

Materiali
Universitari
Lettere 67

Carlo Sini

METODO E FILOSOFIA



Edizioni
UNICOPLI
Milano

Carlo Sini

METODO E FILOSOFIA

 Edizioni
UNICOPLI
Milano

INDICE

INTRODUZIONE	Pag.	7
CAPITOLO I		
L'uomo che sa	"	23
CAPITOLO II		
La via come metodo	"	35
CAPITOLO III		
I segni dell'essere come "crisi" del pensiero	"	47
CAPITOLO IV		
La sapienza dionisiaca	"	57
CAPITOLO V		
La sapienza apollinea	"	73
CAPITOLO VI		
La sapienza eleusina	"	87
CAPITOLO VII		
La sapienza orfica	"	101
CAPITOLO VIII		
L'unità e la scissione della sapienza arcaica	"	127
CAPITOLO IX		
La visione onto-logica	"	143
CAPITOLO X		
Il "Cratilo" e la verità della parola. Conclusioni	"	157

ISBN 88-7061-306-2

© Edizioni UNICOPLI Milano	Via Verona, 9 20135 Milano Tel. 02-5459721	1ª Edizione novembre 1986
---	--	---------------------------------

INTRODUZIONE

Il problema del metodo in filosofia: così potrebbe essere tentato qualcuno di intendere il senso del nostro argomento, che invece suona "metodo e filosofia". La cosa è assai diversa. Non è che qui noi avvieremo un'esposizione di come Descartes, oppure Husserl o altri ancora hanno affrontato il problema del metodo. Ciò che vogliamo fare è invece un tentativo di pensiero intorno alle due parole che compongono il titolo di queste lezioni: il metodo e la filosofia. Tentativo che si propone un taglio teoretico e che in molti casi lascia nello sfondo, o dà per acquisite, le più generali nozioni storiche e storiografiche. Metodo e filosofia: in questione sono queste due parole, cioè il loro concetto, prese naturalmente nella loro relazione, che è per noi, a tutta prima, assolutamente problematica.

Perché problematica? Per condurre gradatamente al senso del problema (che in una ricerca teoretica è la prima cosa che bisogna fare) assumiamo allora il nostro argomento come se esso effettivamente volesse intendere ciò che invece abbiamo già dichiarato che non vuole intendere. Cominciamo a lavorare insieme come se il titolo volesse dire "il problema del metodo in filosofia". Che cos'è dunque il problema del metodo in filosofia? Invece di rispondere direttamente (il che comporterebbe, così all'inizio, difficoltà insormontabili) svolgiamo al riguardo una prima osservazione: il problema del metodo è una costante della storia della filosofia. Che cosa ciò significhi non può esserci chiaro, ma è un fatto che dove c'è filosofia c'è problema del metodo. In altri termini: non c'è epoca della storia della filosofia che non si sia travagliata sul problema del metodo e non c'è grande filosofo che non ne abbia posto, in un modo o in un altro, la questione.

Questa prima osservazione ne tira dietro una seconda, che è anche un approfondimento della precedente: non solo dove c'è filosofia c'è problema del metodo, ma, per di più, tutti i mutamenti nella storia della filosofia sono accompagnati da un mutamento del metodo, e anche viceversa. Nella sua essenza, infatti, la storia della filosofia non è scandita da epoche cronologiche diverse, ma da differenti epoche

metodologiche, da un differente atteggiarsi nei confronti del problema del metodo. La storia della filosofia cambia, non perché semplicemente e meccanicamente scorrono gli anni, ma perché cambia l'idea di quel sapere (e quindi di quel metodo) che è il sapere filosofico. Possiamo illustrare questa osservazione con semplici e rapidi esempi: che cosa scandisce il passaggio dalla cosiddetta età presocratica all'età sofistica? Il fatto che i presocratici e i sofisti avevano una differente idea del sapere. Il modo in cui i presocratici (presi così genericamente, ma poi con tutte le loro molteplici differenze interne) attingono, esprimono e trasmettono il sapere non è lo stesso modo che accomuna e differenzia tra loro i sofisti. Questa trasformazione dà luogo anche a una scansione cronologica (prima vengono i presocratici e poi, per certe conseguenze che non sono esse stesse meccaniche, vengono i sofisti), ma tale scansione è pur sempre relativa. Pensiamo per un verso a figure come quelle di Empedocle e di Anassagora, e per un altro verso a Protogora e Gorgia. Questi pensatori vivono in epoche non lontane, anzi contigue e per qualche tratto contemporanee: il mero criterio cronologico non basterebbe a distinguerle così come di fatto sono distinte quanto all'esercizio di sapere che esse incarnano. Se poi vi aggiungiamo Socrate che, sebbene più giovane, visse in anni in parte comuni o molto prossimi, allora possiamo vedere come in un'epoca cronologica complessiva, in un giro di qualche decennio, coesistano epoche di pensiero profondamente diverse. Con Socrate l'idea del sapere, il metodo della filosofia, cambia di nuovo e radicalmente, sicché in una quasi contemporaneità cronologica coabitano la "sapienza" presocratica, l'"eristica" dei retori e dei sofisti e il "dialogo" socratico "ironico" e "maieutico". Ci sono anni in cui queste forme di sapere vivono e agiscono insieme sotto il cielo della Grecia. Lo stesso si potrebbe dire a proposito di Campanella, Gassendi, Hobbes e Descartes, e così via.

Per estensione da questo primo esempio ne possiamo fare un altro. Capita sovente di parlare di "platonismo", intendendo un fenomeno culturale che va molto al di là della vita di Platone e della sua scuola. Come è stato detto da vari studiosi, c'è nella filosofia occidentale un platonismo costante o perenne. Lo storico considera sovente con sospetto tali enunciati: ogni autore, egli dice, va visto e collocato nel suo tempo, e così pure ogni dottrina. C'è naturalmente molto di vero e di sensato in questa osservazione, ma non è tutto. Se è vero infatti che la parola "platonismo" allude a un modo di pensare, a un "metodo", e se è vero che questo metodo viene continuamente reinterpretato e riproposto nel corso della tradizione filosofica, allora è anche legittimo dire

che l'epoca del platonismo non si è affatto conclusa. Basterebbe per esempio mostrare che la logica, pur con tutte le trasformazioni via via intervenute, è tuttora fondata su alcune decisioni teoriche assunte da Platone nel dialogo Sofista, decisioni che formano la base del metodo del filosofare platonico e che sono ancora valide e indispensabili a ogni pensare "logico". Se questo è vero, il filosofo teoretico è allora giustificato quando afferma che il platonismo è un'epoca metodica che abbraccia duemila e cinquecento anni e che non è ancora finita, poiché non è a sua volta conclusa la filosofia che da essa trae origine. Ciò mostra a sufficienza come cronologia e metodologia non coincidano affatto e come sia assolutamente estrinseco, superficiale ed erroneo credere che la filosofia si muova essenzialmente nel tempo e secondo la legge del tempo, quasi che il tempo fosse un contenitore neutro e oggettivo, evidente nell'esperienza di tutti, dentro il quale stanno i fatti della filosofia. A credere in questa ingenuità ci inducono le schematizzazioni di comodo dei manuali e le stesse storie della filosofia, quando esse non riflettano su un punto essenziale: che la stessa nozione di tempo, di storia e di storia della filosofia sono creazioni concettuali (altamente problematiche) della stessa filosofia. Lungi dall'essere una pregiacente realtà oggettiva, misurabile a piacere, il tempo è uno dei problemi essenziali della filosofia (come mostrammo nel corso dell'anno passato); ed è proprio per un mutamento del metodo del sapere che la filosofia costruisce e letteralmente inventa la nozione di storia della filosofia. Tale nozione è del tutto impensabile e inesistente per Parmenide o per Eraclito, ma essa comincia a emergere nella riflessione di Platone e viene compiutamente edificata dal suo discepolo Aristotele. Come il ciclo delle lezioni tenute l'anno scorso dalla dott.ssa Cazzullo ha mostrato, è solo a partire da Aristotele che si può parlare, di fatto e di diritto, di "storia della filosofia". Questo nuovo oggetto del sapere deriva da una più ampia trasformazione operata sul metodo del sapere dallo Stagirita medesimo. Sicché, non soltanto non vi è congruenza tra filosofia e cronologia degli eventi cosiddetti storici, ma addirittura tale cronologia è un evento interno del metodo della filosofia. E' solo perché Aristotele instaura un certo modo di pensare e un certo modo del sapere che è allora possibile mettere le filosofie in fila, secondo il prima e il poi. Prima di Aristotele tale ordine metodico non è pensabile e forse dopo Aristotele non lo è di nuovo più; ma questo "dopo Aristotele" è ancora futuro, poiché noi siamo ancora interni al pensiero di Aristotele per molto di ciò che concerne la nostra attuale nozione di storia della filosofia, così come la nostra logica

ha ancora tratti di continuità con la dialettica del Sofista di Platone. In questo senso, dunque, Platone e Aristotele sono nostri contemporanei, al di là di ogni apparenza meramente cronologica. E in altri sensi, ovviamente, non lo sono affatto.

Questi esempi e queste considerazioni ci costringono allora a modificare ciò che si era detto all'inizio. Affermare infatti, come si era fatto, che il problema del metodo è una costante della storia della filosofia significa limitarsi a una constatazione molto superficiale; ora dobbiamo dire piuttosto che il problema del metodo e la filosofia sono coessenziali: essi si coappartengono. Non c'è infatti un sapere filosofico che non sia coessenzialmente, e forse addirittura in primo luogo, problema del metodo. Potremmo quindi sintetizzare queste considerazioni di partenza con una frase più incisiva che suoni per esempio così: la filosofia è un sapere che perviene a se stesso solo in quanto si propone come un metodo o come un modo peculiare di acquisto del sapere. Che perviene a se stesso a sua volta significa: che si rende autocomprendibile, autoconsapevole, autoevidente. Non ogni modo di sapere le cose, o di sapere quel che si sa, può infatti definirsi filosofico - va da sé; filosofico è invece quel modo che si rende autoevidente e autoconsapevole mediante una riflessione sul metodo.

Ma ora domandiamoci: abbiamo detto bene, esprimendoci in questo modo? Sarebbero d'accordo con noi tutti i filosofi, quanto meno quelli che vivono nella nostra contemporaneità e dei quali condividiamo le idee metodiche cosiddette "moderne" e "contemporanee"? Se per esempio noi consideriamo i più grandi filosofi che hanno aperto l'età contemporanea, sarebbero essi d'accordo con quanto siamo andati dicendo? No, almeno una parte di loro non sarebbe affatto d'accordo: bisogna riconoscerlo francamente. Ci sono due grandi obiezioni (per non dire di altre) che sicuramente ci verrebbero opposte. La prima dice così: se si considera la filosofia come un sapere metodico, e cioè come un metodo per arrivare al sapere, è allora subito evidente che il metodo è qualcosa che, per definizione, sta fuori del sapere. Ma se il metodo sta fuori del sapere, che cosa lo garantisce? Come possiamo sapere che esso è idoneo a pervenire là dove vorrebbe pervenire, e cioè al sapere medesimo? Esso dovrebbe stare già dentro il sapere per poter essere un metodo verace. Ma se così fosse, esso non avrebbe alcuna utilità, sarebbe superfluo, poiché noi nel sapere ci troveremmo di già. E se non sta preventivamente nella verità del sapere, come potrò mai esser certo che un qualsiasi metodo mi porterà appunto alla verità del sapere e non, per opposto, all'errore? Un metodo fuori del sapere è

per definizione un metodo non verace, sicché una filosofia che ponga il suo problema in questo modo è una filosofia cattiva e superficiale: ogni metodo e metodologismo, ogni discorso sul metodo, è la negazione stessa della filosofia. Che cosa garantisce infatti quel "discorso"? O esso è già filosofia (= sapere), oppure è una vana chiacchiera infondata che non porta in nessun luogo. Già molti di voi avranno intuito, dietro queste semplici parole, il complesso profilo del volto di Hegel.

