Librairie J. Cherbuliez, Paris.
- Detienne M. (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Librairie François Maspero, Paris; tr. it di A. Fraschetti, *I maestri della verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari, 1977.
- Detienne M. (1994), *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Pocket, Paris.
- Di Julio E. (2025), *L'innocenza di Elena di Troia. Gorgia e l'illuminismo sofistico*, Carocci, Roma.

- Diano C., Serra G. (1980), *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- Diels, H. - Kranz, W. (1951-1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin (6^a ed.).
- Donà M. (2018), *Arte e filosofia*, Bompiani, Milano.
- Donà M. (2004), *Sulla negazione*, Bompiani, Milano.
- Drigas A. and Mitsea E. (2020), "The 8 pillars of metacognition", *International Journal of Emerging Technologies in Learning*, 15(21): 162-178.
- Emiliani F. and Mazzara B. M. (2015), "Dalla naturalizzazione delle scienze umane alla naturalità dell'ovvio. Le ragioni sociali per le quali la mente non è il cervello", *Giornale italiano di psicologia*, 1-2: 31-56.
- Erodoto (1984), *Storie*, Rizzoli, Milano.
- Esiodo (1966), *Theogony*, ed. M.L. West., Clarendon Press, Oxford.
- Farrar C. (1989), *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fenici M. (2021), "4E Cognition e Mindreading", *Sistemi intelligenti*, 1: 185-195.
- Ferrara F. (2020), "Ri-vivere il passato: memoria e oblio tra Funes el memorioso di Borges e Nietzsche", *Aisthema, International Journal*, 7(1): 301-329.
- Foucault M. (1962), *Maladie mentale et psychologie*, Presses Universitaires de France, Paris; tr. it. di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.
- Foucault M. (2016), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*; tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano.
- Freud S. (1915), *Vergänglichkeit*, in *Gesammelte Werke*, (GW), Imago, London, 1940-52, vol. X, pp. 358-361; tr. it. di S. Daniele, *Caducità*, in *Opere di Sigmund Freud* (OSF), Bollati Boringhieri, Torino, 1967-80, vol. VIII, pp. 173-176.
- Freud S. (1932), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW, vol. XV; tr. it. di M. Tonin Dogana M. ed E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, OSF, vol. XI, pp. 121-283.
- Friedländer P. (1928-1930), *Platon*, Walter de Gruyter, 1964-1975 (3^a ed.), Berlin; tr. it. di A. Le Moli, *Platone*, Bompiani, Milano, 2004.
- Frith C. (2007), *Making up the mind: How the brain creates our mental world*, John Wiley & Sons; tr. it. di M. Berlingeri e L. Guzzardi, *Inventare la mente. Come il cervello crea la nostra vita mentale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., M. Parodi (1989), *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Laterza, Roma-Bari.
- Gallesi V. (2005), "La consonanza intenzionale: meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività", *Sistemi intelligenti*, 17(3): 353-382.
- Gilson É. (1932), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris; tr. it. di P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1969.
- Gilson É. (1944), *La philosophie au Moyen Age: des origines patristiques à la fin du 14. Siècle*; tr. it. di D. Bucci, *La filosofia medievale. Dalle origini patристiche alla fine del XIV secolo*, Le Monnier, Firenze,