Vediamo ora la seconda obiezione. Se il sapere si costituisce in base a un metodo, a una modalità definita di approccio alle cose o alla verità, allora bisogna anche ammettere che il metodo rappresenta un punto di vista definito e particolare. Metodo non è qualsiasi cosa (se tutto va bene, come dice oggi un noto epistemologo; allora non c'è più metodo: e Feyerabend giunge infatti coerentemente a questa conclusione); il metodo è una via a differenza di altre. Questo significa che il metodo non è mai qualcosa di neutrale, un puro strumento o mezzo. Ogni metodo incarna un punto di vista, un'opzione definita. Quindi ogni metodo, che lo sappia o no, contiene già un'opzione di sapere. Se voglio andare in piazza del Duomo e decido di girare a destra piuttosto che a sinistra, in questa scelta si manifesta la mia convinzione che la piazza cercata stia a destra piuttosto che a sinistra. Nel metodo, cioè, io anticipo quel sapere che dovrei raggiungere; ovvero, detto in altro modo, c'è in ogni metodo un presupposto, che resta indagato, che è assunto come un'ovvietà e che è perciò un pregiudizio. Per questo il metodo non è mai neutrale o "puro": esso è già compromesso con un sapere che prefigura e predetermina. Ogni metodo è pertanto un circolo vizioso: deve già saper qualcosa per raggiungere il sapere che cerca, ma questo "saper qualcosa" che è posto a base dell'indagine, e senza il quale l'indagine non potrebbe neppure avviarsi, è un sapere del tutto immotivato e infondato; e per di più infondabile poiché ogni ulteriore metodo fondativo ricadrebbe nel circolo vizioso sopra richiamato: dovrebbe comunque "decidersi" per questa o per quella via, manifestando così di incarnare un sapere magari oscuro e inavvertito, ma in ogni caso già "deciso". E anche se noi dicessimo: voglio assumere una posizione di assoluta epoché (sospensione del giudizio), voglio dispormi in un atteggiamento di puro stare a vedere, rifiutando ogni giudizio o pre-giudizio, anche questa pretesa metodica, che cerca di assicurarsi una radicalità senza compromessi, rivela di non essere in realtà priva di presupposizioni e di pregiudizi, e cioè mostra di avvalersi, secondo una circolarità viziosa, di un sapere nascosto e infondato; per esempio il giudizio che si possa sapere qualcosa

senza pregiudizi, che è già un pregiudizio esso stesso. Chi dice che il sapere non sia esso stesso un pregiudizio? Dove sta scritto che il sapere non sia, per essenza e costituzione propria, un circolo vizioso? La pretesa di eliminare ogni presupposto si rivela così doppiamente illusoria: da un lato è una pretesa impossibile (come se noi volessimo guardare qualcosa senza assumere un punto di vista definito, che è condizione imprescindibile del guardare medesimo e di ogni guardare); da un altro lato è una pretesa che manifesta un sapere infondato e immotivato (che ha già deciso, non si sa in base a che, che i presupposti nuocciono al sapere). In conclusione: pensare che la filosofia sia un sapere metodico nega la verità filosofica stessa, in quanto questa non può fondarsi su decisioni immotivate o inavvertite. Ed è qui palese l'eco della parola di Heidegger.

Se stiamo dunque a Hegel e a Heidegger, e cioè, senza alcun dubbio, a due dei più grandi pensatori, se non in assoluto i due più grandi o comunque più "decisivi", che hanno aperto l'età contemporanea, metodo e filosofia non si coappartengono, ma anzi si respingono: la ragione metodica, la ragione strumentale, non è ragione filosofica. Il sapere metodologico sta bene ed è a casa sua presso le scienze, ma non è di casa nella filosofia. Perché presso le scienze? Perché le scienze, come si sa, hanno oggetti di sapere definiti, sicché la definitezza dell'oggetto fa tutt'uno con la peculiarità del metodo di approccio. Se vogliamo studiare i corpi naturali in quanto si muovono, non ci interessa il movimento delle idee (che non sono corpi naturali), né ci interessa se quei corpi siano bianchi oppure neri, buoni oppure cattivi, antichi oppure recenti. Da tutte queste ulteriori caratteristiche degli enti noi "decidiamo" (metodicamente) di fare astrazione, per concentrarci solo sul loro movimento (che è un'altra astrazione e decisione metodica, nata per esempio con Galileo, ma ancora lontana dalle intenzioni di Aristotele, che peraltro ne anticipava forse qualcosa, o forse no: si veda in proposito il seminario di quest'anno della dott.ssa Cazzullo). Le scienze dunque, non la filosofia, hanno a che fare col metodo: ecco ciò che da ogni parte ci viene detto.

Noi accogliamo queste obiezioni con tutta l'attenzione che esse meritano; e tuttavia una domanda la dobbiamo pur sollevare: se la filosofia non è un sapere metodico, se alla filosofia non pertiene un metodo, come facciamo a dire che la filosofia è un sapere? Abbiamo osservato prima (e sembrava un'osservazione lapalissiana: il che in filosofia genera sempre più fastidi e più problemi che non vantaggi, essendo la filosofia da sempre nemica di ogni ovvietà) che non ogni sapere o parlare è filosofico; ma se al dire filosofico ripugna

un metodo, così come ripugna un oggetto definito, allora quali sono il luogo, l'identità, la proprietà del discorso filosofico? Se consideriamo alla luce di questa domanda i due sommi pensatori che abbiamo in precedenza citato, ci accorgiamo che le loro posizioni complessive divengono assai significative ed emblematiche. Prendiamo per esempio Hegel: non è forse molto indicativa la conclusione cui egli perviene secondo la quale tra sapere (sapere "assoluto", com'egli dice) e realtà non può più porsi differenza alcuna? La filosofia in Hegel non è un sapere (dovrebbe allora esibire il suo metodo), ma è il sapere. Entro questo sapere ogni realtà viene "dedotta" e "mediata", a cominciare dal sapere particolare delle scienze. A lungo si è creduto di potersi fare beffe (e lo si crede tuttora) di questa mania hegeliana di dedurre tutte le scienze nella filosofia, per non parlare delle parti del mondo, che di necessità devono essere tre, poiché in tre momenti, inflessibilmente, si specifica, come si sa, la deduzione hegeliana (tesi, antitesi, sintesi). Questo mettere la storia e l'intero universo in tripplette ha suscitato in ogni tempo facile riso; ma il riso, come insegna un antico proverbio, abbonda appunto sulla bocca degli sciocchi; in questo caso dei non filosofi, cioè di quanti non hanno e non avranno mai la benché minima idea di che cosa sia un problema filosofico e di che cosa significhi propriamente pensare in modo filosofico (che poi molti di costoro si credano filosofi e opinino di fare filosofia è un'altra faccenda che, alla fin fine, riguarda solo loro). Il fatto è che non si avverte sia la coerenza sia la drammaticità, sulla quale non c'è proprio e purtroppo niente da ridere, della posizione hegeliana, entro la quale noi tutti, la nostra storia, la nostra civiltà, stanno completamente affondate sino ai capelli, e tanto più ci stanno quanto meno se ne rendono conto. Tale posizione non è una mania privata e psicologica dell'uomo Hegel, ma è la inevitabile conclusione di tutto il cammino compiuto dal sapere occidentale. Rimanere al di qua di tale conclusione, perché non ci fa comodo vederla, o più semplicemente perché non si riesce ancora a comprenderla, non modifica i termini del problema, anzi li ribadisce e li prolunga. E il problema sta così: che se il sapere è un metodo, allora non è sapere verace, ma è qualcosa di infondato e di accidentale: tutta la prosopopea scientifica della cosiddetta razionalità occidentale è una favola o, al limite, una prepotenza. La pretesa "tolleranza" e "liberalità" del metodo scientifico, il suo virtuoso attenersi all'esperienza senza far conto di pregiudizi, queste sì sono cose da ridere. Se però il sapere non è un metodo, e tuttavia è sapere, allora esso deve per forza configurarsi come sapere assoluto: non c'è cosa o evento che

possa sfuggirgli e quindi star fuori della filosofia, siano essi i continenti o le dichiarazioni di guerra di Napoleone. Solo se il movimento del sapere coincide col movimento della realtà, solo se la realtà è lo stesso divenire del concetto, sicché tutto ciò che si dice e si può dire (così come tutto ciò che accade e può accadere) è già in partenza "compreso" nella verità del sapere, e cioè nella realtà assoluta, e ciò che a noi compete come filosofi, o più in generale come uomini è il sollevarci alla consapevolezza di questa verità, e cioè alla consapevolezza del sapere che era già implicitamente contenuto in ciò che dicevamo senza sapere di saperlo (senza vederne la necessaria connessione col sapere assoluto), solo a queste condizioni, dunque, parlare di "sapere" è qualcosa di sensato, di serio e di responsabile.

Ma a questa posizione hegeliana (tutto il sapere è realtà, tutta la realtà è sapere, cioè movimento del concetto) Heidegger si affianca a sua volta in posizione speculare e antipodale insieme (sicché Hegel e Heidegger insieme concludono il pensare metafisico, da Parmenide all'età della scienza e della tecnica: cfr. Sini, Immagini di verità, Milano, Spirali, 1985). Se ogni metodo è un pregiudizio e la filosofia non può mai giungere a un chiarimento del suo stesso stile e modo di sapere, se cioè il fondamento della filosofia è un non-fondamento e un circolo, allora il sapere filosofico (e quindi ogni sapere coerentemente pensato) è impossibile. Sicché, di fronte a Hegel che è costretto a nominare ogni evento, a dare il concetto di ogni fatto o cosa, a pronunciare tutte le parole della realtà o tutta la realtà in parole (poiché niente meno di questo può essere il "sapere"), si staglia il silenzio di Heidegger che di parole non può più pronunciarne nessuna; e se una la pronuncia e la scrive, poiché è la parola stessa della nostra sapienza, quella che tutte le altre parole e sapienze contiene, cioè l'antica e, per la filosofia, "sacra" parola "essere", ecco che subito deve cancellarla e barrarla con una croce: perché l'essere è l'oggetto stesso del sapere, ma questo oggetto è di fatto inattingibile e il segno e la parola possono solo alludervi, negandosi subito dopo come segno e allusione definiti. Non c'è via che conduca all'essere, perché ogni via è già altro dall'essere, è da lui distolta e interrotta; e ciò che intende ogni cammino verso la verità è appunto questo: l'essere una mera intenzione allusiva e il muovere dalla e nella lontananza.