- 1973.
- Gomez-Marin A. and Ghazanfar A. A. (2019), "The life of behavior", *Neuron*, 104(1): 25-36.
- Goodrich B. G. (2010), "We do, therefore we think: Time, motility, and consciousness", *Reviews in the Neurosciences*, 21(5): 331-362.
- Gurisatti G. (2019), *Il delitto perfetto. Strategie dell'immagine tra analogico e digitale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Heidegger M. (1927), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle; tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2011.
- Heidegger M. (1942), *Platons Lehre*, Verlag A. Francke A. G., Bern; tr. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192.
- Heidegger M. (1950), *Der Spruch des Anaximander*, in Heidegger M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Mein; tr. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in Heidegger M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- Heidegger M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990.
- Heidegger M. (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen; tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976.
- Heidegger M. (1967), *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Mein; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.
- Heidegger M. (1969), *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen; tr. it. di E. Mazzarella, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Heidegger M., *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1980.
- Heidegger M. (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe, Band 21, a cura di Biemel W.); tr. it. a cura di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della Verità*, Mursia, Milano, 1986.
- Heidegger M. (1984a), *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano, 1999.
- Heidegger M. (1984b), *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* (Gesamtausgabe, Band 53, a cura di Biemel W.), Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, Adelphi, Milano, 2007.
- Heidegger M. (1992), *Platon: Sophistes* (Gesamtausgabe, Band 19, a cura di Schüßler I.), Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, *Il Sofista di Platone*, Adelphi, Milano, 2013.
- Heidegger M. (2009), *Das Ereignis*, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. di G. Strummiello, *L'Evento*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.
- Hoffmann G. (1990), "Fonder une méthode à la Renaissance. Montaigne et ses professeurs de philosophie. La logique: Influence de Grouchy (I)", *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, juillet-décembre: 31-57.
- Horn L.R. (2001), *A Natural History of Negation*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hotson H. (2000), *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal reform*, Clarendon Press; Oxford.

- Hourcade A. (2009), *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaire*, Ousia, Bruxelles.
- Hurley S.L. (1998), *Consciousness in action*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Iacomini M. (2008), *Le parole e le immagini. Saggio su Michel Foucault*, Quodlibet, Macerata.
- Irti N. (2004), *Nichilismo giuridico*, Laterza, Bari.
- Jacomuzzi A. and Legrenzi P. (2015), “La naturalità dell’ovvio”, *Giornale italiano di psicologia*, 1-2: 141-146.
- Kirk G.S. and Raven J.E., eds. (1957), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Knuuttila S. (2017), *Logic, Rhetoric and Method: Rejections of Aristotle and the Ramist Affair(s)*, in H. Lagerlund and Hill B., eds., *The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, Routledge.
- Lakoff G. and Johnson M. (1999), *Philosophy in the flesh: The Embodied Mind and its challenge to Western thought*, Basic Books, New York.
- Laks M. et Most G. W. (2016), *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Fayard, Paris.
- Lamanna E.P. (1961), *Storia della filosofia. II: Medioevo e Rinascimento*, Le Monnier, Firenze.
- Lǎozǐ (VI-IV sec. A. C.), *Dàodéjīng*, a cura di L. Maggio, testo originale cinese a fronte, Bompiani, Milano 2021.
- LeDoux J. (2002), *Il sé sinaptico: come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Lévinas E., (1974), *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haye; tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere*, Jacabook, Milano, 1983.
- Lisia (1991), *Orazioni (I-XV)*, a cura di E. Medda, Rizzoli, Milano.
- Lo Casto C. (2017), *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa University Pres; Pisa.
- Lo Casto C. (2019), *L’essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, Edizioni ETS, Pisa.
- Loraux N. (1981), *L’invention d’Athènes*, Maspero, Paris.
- Loraux P. (1996), *L’invenzione della natura*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società* (a cura di S. Settis), *Noi e i Greci*, Torino.
- Lukasiewicz J. (1910), “Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles”, *Bulletin International de l’Académie des Sciences de Cracovie*, 15-38; tr. it. di V. Raspa, “Sul principio di contraddizione in Aristotele”, *Paradigmi*, 18, 2000, pp. 389-411.
- Luther W. (1935), *Wahrheit und “Lüge” in ältesten Griechentum*, R. Noske, Leipzig.
- Macchioro, V. (1922), *Eraclito. Nuovi studi sull’Orfismo*, Laterza, Bari.
- Mack P. (1997), *Agricola and the early versions of Ramus’s dialectic*, in *Autour de Ramus: texte, théorie, commentaire*, études réunies par Kees Meerhoff et Jean-Claude Moisan, Nuit blanche éditeur, Cap-Saint-Ignace (Québec).
- Manzotti R., Tagliasco V. (2004), “Rappresentazione ed esistenza”, *Sistemi intelligenti*, 16(1): 63-92.
- Marchetti A. (2002), “Lei vuole che io creda che la rendo felice. Dal ‘cogito’ allo sviluppo della mentalizzazione del contesto”, *Giornale italiano di psicologia*, 29(2): 457-471.