Queste considerazioni molto rapide che abbiamo dedicato a Hegel e a Heidegger e al loro noto ripudio di ogni pensare metodologico e strumentale non confermano però, se si vuole per paradosso, ciò che noi prima affermavamo? Cioè che la fi-

losofia è, deve essere, è sempre stata metodo; tanto è vero che essa, dove non lo sia, o non lo sia più, o si confonde con la realtà stessa, e con l'effettualità di tutti i saperi, con la pretesa di assimilarli o di assimilarvisi, e quindi perde ogni qualificazione propria (fine della filosofia per eccesso, si potrebbe dire: il sapere è la stessa realtà effettuale del mondo, sicché la somma razionalità fa tutt'uno con la somma accidentalità repulsiva al sapere); oppure la filosofia aderisce in toto al silenzio di una domanda muta, essa stessa persino informulabile in termini sensati, presso la quale si può solo sostare con animo pietoso, secondo forme di saggezza dichiaratamente non-razionali e impensabili, forse poetiche, forse religiose, in ogni caso "misteriose" (fine della filosofia per difetto). Sicché di fronte a queste due conclusioni (né altre se ne vedono, di paragonabile portata), sia pure e certamente in un modo che è per ora non più che banale, possiamo dire che avevamo ragione noi, quando dicevamo che filosofia e problema del metodo stan saldi insieme: dove c'è l'una c'è l'altro, e viceversa; oppure scompaiono entrambi. Questa filosofia del metodo non sarà e non sarà stata buona filosofia, d'accordo; ci sarà più di un motivo per lasciarla al suo destino. Resta però il fatto che là dove la filosofia è comparsa, essa ha di necessità nutrito la convinzione di poter fondare un sapere metodicamente agguerrito, che fosse appunto "filosofico", non scientifico, non religioso, non poetico o altro ancora. Nel momento in cui invece la filosofia dichiara irresolubile il problema del metodo, e magari lo demanda alle scienze, oppure non lo manda da nessuna parte e ne custodisce in silenzio l'impossibilità, allora la filosofia finisce: non c'è più una specificità del sapere filosofico, come bene o male ce l'hanno altri saperi quali la fisica, la geometria o la storia. Questa è appunto la nostra situazione: il sapere filosofico non è determinabile metodologicamente; ma, si badi, se non è determinabile metodologicamente, non è determinabile in nessun altro modo, cioè non è determinabile affatto. Parlare, come qualcuno fa credendosi molto furbo, di "mestiere", "competenze locali", "strategie pubbliche" e altre sciocchezze del genere, è solo fumo negli occhi.

A questo punto si sarà se non altro compreso perché un titolo o un tema del tipo "il problema del metodo in filosofia" non poteva andar bene per i nostri scopi, che si proponevano un'esperienza di pensiero e non una mera rassegna storica. Un tale titolo presenta le cose in modo troppo banale e superficiale, senza nulla aver pensato in proposito; è come se dicesse: ci sono tanti e tanti problemi in filosofia; uno di questi è il metodo: vediamo un po' che cosa se ne dice, a

differenza del problema di Dio, del bello, del bene, della storia e di quanti altri i cervelli dei filosofi abbiano mai deciso di indagare. "Metodo e filosofia" dice invece tutt'altro: indica un et et (se c'è metodo c'è anche filosofia e viceversa) e insieme un aut aut (o vi acconciate al metodo, e allora avrete anche la filosofia, oppure non avrete né l'uno né l'altra). La questione, come è evidente, ci tocca molto da vicino. Non abbiamo chiaro infatti che ci stiamo a fare in quest'aula, se voi avete la pretesa di ricevere da me un sapere, ma io non so assolutamente di che sapere si tratti e neppure se e come esista: non si vede in che cosa mai io sia, come si dice oggi, "competente", né quale mai perversa e futile intenzione, utile a che, a chi o per che cosa, vi spinga a volervi impadronire, ascoltandomi e dandomi retta; di quella supposta competenza che io dovrei avere, se non altro per essere legittimato a star qui a parlarvi e ad esortarvi a diventare non si sa bene che cosa e a quale scopo.

Se è ben giusto che noi ci rivolgiamo queste domande, senza nascondercele e tacerle magari per buona educazione o perché ci piace illuderci, è tuttavia inevitabile che anche un'altra domanda emerga, la cui portata è certo assai più ampia e supera di molto i nostri privati destini. A questo punto, che dobbiamo pensare allora di duemila e cinquecento anni di sapere che si è definito "filosofico"? Si è trattato di un vero sapere? e di che tipo? Oppure si è trattato di due millenni e mezzo di chiacchiere prive di fondamento e di valore? A seconda di come risponderemo a queste domande anche la nostra situazione in questa stanza muta di molto: se la storia della filosofia ha un senso e un valore in qualche modo "sapienziali", allora anche il semplice e diligente trasmettere questa tradizione acquista per voi e per me un rilievo tutto particolare. E' poi molto significativo, se solo ci riflettiamo, che proprio Hegel e Heidegger, prima ricordati, si siano a loro volta chiesti che cosa dovevano pensare della storia della filosofia, cioè dell'intera tradizione del sapere occidentale. Data la posizione che l'uno e l'altro assunsero nei confronti del sapere (posizione che abbiamo sinteticamente richiamato), essi non potevano di fatto evitare di porsi questa domanda, cioè non potevano evitare di inglobare l'intera storia della filosofia entro la loro prospettiva di pensiero, ponendola o come cammino di rivelazione progressiva dell'assoluto e del vero, o come donazione e insieme nascondimento e mistero dell'essere che si cela nelle sue stesse "epoche storiche". Noi però non siamo, all'inizio del nostro cammino, né hegeliani né heideggeriani, né altro ancora: siamo solo poveri diavoli in cerca della risposta; che diremo dunque noi della storia della filosofia? soltanto un finto

sapere? o una mera illusione di sapere?

Questo in verità è quanto oggi pensano alcuni. Il celebre Piaget (che peraltro non era un filosofo e, a dire il vero, di filosofia capiva pochino) sosteneva ad esempio che la filosofia è stata una forma di "saggezza" e non un sapere; è solo per l'inerzia delle istituzioni che ancora la comprendiamo nell'accademia delle scienze, cioè nell'università, accanto alle scienze vere e ai veri saperi delle medesime. Ma c'è anche una seconda tesi, che da più di un secolo va per la maggiore ed è tuttora condivisa da molti. Essa dice così: la filosofia non è un sapere, e tuttavia essa ha preparato l'avvento del sapere; a suo modo (cioè con metodi e argomentazioni metafisiche, dogmatiche, stravaganti, con discorsi fumosi, astratti e in nessun modo verificati o verificabili) la filosofia ha determinato, bene o male, l'avvento di una mentalità "razionale" e così ha preparato la nascita della scienza moderna, cioè dell'unico vero sapere che l'uomo conosca. Era questa la grande tesi di Comte, il padre del positivismo, ed egli del tutto coerentemente aggiungeva che le scienze sono un vero sapere appunto perché sono rigorosamente "metodiche", sicché la loro stessa natura e successione ("classificazione") viene appunto scandita dal metodo. Così pensava Comte, così pensano ancora oggi in molti: è ora di farla finita con la filosofia, con le sue chiacchiere, sofismi e millenarie inconcludenze; questo non significa che la filosofia non abbia avuto un suo preciso merito storico, che è stato quello di preparare l'avvento di quel sapere scientifico che essa stessa non è mai stata in grado di istituire: da questo punto di vista studiare la storia della filosofia non è né inutile né insensato. E' una questione di cultura e di consapevolezza storica. Ma quanto al metodo, alla larga: già Bacone si era reso conto che bisognava istituire uno nuovo, basato sulla ricerca scientifica, e questa idea si trasmise all'Illuminismo; da questa al positivismo, per giungere infine ai nostri giorni. Che abbiamo noi da dire in proposito?

Semplicemente questo: che le due tesi or ora richiamate, se solo le si osserva da vicino senza farci impressionare dalle autorità del passato e del presente che le hanno enunciate, sono assolutamente insostenibili. Prendiamo la prima. Essa in sostanza dice: la filosofia non è un sapere. Allora noi chiediamo: qual è il sapere che decide che la filosofia non è un sapere? quale sapere può dire che la filosofia è uno pseudo-sapere? bisognerà pure che ce lo dicano. In altri termini, se è vero che la filosofia è un discorso improduttivo, infondato, astratto, in base a quali ragioni, in base a quale metodo del ben ragionare tale giudizio viene enunciato? E' evidente che non può trattarsi di un giudizio filosofico: re-

spingere l'intera tradizione filosofica, proprio in quanto "filosofica", in base a un'altra filosofia sarebbe un'inconsequenza ridicola. Si tratterà allora, per ipotesi, di un giudizio scientifico? Ma quando mai la scienza esprime giudizi di valore, per di più su una tradizione di due millenni e mezzo? La scienza è solitamente assai più modesta, concreta e circostanziata; e poi (così almeno si dice) non esprime valutazioni, ma giudizi di fatto che, prima o poi, devono mostrare di essere verificabili. E' in questa trappola che è caduto il neopositivismo del nostro secolo: esso credeva di poter respingere l'intera tradizione filosofica, come illusione mentale o malattia del linguaggio, opponendole le proposizioni verificabili delle scienze. Senonché questo giudizio sbrigativamente liquidatorio era tutto fuorché una proposizione verificabile (sicché contravveniva al suo stesso principio metodico); nella migliore delle ipotesi un siffatto giudizio poteva solo contenere una filosofia, naturalmente molto cattiva e incredibilmente ingenua, come oggi si è finito per riconoscere. In realtà nessuno dei neopositivisti era propriamente un filosofo; essi venivano in prevalenza da studi scientifici ed epistemologici, e questo spiega molte cose.

Ma veniamo ora alla seconda proposizione che dice: l'importanza storica della filosofia consiste nel fatto che essa ha preparato l'avvento della scienza; per se stessa la filosofia non è ancora scienza e perciò non è un sapere nel senso rigoroso del termine, e tuttavia c'è nella filosofia qualcosa che senza essere un sapere, è però una preparazione al sapere. E' evidente che questa proposizione trova la sua possibilità e la sua ragion d'essere solo a partire dal sapere metodologico delle scienze: è tale sapere che viene assunto come unità di misura per poter valutare sia che la filosofia non è ancora un sapere, sia che essa ne prepara nondimeno l'avvento e magari lo anticipa per qualche tratto o in qualche caso; vedi ad esempio la logica di Aristotele che è certo da considerare con rispetto. Tra parentesi bisogna aggiungere che è ancora alla luce del sapere delle scienze che la precedente proposizione (certo in maniera non scientifica) si riteneva in diritto di valutare tutti i discorsi della filosofia, l'intera tradizione filosofica, come mera chiacchiera metafisica ed errore di linguaggio. A questo punto, però, noi di nuovo domandiamo: come le scienze sono abilitate a presentarsi come l'autentica riflessione metodologica in base alla quale, nel mentre espellono la filosofia dall'ambito del sapere rigoroso, nel contempo se la assegnano come propria preparazione e precorrimiento? Che cosa le abilita ad autodefinirsi come il sapere e quindi come il sapere metodico per eccellenza? A questa domanda non è possibile rispondere: la scienza stes-

sa, questo è il punto. E ciò perché la scienza non esiste. Esistono le scienze e ognuna si abilita metodologicamente per se stessa. Lo scienziato tiene molto a questa autonomia e specificità dei metodi, in quanto essi non sono generici, ma ricalcano la specificità delle ricerche nelle quali sono impiegati e degli oggetti ai quali sono riferiti. Proprio così questi metodi sono scientifici. Ma ognuno per sé non sa nulla di precorrimienti filosofici, di meriti storici o di idee generali del sapere. Il chimico sa la chimica, e di ciò ha sicura consapevolezza, ma non potrebbe usare i suoi alambicchi per stabilire quanto c'è di scientifico e di pre-scientifico in Fichte o in Spinoza; il matematico non potrebbe dedurlo alla lavagna con i suoi calcoli e il fisico non potrebbe inserirlo come quesito nel programma del suo acceleratore di particelle. E così via. E' indubbio, e lo si dice spesso, che tutti i metodi scientifici, tutte le scienze, presentano un' "aria di famiglia"; ma quando si cerca di tradurre questa generica espressione in qualcosa di più preciso e definito, le difficoltà divengono insormontabili. E' ragionevole pensare che le scienze siano tali in virtù di una loro qualche "scientificità comune", e tuttavia proprio questa scientificità comune non può essere qui invocata a sostegno della tesi che assegna il sapere alle scienze. Non può esserlo perché l'idea di scientificità comune non è affatto un'idea scientifica. Se c'è anzi una cosa della quale per duemila e cinquecento anni la filosofia si è in prevalenza occupata, questa è proprio l'idea di scienza, la quale è pertanto un'idea filosofica e per niente scientifica: un'idea che ha travagliato, sia pure in differenti forme e contesti storici, Aristotele non meno di Tommaso, Descartes non meno di Kant e di Hegel. L'idea di scienza è un tipico e costante problema filosofico, sul quale i filosofi hanno per secoli e secoli costruito quei loro discorsi che oggi ripudiamo come non rigorosi, non fondati e insomma non scientifici e indegni della parola "sapere". Quindi la questione del sapere, del "vero" sapere, non è di competenza di alcuno scienziato né di alcuna scienza. E' vero che in certi periodi una scienza ha tentato di imporsi come modello scientifico in senso stretto; è per esempio il caso ben noto del fisicalismo. Ma ogni volta questa avventura, dopo aver suscitato notevoli stimoli (e anche notevoli sciocchezze, quale può essere quella, per fare un altro esempio, di ridurre la psicologia a una fisica della mente), si è presto vanificata, dimostrandosi sia un'illusione, sia un mero dogmatismo.

Non a caso il problema di che cosa sia scienza, e che cosa no, angustia il nostro presente. L'epistemologia è da tempo entrata in una fase autocritica assai produttiva per la

quale persino il dogma del "metodo" scientifico è stato radicalmente posto in dubbio; e ogni volta che un epistemologo ha tentato di fornire un criterio rigoroso per distinguere che cosa sarebbe "scientifico" da che cosa non lo sarebbe, le critiche dei suoi colleghi quel criterio lo hanno ben presto vanificato. Ma il punto essenziale poi è che queste discussioni sul metodo sì o no, sulla scienza e sulla non-scienza, non hanno per definizione nulla di scientifico (essendo appunto questo ciò che vorrebbero stabilire), mentre hanno un andamento e un contenuto fatalmente e schiettamente filosofico. Beninteso, nel senso di filosofie spesso modeste, certo assai meno consapevoli e profonde delle grandi filosofie della tradizione, poiché i nostri brillanti epistemologi d'assalto sono buoni conoscitori della storia delle scienze, ma lo sono assai meno della storia della filosofia e, soprattutto, hanno sì idee generali su cui discutere, ma non hanno in generale un'idea di ciò che significhi pensare davvero. Non si può allora che concludere che la pretesa di assumere la scienza come paradigma del sapere in base al quale stabilire 1) che la filosofia non è un sapere; 2) che tutt'al più essa è una prefigurazione e preparazione del vero sapere, è una pretesa illusoria, infondata e inconsistente.

Si verifica così questa curiosa situazione: un tempo il mosaico dei saperi convergeva verso il suo tassello centrale, rappresentato dalla filosofia; nel momento in cui, dando retta alle tesi positivistiche, ci siamo detti: a che serve questo tassello, così trascurabile, insignificante, nebuloso (poiché la filosofia da Socrate in avanti, come si sa, parla di nuvole)? e l'abbiamo buttato dalla finestra, allora, imprevedibilmente, tutto il mosaico si è scompaginato. Espulso quel punto centrale, impalpabile, leggero, indefinibile, che è il sapere filosofico, anche tutti gli altri saperi hanno perso la loro fisionomia definita. Un tempo le scienze ritenevano di sapere in che senso erano scienze, poiché ne demandavano semplicemente la risposta alla filosofia. Negli ultimi due secoli però hanno sempre più trascurato di porsi la domanda e di ascoltare l'eventuale risposta: a che servono mai le chiacchiere della filosofia? andiamo avanti con i nostri laboratori, con le nostre misurazioni e i nostri calcoli, mettiamoci alla lavagna e lasciamo perdere i libri metafisici e i loro inverificabili discorsi. Presa questa strada, gli scienziati hanno potenziato mirabilmente i loro metodi specifici e, corrispondentemente, hanno perso contatto con il metodo; hanno elaborato straordinari saperi particolari, ma hanno perso di vista il sapere. L'epistemologia contemporanea non fa che trarre le debite e coerenti conclusioni: definire il metodo è impossibile (e così delimitare rigorosamente la

scienza dalla non scienza); ogni definizione sarebbe o una grande filosofia metafisica (ma è finito il tempo della metafisica e delle sue razionali certezze), o una piccola filosofia epistemologica (assai più modesta, anche mentalmente, rispetto alle grandi metafisiche della tradizione, e per di più nemmeno essa stabile e convincente). In ogni caso ci troviamo a fare i conti con la filosofia: proprio ciò che non volevamo, per non ricadere in quella illusione di sapere che ha dominato la cultura per oltre due millenni. La piccola filosofia epistemologica dei nostri giorni è come una scialuppa di salvataggio, che, nondimeno, fa acqua da tutte le parti: fornisce una illusione di salvezza per qualche centinaio di metri; poi gli omini che vi si erano rifugiati affondano fatalmente nell'oceano, accanto al grande bastimento della metafisica che già da tempo è stato sommerso dalle acque.

Metodo e filosofia è così il tema delle nostre odierne e maggiori aporie, il punto dolente dei nostri saperi e delle nostre pratiche di discorso, che sono molte, vitali, creative, ma anche confuse, divergenti, infondate. Non sappiamo più quale procedimento possa indirizzarci a un sapere autentico, né quale valore di verità attribuire agli innumerevoli settori della prassi teorica. Metodo e filosofia non è solo un problema della filosofia, poiché esso investe l'intera organizzazione della nostra cultura e delle nostre credenze. Se ormai la filosofia deve tacere, e così pagare il fio delle sue millenarie chiacchiere, lo scienziato però dà l'impressione di parlare troppo, spesso senza accorgersi di ripercorrere, con passo claudicante, gli stessi sentieri della filosofia e della aborrita metafisica. Nessuno ci impedisce di scrivere, sulla riga delle perdite, "la filosofia è finita"; ma saremmo molto ingenui se ritenessimo che una tale constatazione possa essere presa alla buona, come se avessimo scritto che è finito lo zucchero. Ciò che oggi si chiama "crisi della ragione" è più e altro da una etichetta di moda, dietro la quale far passare stravaganze e invenzioni post-moderne, finzioni di pensiero e giochi di parole (in, out; duro, molle; forte, debole, e così via, per lo spasso dei mass-media). Porsi all'altezza del problema che la crisi della ragione e della filosofia classica ci propone esige un lavoro di comprensione e di scavo il cui tratto più inquietante è l'inevitabile disorientamento di partenza: poiché nessuna autorità ci può soccorrere e nessuna preventiva metodologia è garantita. Pensare senza presupposti non basta (ed è esso stesso un'illusione). Pensare i presupposti: ciò può voler dire pensare il problema stesso del metodo nella sua origine.

Capitolo I
L'UOMO CHE SA

Pensare i presupposti del nostro problema comporta una scelta di cammino ben definita, ancorché a prima vista non poco singolare. E' evidente che noi dobbiamo mettere a prova la nostra affermazione secondo la quale la filosofia emerge là dove emerge anche il problema del metodo. E' altrettanto evidente che questa prova non deve essere la più comoda e scontata (come se noi cercassimo conforto presso pensatori come Bacone, Descartes, o Husserl, che sono esempi emblematici di riflessione sul metodo); deve essere invece, per poter valere universalmente, una scelta apparentemente lontana quando non addirittura impervia o improponibile. Essa deve altresì coinvolgere l'intera storia della filosofia, pur riferendosi a un'epoca determinata di tale storia. Se si considera l'insieme delle nostre esigenze, la scelta diviene allora molto obbligata e vincolante, per quanto strana a prima vista essa possa apparire: essa ci conduce inflessibilmente là dove la filosofia di fatto è nata, in base a opzioni e a decisioni che da un lato sono state costantemente riprese e reinterpretate in un decorso plurimillenario, ma che da un altro lato non sono state più esaminate nella genesi stessa del loro evento e del significato veritativo che esse imponevano al discorso filosofico. Noi dunque ci chiederemo se è vero e come è vero che in Parmenide metodo e filosofia si corrispondono ed emergono insieme.

Il problema del metodo in Parmenide? Nessun manuale di storia della filosofia ci conforterebbe a porre una siffatta domanda: il problema del metodo, si sa, è cosa moderna; esso nasce nel '600 dietro la spinta delle scienze allora insorgenti. Se si vuole trovare un antecedente antico, possiamo tutt'al più regredire all'organon aristotelico. Ma Parmenide che c'entra? Come un pensatore arcaico, che si esprime ancora in termini largamente mitici e nella forma del poema in versi, può aver a che fare con questioni metodologiche? Eppure proprio questa è la nostra tesi, storiograficamente paradossale: Parmenide è il primo metodologo della filosofia e più in generale del sapere, poiché con lui emergono, in termini di radicalità originaria assoluta, proprio la filosofia e il

sapere. Ciò che la storiografia esclude (in quanto essa desu-
ne l'idea del metodo dai risultati della storia, cioè sostan-
zialmente dalla mentalità scientifica moderna, senza porre in
questione proprio questo presupposto che rende in generale
possibile una storiografia) la considerazione teoretica inve-
ce lo include, con una necessità che nessuno storiografismo
può pretendere di giudicare. Se la nostra ipotesi teoretica è
fondata, anche la storiografia si trova infatti iscritta e
inserita in quel percorso che ha nella invenzione del sapere
metodico il suo atto di nascita: essa ne è parte e consequen-
za.