- Marcovich M. (1967), *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, The Los Andes University Press, Merida; tr. it. di P. Innocenti, *Eraclito. Frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.
- Marshall P. J. (2016), "Embodiment and human development", *Child Development Perspectives*, 10: 245-250.
- Marshall P. J. (2024), "Towards a Biologically Coherent Account of the Brain and How It Develops", *Human Development*, 68 (5-6): 209-220.
- Mecacci L. (2022), "Prefazione", in L.S. Vygotskij, *La mente umana. Cinque saggi*, Feltrinelli, Milano, 7-30.
- Merhoff K. (2001), *Beauty and the Beast: Nature, Logic and Literature in Ramus*, in Feingold M., Freedman J.S., Rother W., eds, *The Influence of Peter Ramus* (Studies in sixteenth and seventeenth century Philosophy and Science), a cura di, Schwabb&Co Ag Verlag, Basel.
- Migliori M. (2007), "Due giochi danno unità e struttura a un dialogo tempestoso: il Filebo", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 99, 3: 375-440.
- Migliori M. (2017), "Un caso estremo: il progetto educativo di Platone, scrittore di filosofia: la centralità dell'educazione per la società ateniese", *Educação e Filosofia, Überlandia*, vol. 31, n. 61.
- Moll H. and Tomasello M. (2007), "Cooperation and Human Cognition: The Vygotskian Intelligence Hypothesis", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London Series B, Biological Sciences*, 362(1480): 639-648.
- Mora F. (2000), *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova.
- Mourelatos A.P.D. (2008), *The Route of Parmenides. Revised and expanded edition*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens.
- Nagy G. (1979), *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, The Johns Hopkins University Press, 1999 (2^a ed.), Baltimore.
- Nagy G. (1990), *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Nagy G. (1996), *Homeric Questions*, University of Texas Press, Austin.
- Newen A., de Bruin L.C. and Gallagher S. (2018), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford University Press, Oxford.
- Nietzsche F. (1872), *Die Geburt der Tragödie. Aus dem Geiste der Musik*, E.W. Fritsch, Leipzig; tr. it. di S. Giometta e M. Montinari, *La nascita della tragedia. Sullo spirito della musica*, III, I, Adelphi, Milano 1972.
- Nietzsche F. (1973a), *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in *Nietzsche Werke, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 3. Abteilung - 2. Band (Nachgelassene Schriften 1870-1873), De Gruyter, Berlin-New York; tr. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano, 1973.
- Nietzsche F. (1973b), *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 3. Abteilung - 2. Band (Nachgelassene Schriften 1870-1873), De Gruyter, Berlin-New York; tr. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* III, II Adelphi, Milano, 1973.
- Nussbaum M.C. (1972), "ΨΥΧΗ in Heraclitus, I", *Phronesis*, 17:1-16.
- Obvious (2020), *La Famille de Belamy e i sogni elettrici di Ukiyo. Reinterpretazioni e accelerazioni*, in Barale A., a cura di, *Arte e intelligenza artificiale. Be my GAN*, Jaca Book, Milano, pp. 166-193.