Dopo aver autonomamente preso questa decisione teoretica
di risalire a Parmenide per esemplare nel modo più stringente
e decisivo la correlazione indissolubile tra metodo e filo-
sofia, è stato per me di grande conforto e soddisfazione im-
battermi nella frase di un grande filologo che suona letteral-
mente in questo modo: "Il 'metodo' filosofico in Parmenide
rappresenta la base e la sostanza della sua speculazione. La
grande novità consiste forse, soprattutto, in questa compene-
trazione di metodo e di pensiero". Chi parla in questo modo è
Mario Untersteiner. La frase citata costituisce l'esordio del
secondo capitolo della sua Introduzione alla edizione critica
delle testimonianze e frammenti di Parmenide (La Nuova Ita-
lia, Firenze 1979), introduzione che consta di 210 pagine e
costituisce in realtà una delle opere più profonde ed esau-
rienti sul nostro autore. Per anni Untersteiner, scomparso da
poco, ha diffuso, dalla sua cattedra in questa università, i
doni della sua grande erudizione, del suo acume e del suo ta-
lento filologici. Questa frase fa indubbiamente onore alla
filologia; essa mostra che il filologo, col suo orecchio at-
tento al senso profondo delle parole e al cammino di pensiero
che nelle parole stesse si iscrive, non si lascia attrarre
dalle semplici etichette dello storiografismo corrente. Se
dalla frase di Untersteiner noi togliessimo il nome di Parme-
nide, e leggessimo: "il 'metodo' filosofico in questo autore
ecc. ecc.", nessuno storico quel nome, in quel contesto, lo
indovinerebbe. Ma ora osserviamo: Untersteiner pone il termi-
ne "metodo" tra virgolette, con opportuna prudenza, e sotto-
linea poi "compenetrazione di metodo e di pensiero", dopo
aver detto che il metodo è la base e la sostanza stessa del
pensare parmenideo. Tutto ciò è della massima importanza e
delimita alla perfezione il senso del problema che conta per
noi. La grande novità di Parmenide, il grande inizio che muo-
ve da lui è quella compenetrazione di metodo e di pensiero
che prende il nome di "filosofia": ecco come noi leggiamo
questa frase; ecco la questione che forma l'oggetto, per così
dire, della nostra scommessa teoretica.

Avviciniamoci ora alla nostra questione con alcune nota-
zioni di carattere molto generale. Il poema di Parmenide,
come si sa, ci è stato tramandato in una serie di frammenti,
il cui ordine è controverso; per lo più si segue l'ordine
proposto dal Diels, magari con qualche motivato mutamento. A
detta degli studiosi, il poema si compone di tre parti: vi è
un proemio, di una cinquantina di versi, una prima e poi una
seconda parte, di gran lunga più breve e frammentaria delle
precedenti. Salta immediatamente agli occhi la differenza di
tono e di contenuto di queste tre parti. Il proemio è tutto
un succedersi di immagini poetico-allegoriche il cui senso
rinvia a uno sfondo mitologico più o meno tradizionale. Vi si
descrive il viaggio di iniziazione verso il sapere compiuto
dall'"uomo che sa" (*eidōs fos*), trascinato da un carro tirato
da volonterose cavalle e guidato dalle fanciulle figlie del
sole. Questo viaggio conduce attraverso una misteriosa porta,
ove sorgono i sentieri della notte e del giorno e di cui Dike
tiene le chiavi. Oltrepassata la porta, l'iniziato viene con-
dotto al cospetto della Dea (della Dea della "verità") che
benevolmente lo accoglie e gli rivolge un discorso.

Il discorso della Dea, col quale ha inizio la seconda
sezione del poema, lascia da parte ogni immagine e ogni con-
figurazione mitologica e procede invece per serrati ragiona-
menti logici. La differenza rispetto al proemio è stridente e
costituisce da sempre un problema capitale per l'interpreta-
zione. Nelle parole della Dea emergono le nozioni capitali
della filosofia: l'essere, la verità, il *logos* e i suoi "se-
gni" e così via, cioè l'intera dottrina eleatica sulla quale,
a partire dai sofisti e da Platone, si fonda l'intera nostra
tradizione filosofica.

Nella terza sezione del poema la Dea espone una cosmolo-
gia che è chiaramente incompatibile con i principi enunciati
nella seconda parte (l'unicità dell'essere, la sua immobilità
ecc.), e che piuttosto dovrebbe riassumere le "opinioni dei
mortalì"; quelle opinioni che l'uomo sapiente deve conoscere
più, a quanto pare, per confutarle che non per dividerle.
Ma anche tutto ciò è assai incerto, problematico e controver-
so: il poema di Parmenide contiene molti segreti ed enigmi
sui quali da secoli ci si interroga. Esso è a suo modo un
unicum, come il rudere abbastanza ben conservato di un monu-
mento straordinario, la cui forma severa e maestosa è al tem-
po stesso di un'audacia (verbale e concettuale) inaudita.
Nessuno l'ha mai più eguagliata; tutti ne hanno colto il fa-
scino sconvolgente e ambiguo, e già Platone dubitava di po-
terne comprendere appieno il senso profondo. Non abbiamo la
pretesa e neppure l'intento di sciogliere gli enigmi del poe-
ma di Parmenide; noi piuttosto ci chiediamo: chi è l'"uomo

che sa"? e che cosa sa l'uomo che sa? Sul filo di queste domande noi ci troveremo condotti al grande spartiacque che divide un sapere che non è ancora filosofico da un sapere che diventa il sapere per eccellenza della filosofia. La nostra scommessa teoretica è quella di mostrare che là dove il sapere diventa "filosofia" esso è anche "metodo".

Untersteiner, come si è visto, pone la parola "metodo" tra virgolette: questo termine, pur essendo il centro della speculazione parmenidea, non possiamo intenderlo così come l'avrebbero inteso Aristotele, Cartesio o Husserl. Come allora dobbiamo intenderlo? Che cosa vuole dire "metodo" per Parmenide? Invece che rispondere precipitosamente e prematuramente, domandiamoci: dove emerge la questione del metodo nel poema parmenideo? dove si parla del metodo? Cominciamo a esaminare il proemio, anzitutto leggendone la traduzione proposta da Untersteiner (come si sa, in greco ogni traduzione è già un'interpretazione che coinvolge e, per così dire, compromette il pensiero; ciò significa che noi pur facendoci guidare dalla grande autorità di Untersteiner, dovremo in ogni caso mantenere vigile la nostra attenzione).

"Le cavalle, che mi portano, conforme allo slancio della mia volontà, mi inviarono, poiché mi fecero arrivare, con la loro guida, alla via dispensatrice (rivelatrice) di molte conoscenze e appartenente alla *démone*, che per tutte le città porta l'uomo che sa; da questa parte mi slanciavo; da questa parte mi portavano trascinando il cocchio le cavalle suscitatrici di molti pensieri, mentre fanciulle indicavano la via. L'asse nei mozzi vibrava lo stridore di un sibilo ed era tutto ardente - infatti rapido era mosso alle due estremità dai roteanti cerchi - ogni volta che le Eliadi fanciulle si affrettavano a inviarmi, lasciata la casa della Notte, alla luce, allontanando con le mani i velami dal capo.

Là si trova la porta per le strade del Giorno e della Notte; un architrave e un limitare lapideo la incorniciano; la porta, poi, che sta nell'etere è occupata da grandi battenti: di questi Dike che di continuo punisce possiede le chiavi che alternamente aprono. Costei con la seduzione di blande parole le fanciulle persuasero all'istante ad allontanare per esse rapidamente dalla porta la stanga del chiavistello: ed ecco che la porta sollevatasi a volo determinò una vasta apertura dei battenti facendo girare in senso inverso negli arpioni le bronzee bandelle fissate con borchie e con viti: da questa parte subito attraverso la porta dirittamente le fanciulle guidarono cocchio e cavalle per la strada maestra.

La Dea, quindi, mi accolse benevola, prese con la sua destra la mia destra e così a me rivolse la parola e disse: -

O giovane, compagno d'immortali aurighi, che arrivi alla mia dimora per mezzo delle cavalle che ti portano, salve! poiché non certo una Moira avversa ti inviò a percorrere questa via (infatti si trova lungi dal sentiero battuto dagli uomini) ma Themis e Dike. E' pertanto necessario che tu apprenda tutto, tanto il cuore immobile della verità rotonda (circolare), quanto le opinioni dei mortali, in cui non si trova verace certezza. Tuttavia anche questo apprenderai, come sia necessario che chi percorra incessantemente tutto il dominio delle esperienze ammetta l'esistenza di ciò che appare (ai mortali)" (Untersteiner, pp. 121-7).

Cosa pensare di questo strano proemio e, domanda per noi ancora più precisa, dove mai si parla di metodo? Da nessuna parte, sembrerebbe; eppure si potrebbe anche sostenere che non si parla d'altro. Il proemio parla continuamente della "via"; via che viene percorsa o che è da percorrere dall'uomo che sa. Via in greco suona *odòs*. Metodo (*méthodos*) e via (*odòs*) sono dunque il medesimo (anche se non proprio l'eguale, come direbbe Heidegger). Ancora in Aristotele noi troviamo abbastanza indifferentemente l'una e l'altra espressione. Metodo in greco significa anzitutto via, strada, cammino, ed è innegabile che nel proemio in questione non si parla appunto d'altro. Questo non è naturalmente ciò che noi vogliamo dire quando attribuiamo al pensiero di Parmenide un contenuto essenzialmente metodico: non è che stiamo semplicemente giocando con le parole, sicché attribuiamo a Parmenide un pensiero metodologico per il fatto che Parmenide parla continuamente di "via" e via in greco si dice metodo. Il problema piuttosto è: posta questa unità di significato tra via (*odòs*) e metodo (*méthodos*), in che senso possiamo allora affermare la congruenza "metodica" tra pensare e sapere in Parmenide? Per rispondere a questa domanda dobbiamo prima affrontarne una più generale, complessa quanto affascinante: qual'è il significato complessivo del proemio? che tipo di messaggio sapienziale si articola in esso? e come si articola?

Teniamo presente che il poema di Parmenide ci presenta almeno tre grandi modelli sapienziali (il loro rapporto, come si è già detto, è oscuro e problematico). Il proemio, come abbiamo sentito, parla sul filo di immagini e figure mitologiche; ma nella seconda parte scompaiono le cavalle, le fanciulle figlie del sole, Dee e demonesse, e il discorso prende un andamento argomentativo di tipo schiettamente "logico": se è vero "a" ne consegue "b" ecc., e se tu dici il contrario ti contraddici e quello che dici è impensabile, dove ciò che non si può neppure pensare, allora neppure è, e così via. Parmenide del proemio è in un'infinita distanza rispetto a noi, alla nostra "mentalità"; ma Parmenide della seconda parte si

configura per molti tratti come un uomo schiettamente "razionale": il primo uomo "razionale" della storia del mondo. Stiamo forse un po' esagerando questo contrasto; e tuttavia esso è innegabile. Che pensare dunque del proemio?

Che esso abbia un tono in senso lato "religioso" lo hanno notato tutti; tra l'altro vi compaiono alcune tipiche divinità della tradizione greca e la sua "Dea" è stata vista da un lato come un riferimento all'antichissima Dea mediterranea della femminilità e della fertilità, poi ellenizzata dall'orfismo, dall'altro come la possibile personificazione filosofica di un culto locale, cioè di Elea. Si è ritenuto di trovare anche qualche prova "archeologica" della presenza a Elea di un tempio e di una connessa ritualità cui Parmenide si sarebbe riallacciato, ma tutte queste notizie, anche se vere, non ci fanno in alcun modo avanzare nella comprensione del problema. Qualcuno dice: Parmenide ha travestito con immagini mitologiche tradizionali e mitiche, immagini ancora ben vive al tempo suo, un nocciolo di pensiero che mitologico non è più (come mostra la seconda parte del poema). Ma è corretto questo modo di ragionare?

Pensare che Parmenide sia una specie di Dante Alighieri che scientemente nasconde allegoricamente (sotto il velame delli versi strani) una dottrina di pensiero, quasi che egli pagasse un tributo alla tradizione, è una tesi insostenibile. L'allegoria non è una figura retorica del tempo di Parmenide e, soprattutto, se Parmenide è colui che opera la grande svolta verso il discorso razionale e la filosofia, noi non possiamo pensarlo come se il discorso razionale ci fosse già ed egli se lo trovasse di fronte già fatto; con il discorso mitico-simbolico in una mano e il discorso razionale nell'altra, ecco il nostro Parmenide che prende la decisione di "travestire" il secondo con il primo. Tutto ciò è assurdo e astratto. Quello che vediamo è che Parmenide, letteralmente, si apre la via verso il discorso razionale; ma che esso sia tale lo diciamo noi, suoi eredi, dopo millenni di interpretazioni e di sviluppi "logici". Parmenide non lo dice mai, né poteva dirlo, cioè non poteva averne questa coscienza "storica" e compiutamente "codificata".

Già l'antichità (che, come dicemmo, si chiese essa stessa quale fosse il senso "vero" del poema e in particolare del proemio) cadde più volte nell'errore, al limite inevitabile, di leggere Parmenide attribuendogli la mentalità e i valori di verità che erano propri dell'occasionale lettore e interprete. Il caso più emblematico è quello di Sesto Empirico, il grande filosofo scettico vissuto fra il 180 e il 214 d.C., cioè circa ottocento anni dopo Parmenide. A proposito del misterioso proemio egli mise la cosa così: "In questi versi

Parmenide dice che lo conducono cavalle, cioè gli impulsi e le brame irrazionali dell'anima, le quali procedono per la via molto celebrata della Dea, cioè la speculazione fondata sul ragionamento filosofico, il quale ragionamento è come un'idea che accompagna e guida alla conoscenza di tutte le cose. Dice poi che lo guidano fanciulle, cioè le sensazioni, tra le quali allude all'udito, quando dice: perché premuto da due rotanti cerchi, che sono i cerchi delle orecchie con le quali si riceve il suono. Chiama la vista fanciulle figlie del sole che abbandonano le case della Notte e spingono verso la luce, perché senza la luce non c'è l'uso della vista. Dice che si dirigono alla giustizia che molto punisce ed è fornita delle chiavi che aprono e chiudono. Questa, cioè, è la ragione, il giudizio che ha comprensione sicura delle cose; la quale Giustizia, accogliendolo dichiara di insegnargli due cose: l'animo inconcusso della ben rotonda verità, che è il saldo edificio della scienza; e le opinioni dei mortali, cioè tutto il campo delle opinioni che non è saldo".

Ecco come un filosofo greco, ignaro di storia della filosofia e totalmente influenzato dalle opinioni e dai problemi del suo tempo, leggeva il poema di Parmenide, a secoli e secoli di distanza dalla sua apparizione e in un contesto di vita e di valori imparagonabilmente diverso rispetto alla Grecia degli Eleati. Noi, forti della nostra filologia e di una conoscenza ricchissima della Grecia arcaica, quale Sesto assolutamente non aveva, non poteva avere e neppure accorgersi di non avere, diciamo: la parafrasi di Sesto non val nulla; egli tratta Parmenide come se fosse un suo contemporaneo, preoccupato del problema del valore della conoscenza e della funzione che svolgono in essa le sensazioni e il giudizio intellettuale. Quello di Sesto è un palese travisamento, non ci son dubbi; e tuttavia neppure noi potremo mai pretendere di recuperare la vibrazione originaria della parola di Parmenide. Parmenide stesso non lo avrebbe potuto, senza egli stesso incamminarsi per una via di interpretazioni che di continuo spostano il centro della comprensione. Che è poi quanto di fatto è accaduto ed è continuato ad accadere nel corso dei secoli. Ma ciò che più importa qui è che Sesto legge Parmenide alla luce della sua concezione metodica della filosofia (il metodo scettico della conoscenza). In questo egli è certo, a suo modo, un erede di Parmenide, se è vero che è Parmenide a inaugurare un sapere "metodico". In quanto però Parmenide tale sapere lo inaugura, allora non può averlo davanti agli occhi come una dottrina definita in base alla quale decidere di usare l'immagine delle ruote del carro per dire "le orecchie", o delle figlie del sole per dire "gli occhi", e così via.

Torniamo dunque all'intonazione "religiosa" del proemio, senza pensare che essa sia una finzione letteraria o un'allegoria volutamente costruita: prendiamo sul serio le immagini che Parmenide usa, come ciò che egli letteralmente aveva da dire e voleva dire, e non come immagini usate per dire qualcos'altro. Ciò che salta agli occhi è che il proemio narra un processo di iniziazione in cui compaiono figure, motivi, idee che ritroviamo in molti riti e culti arcaici: greci e non soltanto greci; c'è chi parla di un palese influsso delle più antiche concezioni indiane e chi si richiama ai riti sciamanici, chi si richiama all'orfismo e al pitagorismo e in generale alle religioni misteriche, per esempio ai misteri eleusini. Tutto ciò è assai importante, ma noi non dobbiamo perdere di vista la nostra questione, che non è rivolta tanto allo sfondo storico-erudito in sé considerato, ma al problema del sapere dell'"uomo che sa". Chi è l'uomo che sa e che cosa sa l'uomo che sa? ecco le nostre domande. L'uomo che sa non è certo un filosofo scettico che discetta sulle evidenze sensibili e sulla verità del giudizio; come mostra lo sfondo storico-erudito si tratta piuttosto di un sapiente che, per il linguaggio e le immagini che usa nel proemio, presenta forti analogie con un ispirato, con un poeta-vate, con un sacerdote arcaico, forse con uno sciamano: un uomo che usa la parola rituale e cultuale e le relative immagini (la via, il rapimento mistico sul carro, la porta ecc.). Ciò di cui questo sapiente parla nel proemio non è una dottrina, quanto piuttosto un'esperienza, un passaggio da una dimensione (di oscurità, di non sapere) a un'altra superiore (di luminosità, di sapere).

Già queste notazioni, sia pur generiche, ci consentono un piccolo passo avanti: il carattere metodico del pensare parmenideo, carattere da noi ipotizzato teoreticamente e poi suffragato dalla opinione filologica di Untersteiner, consiste anzitutto in ciò: che Parmenide descrive come l'uomo possa passare dal non sapere al sapere, attraverso una caratteristica via di iniziazione. Percorrere questa via è il "metodo" per giungere al sapere. Di che sapere propriamente si tratti ancora non lo sappiamo, ma la tesi della "compenetrazione tra metodo e pensiero" comincia a delinearsi davanti ai nostri occhi nel suo senso preciso. Dice per esempio Untersteiner: "Che il 'metodo' presenti un rilievo singolare salta subito agli occhi: i versi del proemio, i frammenti 2,6,7 (in tutto 53 versi) non sono altro che continue variazioni e sviluppi di questo tema capitale. La trattazione relativa alle proprietà dell'eôn (dell'essente, dell'essere) incomincia nel frammento 8, subito dopo che Parmenide, a guisa di conclusione del proprio pensiero, ha affermato come fra le odòi (le

vie) - cioè fra i metodi possibili - una sola sia valida".

Come vede dunque Untersteiner la fundamentalità della questione metodologica e, in base a essa, la continuità del poema dal proemio alla sua prima parte (ove diviene centrale il tema dell'eôn)? Tema del proemio è la odòs, cioè la strada, la via: si dice che colui che sa è tale perché ha compiuto una certa strada, sicché se non la compi non sai. Poi, nella seconda parte successiva al proemio, si dirà quale strada; tutte le altre sono mera opinione ed errore. Ecco il bandolo della matassa. Anche noi lo afferriamo e, per ora, ci atteniamo a esso senza discutere, per poter continuare a pensare con Untersteiner. Stiamo a vedere, a nostra volta, dove questa strada ci conduce. Il proemio è dunque la descrizione di una via sapienziale, e cioè di un "metodo" della sophia, che divien poi, più espressamente (anche se la parola nel poema non compare) filo-sofia. Se le cose stanno così, allora anche tutte le altre immagini del proemio vanno chiarite in questa nuova luce.

Il proemio descrive un viaggio: non staremo qui a ricordare tutta la gran varietà dei viaggi iniziatici, dei viaggi nell'oltretomba e simili: la tradizione in proposito è ricchissima ed è manifestamente in essa che, almeno in parte, il proemio si iscrive. Non staremo neppure a discutere se tale viaggio si svolga dal buio verso la luce, oppure, al contrario, dalla luce verso il buio (cioè dal mondo dell'aldilà al mondo dell'aldilà o mondo dei morti): anche questo è un nodo che gli interpreti hanno lungamente discusso. Per tutto ciò rimandiamo senz'altro all'analisi circostanziata compiuta da Luigi Ruggiu nel suo libro Parmenide (Marsilio, Venezia-Padova 1975). Piuttosto chiediamoci: come l'uomo che sa è condotto per la sua strada iniziatica? Da più segni si vede che egli non è totalmente passivo; quel che gli capita non è insomma la rivelazione sulla via di Damasco. E anche se vi sono molte analogie con iniziazioni misteriche dei Greci, vi sono nel contempo palesi differenze. Untersteiner per esempio scrive che l'uomo sapiente, che sul cocchio percorre la via della Dea, corrisponde a un "ricercatore della conoscenza che attua il suo compito secondo uno spirito religioso e mistico". E poi aggiunge: "E' l'iniziato chiamato a contemplare i misteri del vero". Molti elementi vengono così posti in campo, e invero non tutti a prima vista congruenti tra loro (almeno per la nostra mentalità): il ricercatore della conoscenza è nel contempo inteso come un iniziato, il "mistero" è nel contempo avvicinato alla "verità". Untersteiner sta di fatto dipanando le fonti di ispirazione del proemio; egli ricorda i misteri dell'orfismo e la poesia orfica, la setta pitagorica (cui una tradizione antica riferisce la formazione stessa del

giovane Parmenide, che dai Pitagorici avrebbe tratto la sua dottrina dell'uno), il rapimento sciamanico e vari possibili modelli d'origine orientale. Ma il punto essenziale è un altro.