- Oldrini G. (1997), "La disputa sul metodo nel rinascimento, indagini su Ramo e sul ramismo", in *Giornale critico della filosofia italiana. Quaderni, Le lettere*, Firenze.
- Omero (1950), *Iliade*, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.
- Omero (1981-1986), *Odissea*, tr. it. di G.A. Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- Ong W.J. (1555), *Pierre de la Ramée. Dialectique (1555). Edition critique avec introduction, notes, et commentaires de Michel Dassonville*, Librairie Droz, Genève, 1964.
- Ong W.J. (1958), *Ramus, Method and Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Ong W. J. (1958), *Ramus and Talon Inventory: A Short-Title Inventory of the Published Works of Peter Ramus (1515-1572) and of Omer Talon (ca. 1510- 1562) in their Original and in their Variously Altered*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Oracoli Caldaici=The Chaldean Oracles (1989), Text, translation, and commentary by R. Majercik, Brill, Leiden-New York-København-Köln.
- Pagliari F. (2022), "Embodied cognition: una rivoluzione mal progettata? Dal discutibile primato del corporeo al fondamentale ruolo dell'azione", *Giornale italiano di psicologia*, 2: 457-461.
- Parinetto L. (1994), *Eraclito. Fuoco non fuoco*, Mimesis, Milano-Udine
- Parmenide (1967), *Frammenti*, in *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, tr. it di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino.
- Pastorino N. (2023), "Una questione da nulla", *Quaderni di Inschibboleth*, 20: 163-179.
- Pastorino N. (2024), "Il negativo e il suo (non) apparire", in *Quaderni di Inschibboleth*, 22: 251-264.
- Perelda F. (2021), *Scacco al re. La sfida al principio di non-contraddizione tra Aristotele, Severino, Priest, in Barzaghi G., Cerrigone M.E., Cusano N., Perelda F., Tagliagambe S. e Testi C.A., a cura di, Ai confini della contraddizione*, Insedicesimo, Savona, pp. 27-99.
- Pfau M.W. (2007), Encomium of Helen as *Advertisement: Political Life According to Gorgias the Barbarian*, in Enos R.L. and Beard D.E., eds., *Advances in the History of Rhetoric: The First Six Years*, Parlor Press, West Lafayette, pp.154-166.
- Picasso P. (1964), *Scritti*, a cura di M. De Micheli, Feltrinelli, Milano.
- Pindaro (2020), *Le Nemee*, a cura di M. Cannatà Fera, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- Platone (1981), *La Repubblica*, a cura di F. Gabrieli, Rizzoli, Milano.
- Platone (1989), *Cratilo*, a cura di M. Vitali, Bompiani, Milano.
- Platone (2001), *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Platone (2008), *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino.
- Priest G. (1998), "What is so Bad About Contradictions?", in *Journal of Philosophy*, 94: 410-426; tr. it. di F. Perelda e F. Berto, *Che c'è di male nelle contraddizioni?*, in Altea F. e Berto F., a cura di, *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova, 2007, pp. 21-43.
- Proclo (1908), *Commento al Cratilo=Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Teubner, Leipzig.
- Proclo (1933), *Elementi di Teologia=The Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford (rist. 1963).

- Proclo (1968-1997), *Teologia Platonica=Proclus. Théologie platonicienne*, ed. H.D. Saffrey-L.G. Westerink, voll. I-VI, Les Belles Lettres, Paris.
- Proclo (2007), *Commento al Parmenide=Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel, voll. I-III, Oxford Classical Texts, Oxford.
- Proclo (2022), *Commento al Timeo=Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. G. Van Riel, voll. I-V, Oxford Classical Texts, Oxford.
- Ramus (1543a), *Dialecticae institutiones*, intr. di W. Risso, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.
- Ramus (1543b), *Dialecticae Partitiones, ad Franciscum Valesium Christianissimum Gallorum regem*, ms. Paris 1543, Bibliothèque Nationale de France (BNF), Fondo latino, n. 6659. c. 5v.
- Ramus (1555), *Pierre de la Ramée. Dialectique (1555). Edition critique avec introduction, notes, et commentaires de Michel Dassonville*, Librairie Droz, Genève, 1964.
- Revelli M. (2012), *I demoni del potere*, Laterza, Roma-Bari.
- Rossetti L. (2022), *Provocative Ideas in the Writings of Gorgia*, in Montgomery Ewegen S. – Zoller C. P. (edited by), *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracusa-Dakota Dunes (SD), Parnassos Press, pp. 55-72.
- Rosvita (1986), *Dialoghi drammatici*, a cura di F. Bertini, Garzanti, Milano.
- Sasso G. (1987), *Essere e negazione*, Morano, Napoli.
- Saudelli L. (2012), *Eraclito Ad Alessandria: Studi e Ricerche Intorno alla Testimonianza di Filone*, Brepols, Turnhout.
- Scaravelli L. (1968), *Critica del capire e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze.
- Searle J.R. (1980), “Las Meninas and the Paradoxes of Pictorial Representation”, *Critical Inquiry*, 6, 3: 477-488.
- Serra M. (2022), *The Violence of Logos: A Political Reading of Gorgias’s Helen*, in Montgomery Ewegen S. – Zoller C. P. (edited by), *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracusa-Dakota Dunes (SD), Parnassos Press. pp.107-130.
- Serra M. (2024), *Nomos basileus: la retorica tra legge e violenza*, in Manzin M., Puppo F. e Tomasi S., a cura di, *Una parola buona. Retorica e valori nella decisione giudiziale*, Atti della XX e della XXI edizione delle Giornate Tridentine di Retorica, Università degli Studi di Trento, Trento, pp. 19-44.
- Severino E. (1990), *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano.
- Severino E. (1996), *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Rizzoli, Milano.
- Severino E. (2001), *La Gloria*, Adelphi, Milano.
- Sharrat P. (1972), “The present state of studies on Ramus”, in *Studi Francesi*, 47-48: 201-213.
- Sharrat P. (1987), “Recent work on Peter Ramus (1970-1986)”, in *Rhetorica*, 5: 7-58.
- Sharrat P. (2000), “Ramus”, in *Rhetorica: A journal of the History of Rhetoric*, Vol. 18, No.4 University of California Press on behalf of the International Society for the History of Rhetoric.
- Sheehan T. (2015), *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield, London and New York.
- Siegel D.J. (1999), *The developing mind. How relationships and brain interact to shape who we are*, The