Untersteiner lo esprime dicendo che l'uomo che sa "compie il cammino in un atteggiamento di collaborazione con la divinità". Questo elemento lo si coglie fin dal primo verso del poema (e che ciò sia detto proprio nel primo verso è a sua volta di grande importanza: le antiche opere greche non conoscevano il titolo ed era invece l'inizio, l'incipit, a costituire una essenziale indicazione di contenuto). Nel primo verso Parmenide nomina le "cavalle che mi trascinano", o "mi portano", ma subito aggiunge: "tanto lungi quanto il mio animo (thymòs, cioè la mia volontà, la mia "passione") poteva desiderare". Le cavalle non sono una forza unicamente esterna o estranea; esse vengono immediatamente assimilate allo thymòs del saggio, al suo stesso volere ("quanto la mia volontà poteva desiderare"). Subito dopo vengono chiamate in causa, oltre ai saggi corsieri che trascinano il carro (il termine "portare" e suoi affini viene con monotonia, quanto grandiosamente e certo volutamente, ripetuto più volte nei primi versi), le fanciulle che "mostrano il cammino". Poco più avanti si precisa che esse sono "figlie del Sole". La situazione si viene via via precisando: colui che sa è un uomo le cui cavalle (che poi coincidono con quanto il suo animo poteva desiderare) lo hanno condotto per ogni regione della via. Risuona subito il tema del méthodos. Questa è la via "molto celebrata" che, attraversando molte regioni e città, fa fare all'uomo esperienza di tutto ciò che esiste, di tutto ciò che si può sapere. L'uomo che sa è anzitutto colui che ha fatto esperienza di tutto ciò che vi è. Oh giovane, dice la Dea accogliendo Parmenide (addirittura si potrebbe tradurre "fanciullo" o "ragazzo"); in realtà la tradizione pensa a un Parmenide quarantenne, in accordo con il carattere ideale ed emblematico delle datazioni antiche, come autore del poema, cioè un uomo nella pienezza della sua maturità.

Se le cavalle sono la stessa volontà del sapere (ma vedremo poi che anche altro bisogna dire), che sono invece le fanciulle? Esse sono le fanciulle divine (koùrai), le vergini. Come tali incarnano una divinità intermedia tra l'umano e il divino, garantita appunto dalla condizione di verginità. Esse assicurano il passaggio dalla dimensione dell'aldiquà alla dimensione dell'aldilà (è ancora in analogia con questa funzione che, in ambito cristiano, la Vergine visitata dall'angelo inter-cede, cioè apre le porte del cielo per l'umanità: essa è la via e il methodòs per arrivare a Dio ed è anche la via per la quale Dio si fa uomo). Dietro Parmenide, si

è già detto, sta il culto mediterraneo della grande dea, prima vergine, poi madre e infine donna matura (le tre fasi della luna), sul cui modello, per unanime ammissione degli studiosi, si innesta la figura cristiana della Madonna. Tutto ciò parla ancora a favore della collaborazione: l'uomo che molto ha conosciuto e molto sofferto (come Odisseo), trascinato dalle sue cavalle per tutte le regioni della terra e in tutte le esperienze, ora viene accolto sul cocchio delle figlie del sole che dà la luce e condotto finalmente al limitare della porta che segna il fatale passaggio del destino sapienziale umano. Esse, le divine fanciulle, e non un destino avverso (una Moira contraria, come dice espressamente la Dea nell'accogliere il giovane), accorrono ad esaudire il desiderio dell'uomo di andare tanto lungi quanto gli basta l'animo. Ma che è poi la porta?

Lo comprenderemo più facilmente se prima diremo perché le cavalle sono poste a trascinare il carro, identificandosi poi con lo thymòs. Il cavallo, in tutta la tradizione greca arcaica, è l'animale profetico per eccellenza. Esso è anzitutto l'animale principe per tutte le stirpi indo-europee; poi diventerà Poseidone e verrà associato con la sfera dell'oceano. Ne diremo ancora qualcosa in seguito; qui basti notare che le cavalle sono il segno profetico della sapienza che Parmenide sta esprimendo. In senso proprio, colui che sa è dunque un pro-feta; non solo nel senso che egli vede il futuro, ma in quanto è colui che mette la sua parola al servizio "per" (per significare la "verità", come diverrà chiaro in seguito). Il senso di questa profezia viene appunto chiarito dalla porta, la quale apre i due celebri sentieri della notte e del giorno. Sicché, oltrepassando la porta, l'uomo che sa letteralmente tra-passa ad altra dimensione. Nella simbologia comune dei misteri e di numerose altre tradizioni i sentieri della notte e del giorno si collocano al di là della comune dimensione del tempo e dello spazio. La porta divide così il buio insipiente dell'aldiquà dalla luce sapienziale dell'aldilà, che è un "oltre" lo spazio e il tempo mondani. L'uomo che sa è profeta non perché vede banalmente il futuro del tempo mondano (ciò che accadrà domani o dopodomani), ma perché vede e sa la verità che oltrepassa il tempo e ogni tempo: la verità che è e non può non essere.

Tra parentesi potremmo ricordare che quando Nietzsche conduce Zarathustra di fronte alla porta carraia dell'attimo, là dove le due vie del passato e del futuro si rivelano essere un circolo infinito, sicché il tempo assume la sembianza dell'eterno ritorno dell'identico, egli sa bene ciò che dice e il senso delle immagini che usa. Questa visione è infatti intesa come la conclusione della storia del nichilismo che

per Nietzsche coincide con l'intera storia della filosofia europea; essa è a suo modo un ritorno a Parmenide e Zarathustra è consapevolmente un ponte che deve condurre "al di là"; al di là del tempo dell'uomo per introdurre nella dimensione dell'oltreuomo; dimensione che esige la rivelazione di un'ultratemporalità scandita dall'antichissima immagine della porta. Dobbiamo limitarci qui a questo accenno e tornare ai nostri problemi.

Il passaggio della porta è governato da Dike. Dire che Dike è la Giustizia non aiuta molto a chiarire la situazione e forse anzi ci fuorvia. Certo non vi è in questa figura nessuna allusione "giuridica" e probabilmente neppure morale; il fatto che essa possieda la chiave che apre e chiude i sentieri del giorno e della notte va piuttosto ricondotto a valenze di tipo cosmico. Qui a noi interessa soprattutto che le fanciulle si rivolgano a Dike con tono supplice; esse svolgono cioè, al cospetto di Dike, la loro funzione intermedia tra l'uomo e il divino, rimarcando una volta di più la collaborazione dei due elementi. Esse letteralmente intercedono, affinché all'uomo la porta al di là del tempo e dello spazio, la porta che apre la dimensione della verità, venga aperta. Dopo di che, finalmente, compare la Dea.

Il primo discorso che la Dea rivolge al giovane rimarca con chiarezza che i meriti di quell'incontro non sono tutti della Dea medesima, cioè della dimensione del divino; non solo perché non è una malefica Moira quella che ha condotto il giovane, ma soprattutto perché egli giunge insieme a immortali guidatrici (le fanciulle divine) e con le cavalle che lo portano (cioè i moti del suo animo che aspira al sapere). Il suo è un cammino lontano dalle strade degli uomini, e quindi tanto maggiore è il suo merito. Ciò che ti ha condotto qui, conclude la Dea, è un comando divino e Dike, la giustizia. C'è dunque un appello del divino rivolto all'uomo, appello che ha la sua emanazione nelle fanciulle guidatrici; ma per di più l'uomo fortunato che ha potuto varcare la soglia dell'eternità e contemplare i sentieri della notte e del giorno possiede buone cavalle (un animo forte e una buona volontà) e grande esperienza, sicché, chiamato, ha potuto trovare la via, cioè il metodo per aprirsi alla rivelazione della verità. Perciò egli è - colui che sa.

Capitolo II

LA VIA COME METODO

L'incontro tra l'uomo e la Dea è il fine, il culmine, il punto terminale del proemio. Quando Parmenide e la Dea si stringono la destra (plastica immagine della collaborazione tra umano e divino) termina idealmente il proemio e inizia la seconda parte del poema, il cui tema è la rivelazione della verità. Con ciò stesso accade una nuova forma di sophia: quella che prenderà il nome di filosofia. Il proemio è una particolare via di iniziazione dalla quale emerge un particolare tipo di iniziato: il filosofo nella accezione eleatica. Questa via, si noti, si apre a coloro che hanno già esperito tutte le vie, tutte le vie umane disponibili, sicché colui che la imbocca la ritiene l'unica in grado di renderlo davvero sophos, sapiente. Egli sente questa decisione come il frutto sia di una grazia che viene dall'alto, sia di una volontà posseduta in proprio: volontà che è passione del cammino, attitudine al metodo e alla via. Parmenide mostra, per accenni dei quali ancora diremo, di essere consapevole della sua autonomia e originalità: è lui l'iniziatore di questa via, di questo metodo, è lui il primo a percorrerli. Sicché questo viaggio che si presenta con analogie indubbie rispetto all'orfismo o magari al rapimento sciamanico, in realtà conduce a una visione, a un theoréin, che già anticipa e anzi impone la valenza tipicamente filosofica di questo verbo e di questa attività dello spirito. Le connotazioni religiose del theoréin parmenideo sono evidenti, e tuttavia in esse si annidano intenti diversi: si mira ad altro e si indica un diverso cammino, rispetto alla tradizione religiosa (della quale anzi è lecito leggere, in un punto del poema, l'espressa condanna).

L'iniziato della Dea vede to alethès, alétheia, la "ben rotonda verità", la quale verità assume poi i caratteri dell'eôn definiti dal lògos. Se è pur vero che il proemio di Parmenide presenta analogie col viaggio celeste del dramma rituale sciamanico, è altrettanto e ancor più vero che lo sciamano non sa nulla di alétheia e di logos. E' da questa constatazione che è potuta nascere la tentazione, inverosimile, di leggere le immagini del proemio come una sorta di

consapevole allegoria. Noi abbiamo preferito parlare di esperienza: Parmenide "pensa" entro le immagini della religiosità mitologica che era la sua (e non si vede come avrebbe potuto fare altrimenti); ma è anche vero che egli si rende conto del carattere di novità di questo suo "pensare" (della novità della sua via e del suo "metodo"). Il suo poema è perciò proprio questo sforzo di dar parola a una intuizione, a una visione, che nasce certo entro l'esperienza religiosa e mistica, ma che allude a contenuti sapienziali che non sono più propriamente né religiosi né mistici. La via e il metodo di Parmenide implicano l'unità genealogica di tali elementi (non la loro posticcia e per allora impensabile sovrapposizione). Il problema per noi è comprendere come ciò avvenga.