- Guilford Press, 2020 (3^a ed.), New York; tr. it. di L. Madeddu, *La mente relazionale. Introduzione alla neurobiologia dell'esperienza intersoggettiva*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021.
- Silvestre Pinto M. L. (1981), *Eraclito e i confini dell'anima. PYR e PSYCHE*, in Rossetti L., a cura di, *Atti del Symposium Heracliteum*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 251-264.
- Sini C. (1982), *I luoghi dell'immagine e la teoria dell'immaginazione*, Unicopli, Milano.
- Sissa G. (2023), *L'errore di Aristotele. Donne potenti, donne possibili dai Greci a noi*, Carocci, Roma.
- Spanu N. (2021), *Proclus and the Chaldean Oracles. A Study on Proclean Exegesis, with a Translation and Commentary of Proclus' Treatise on the Chaldean Philosophy*, Routledge, Abingdon-New York.
- Spatharas D. (2019), *Emotions, persuasion, and public discourse in classical Athens*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Spranzi M. (2011), *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition*, III 2, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.
- Susanetti D., a cura di (2015), *Tucidide. I discorsi della democrazia*, Feltrinelli, Milano.
- Tarca L.V. (2001), *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli.
- Thibaud C. (1998), “Intervista con Jean Baudrillard”, *Cybersphere*, on-line, 9; tr. it. di A. Venieri e I. Spelletti, Arci S:M:S. di Rifredi-Special!, 1998.
- Tomasello M. (2009), *Why We Cooperate*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Tomasello M. (2014), *A natural history of human thinking*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; tr. it. di M. Riccucci, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, il Mulino, Bologna, 2014.
- Tomatis F. (2005), *Filosofia della montagna*, Bompiani, Milano 2020⁵.
- Tomatis F. (2007), *Dialogo dei principi: con Gesù Socrate Lao Tzu*, Bompiani, Milano.
- Trabattoni F. (2009), *Attualità di Platone. Studi sui rapporti tra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum, Paci*, Vita e Pensiero, Milano.
- Tucidide (1985), *La guerra del Peloponneso*, tr. it. di C. Moreschini rivista da F. Ferrari, Rizzoli, Milano.
- Tridentine di Retorica, Università degli Studi di Trento, pp.19-44
- Tuzzo S. (2020), “Ancora sui Dialoghi drammatici di Rosvita e Terenzio: il *Calimachus*”, *Euphrosyne*, 48: 339-355.
- Valente L. (2023), in collaborazione con Lenzi M., *Filosofie nel Medioevo. Essere, felicità, linguaggio*, Le Monnier, Milano.
- Van Riel G. (2001), “Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?”, *Rivue des sciences philosophiques et théologiques*, 85:417-432.
- Vasile M. (2022), *Essere-significato ed essere un significato. Severino e la grammatica del significare*, in Pastorino N., Pulli G. e Vasile M., a cura di, *Le parole, le cose, l'infinito*, Padova University Press, Padova, pp. 121-135.
- Vasoli C. (1961), *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milano.
- Vegetti M. (1986), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- Vignaux P. (1938), *La pensée au Moyen Âge*, Armand Colin, 1948 (2^a ed.), Paris; tr. it. di M. Garin, *La filosofia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

- Vitiello V. (1992), *Topologia del moderno*, Marietti, Genova.
- Vygotskij L. S. (1934), *Myslenie i reč'*, Gosudarstvennoe social'no-èkonomičeskoe izdatel'stvo, Moskva-Leningrad; tr. it. di L. Mecacci, *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Wendland, P. (1962), *Philonis Alexandrini Opera quae Supersunt*, (edd.), 6 voll. (1896-1915), De Gruyter, Berlin.
- Wienand J. (2024), *Gorgia's Funeral Oration*, in Pritchard D.M., ed., *The Athenian Funeral Oration. After Nicole Loraux*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 181-197.
- Zambrano M., (1939), *Filosofia y poesia*, Publicaciones de la Universidad Michoacana, Morelia (Mexico); ed. it. a cura di P. De Luca (tr. di L. Sessa), *Filosofia e poesia*, Pedrragon, Bologna 1998.
- Zarader M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Lib. philosophique J. Vrin, Paris; tr. it. di S. Delfino, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.
- Zarader M. (1990), *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. di M. Marassi, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

«Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ», recita un celebre frammento di Eraclito: «La natura ama nascondersi», nella sua traduzione più semplice. Ma se qualcosa ama nascondersi, l'atto del sottrarla o del suo stesso sottrarsi al suo nascondiglio, l'atto del disvelarla o del suo stesso disvelarsi non può essere la verità. Ciò che ama nascondersi, una volta deprivato di ciò che ama - appunto il restare nascosto -, non può più essere ciò che era quando era nascosto. Fuoriuscendo dal proprio nascondiglio, la natura che ama nascondersi si snatura: qualcosa di prezioso si perde nel momento stesso in cui viene trovato. Vi si deve allora rinunciare o c'è una possibilità di accedervi in qualche modo? E, più in generale, ciò che si nasconde è tale perché comporta un eccesso di dolore o una gioia anch'essa incontenibile? Si nasconde per un'assenza o per un eccesso di luce, anch'esso accecante come il buio? Infine, cosa deve essere disvelato e cosa deve restare nascosta, dato che c'è qualcosa che ama nascondersi? Se c'è un nascosto che deve restare tale, o non può fare altrimenti, qual è il miglior modo di rapportarsi a esso?

Queste e analoghe domande costituiscono l'orizzonte all'interno del quale - a distanze diverse dal centro di irradiazione del tema - si dispongono gli scritti di questo libro, ciascuno in un proprio, specifico modo: ciascuno suggerendo una peculiare chiave di lettura.

Michele Abbate insegna Storia della filosofia antica presso l'Università di Genova. Tra i suoi lavori si segnalano le traduzioni commentate - accompagnate da ampie introduzioni - di alcune opere di Proclo e la monografia *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno* (Edizioni dell'Orso 2010).

Gian Paolo Cammarota insegna Storia della filosofia contemporanea e Storia e critica del pensiero filosofico contemporaneo presso l'Università di Salerno. Studioso di Hermann Cohen e del pensiero ermeneutico, ha pubblicato *Esperienza morale e conoscenza. Per una critica dell'esperienza* (Rubbettino 2018).

Claudia Lo Casto insegna Storia della filosofia antica presso l'Università di Salerno. Ha pubblicato i volumi: *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino* (Plus 2017), *L'essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele* (ETS 2019), *Platone e il passato* (Georg Olms Verlag Hildesheim 2024).

Gabriele Pulli insegna Psicologia Filosofica presso l'Università di Salerno. Fra i suoi scritti, si segnalano: *Freud e Severino* (Moretti&Vitali 2009), *Il desiderio possibile* (Alpes 2013), *Inconscio del pensiero, inconscio del linguaggio* (Mimesis 2022), *La fantasia d'amore* (Liguori 2025).