Ciò che per noi si impone è che la seconda parte del poema conduce alla rivelazione di un logos ragionato, argomentativo, razionale: si badi però che nessuno di questi aggettivi poteva essere espresso e pensato da Parmenide, essendo essi la nostra millenaria interpretazione che da lui dipende e su di lui si rivolge. Nello stesso senso noi possiamo dire che con Parmenide siamo di fronte al primo "metodo" della storia di tutti i metodi: nozione che egli, in quanto iniziatore della medesima, non poteva avere. Nessuno infatti può sapere a quali esiti interpretativi conduce la sua stessa parola, che nondimeno li suscita e li fa accadere. Resta il fatto che Parmenide dirige il suo cammino verso la nuova regione della "verità" e che su di essa egli fonderà il suo "metodo", cioè (potremmo dire con un termine filosoficamente assai più tardo e che mal s'attaglia al pensiero parmenideo) il "criterio" della sapienza. Questo passaggio a una nuova regione, o dimensione, scandito dall'apertura fatale della porta, è ben testimoniato dalle nuove e inaudite parole che la Dea pronuncia (o che Parmenide usa: il che per lui è il medesimo): eōn, alétheia, nōos (cioè nous). In particolare, proprio lo thymōs scompare e subentra il nōos. Tradurre questa parola, come vedremo, non è semplice; e tuttavia che essa alluda al campo dell'intelletto, della mente e del pensiero razionale è lecito dire, almeno in generale. Il passaggio attraverso la porta implica l'abbandono del thymōs, cui corrispondono le mitiche e profetiche cavalle, per accedere a quello che diventerà ben presto per i Greci il regno della logica e dell'argomentazione. Guardando le cose retrospettivamente e con oltre due millenni di esperienza dietro di noi, possiamo dire che nel passaggio attraverso la mitica porta la parola di Parmenide diviene da greca, mondiale, nell'attuale senso della "mondialità" della cultura e della civiltà europea. Tutto ciò è peraltro reso possibile dalla via, cioè dal metodo, che, come si dice nel proemio, "manifesta molte cose"

(certo, molte più cose di quelle che Parmenide stesso potesse pensare). Entriamo nell'area del phainōmenon, del phaine-sthai, nel senso filosofico (e non più, per esempio, misterico) di questa espressione. Comincia (potremmo dire con un altro vertiginoso balzo della nostra comprensione e visione) il metodo della "fenomenologia", come metodo essenziale del sapere filosofico espressamente affermato da Aristotele a Husserl e a Heidegger.

Di tutto ciò possiamo attribuire alla consapevolezza di Parmenide solo il primo passo, cioè la consapevolezza che la parola che egli dice è "sua", è una parola "umana", sia pure confortata dall'ispirazione divina. E' un fatto che la sua Dea non ha né il nome né il volto di alcuno degli Dei dello sterminato Olimpo dei Greci. Che questa Dea sia una trasformazione orfica dei più antichi culti ctonii non toglie il fatto che la sua parola nomini la via della verità, che rivela molte cose. Le profezie delle cavalle e delle fanciulle solari (vergini, come sappiamo, dotate di una potenza mediatrice magica e, secondo Frankel, figurazioni mitologiche dei "personali impulsi conoscitivi del pensatore che aspira alla luce") mostrano e percorrono una via che è innegabilmente il metodo stesso della verità e del pensiero. Che la odōs di Parmenide si identifichi con la via metodica del retto pensare la verità, cioè col metodo del discorso vero che dice ciò che è, prima di essere una interpretazione è la parafrasi letterale di ciò che esattamente dice Parmenide nella seconda parte del poema. Noi non potremmo parlare come stiamo parlando né dire esattamente quello che stiamo dicendo se Parmenide non avesse appunto detto e pensato tutto ciò. E' la sua letterale parola che ci consente di dire che la via del proemio è infine il metodo che congiunge il pensare con l'essere. Queste tradizionali espressioni della filosofia, queste parole capitali del nostro destino, è Parmenide ad averle pronunciate per primo. Noi possiamo e dobbiamo interrogarci circa il loro possibile senso, ma è innanzitutto innegabile che proprio loro, e il contesto in cui sono per la prima volta risuonate, hanno di fatto reso possibile tale interrogazione a tutta la tradizione che ce l'ha trasmessa.

Noi dobbiamo certamente chiederci come e perché Parmenide si trovò condotto a dover compiere quel decisivo passo che ha trasformato la sapienza arcaica in una nuova forma di sapere. Se però ci limitiamo a dire: nel poema di Parmenide si attua un passaggio, una metamorfosi, da un pensiero di stampo religioso, mitologico e iniziatico a un sapere di stampo razionalistico, di fatto ancora nulla è stato da noi pensato veramente. Che da un lato ci sia la Dea che opera in quanto rivela e dall'altro ci siano dei concetti astratti che opera-

no dimostrativamente è facilissimo mostrarlo; ma Parmenide, come si è detto, non aveva in una mano la rivelazione e nell'altra il concetto: mettere le cose in questi termini significa precludersi proprio la comprensione dell'evento e del gesto che con Parmenide sono accaduti, cioè significa precludersi proprio la filosofia e la capacità della comprensione pensante, in favore di una constatazione meramente "storio-grafica" che poco comprende e nulla pensa. Il pensiero può, e anzi deve, accogliere tutto ciò che lo storico ha da insegnargli; ma poi deve porre il suo problema, come problema di pensiero, entro il quale l'attività dello storico e il suo sguardo stanno sin dall'inizio iscritti e decisi nella loro stessa condizione di possibilità. E per il pensiero il metodo, come unica via vera, è in Parmenide un momento plastico e unitario il cui evento non è solo "difficile" da cogliere, ma è tale da proporre inquietanti problemi di pensiero.

Del senso generale di questa plasticità ci dà un esempio Paula Philippson. Essa ha mostrato che le immagini del proemio derivano, direttamente o indirettamente, dal mondo e dalla sfera di Oceano. Già ricordammo la connessione fra le cavalle e il Dio Poseidone, signore dell'Oceano, attraverso una serie di complicati e significativi passaggi che qui non ci è possibile richiamare. Basti dire che Oceano è un'immagine del mondo mitico greco che in generale allude a ciò che si svolge in se stesso, a ciò che racchiude in un circolo la sua stessa manifestazione. Circolarità che non ha né inizio né fine e nel cui sfero tutte le cose hanno al tempo stesso la loro nascita e il loro compimento: come le onde marine che si compongono e si dissolvono incessantemente, per ritornare nell'elemento unitario della loro stessa produzione. Il cerchio infinito senza inizio né fine di Oceano è quell'unità molteplice in cui l'uno e i molti fanno tutt'uno, poiché sono compenetrati. "Il fluire di Oceano, dice la Philippson, eguale e calmo, lo fa apparire sempre e ovunque identico in tutta la sua estensione. Esso sta definito dai suoi stessi limiti circolari come un qualche cosa che si annulla, che annulla il suo stesso concetto di movimento". Se voi oggi, in una calma giornata d'estate, salite in cima ai resti della rocca dell'antica Elea (Velio) e di qui osservate l'ampia distesa del mare che circonda il litorale dello stupendo golfo, è probabile che un inconsueto spettacolo vi si presenti, come a me una volta si è presentato: il mare lontano, sebbene solcato dalle linee successive delle onde, vi appare assolutamente immobile, come un immenso plastico costruito dalla mano sapiente di un Dio. La suggestione è immensa e forse sarete tentati di trovare, nella visione, la chiave dell'enigmatica immobilità dell'essere parmenideo. In questo però non lusingatevi troppo:

al tempo di Parmenide l'ampio litorale non esisteva e il mare s'infrangeva ai piedi dell'alta collina sulla quale è costruita la rocca. Ciò che avete visto non è esattamente ciò che Parmenide poté vedere, e tuttavia qualcosa di simile, forse un'eco o un'indizio. Resta il fatto che le immagini dell'essere parmenideo fanno tutt'uno con le immagini mitiche della sfera di Oceano. E per di più Untersteiner ha dimostrato che tutto il poema di Parmenide è una costruzione circolare: nel suo insieme e in ogni sua parte esso si avvolge su se stesso, in una straordinaria circolarità di immagini e di pensieri. Così pensava un pensatore delle origini: il caleidoscopico scintillare delle onde come mobile impressione di una più ampia immobilità è la rivelazione stessa dell'identità di tutte le apparenze, della fissità di tutti i movimenti, e quindi della verità intuitiva che sottende ogni opinare, ogni doxa dell'uomo che "non sa".

Un altro esempio della plasticità del pensare parmenideo ci è offerto dal tema della porta, il cui esame ci consentirà ulteriori progressi nella comprensione del carattere "metodico" del proemio. La porta divide i sentieri della notte e del giorno; in altri termini, essa è la porta da cui sorge e tramonta il sole, la porta attraversata da Helios, dice Untersteiner, "di modo che le regioni orientali e occidentali vengono unificate come le due Aiai di Aiete, in oriente, e di Circe, in occidente"; esse "sono geneticamente una cosa sola". Si tratta cioè dei due poli di una medesima unità circolare. Nel libro Le figlie del sole Károly Kerényi, il grande mitologo, ricorda l'episodio di Odisseo che, dimorando nell'Aia di Circe rivolta verso le tenebre, protesta inquieto di non sapere più dov'è Zōphos e dov'è Eōs, cioè dove Helios nasce e dove scende sotto terra. Anche l'Odissea, come si sa, è stata interpretata come un grande viaggio iniziatico. Di fronte a Circe, Odisseo manifesta la perdita del senso dell'orientamento; egli non è più né di qua né di là e perciò chiede disperatamente: dov'è l'oriente, dov'è l'occidente? Il senso di tale episodio sta in ciò: che si vuole delineare un luogo che sta fuori dei confini della terra, un mondo che sta fuori del mondo. Questo "fuori" può essere inteso sia in senso celeste, sia in senso ctonio, cioè come essere collocati nella profondità della terra. Il viaggio iniziatico, come si sa, è spesso un viaggio nell'oltretomba. Scrive Kerényi: "Tenebra e profondità terrestri sono soltanto espressioni diverse per dire che qui vi è qualche cosa al di fuori della vicenda di Giorno e Notte; e quindi non soltanto fuori di ogni luogo, ma anche fuori di ogni tempo, fuori del tempo. Per giungere a una situazione come questa il filosofo Parmenide, nella visione introduttiva del suo poema didascalico, sale

sul cocchio di Helios; così egli crede di giungere, attraverso la porta della vicenda di Giorno e di Notte, a quello che per lui costituisce l'«essere», ma i cui attributi convengono largamente anche a Oceano. Insieme con Oceano appare tuttavia, espresso così facilmente in termini di mitologia ciò che in termini filosofici è così indicibilmente difficile, la genesi stessa della aspatialità e della atemporalità dell'«essere assoluto».

Col tema del viaggio del carro che conduce alla celebre porta Parmenide, dunque, allude a una dimensione eccezionale dell'esperienza che equivale, tramite l'iniziazione, ad andare al di là della terra, al di là del mondo, o anche all'andare sotto terra nella dimora dell'oltretomba; se poi pensiamo alle assonanze del proemio con la sfera di Oceano e con le esperienze di Odisseo, ciò significa anche passare le colonne d'Ercole, che segnano per gli antichi i confini del mondo. Il che equivale appunto a un andare nell'Oceano, dove Oceano è il cerchio incantato e magico che abbraccia e contiene la vicenda del giorno e della notte, il circolo dal quale sorge il cammino del sole e, per conseguenza, il non-luogo dal quale sorge ogni luogo, ogni spazio e ogni tempo. Questa atemporalità e aspatialità del non-luogo di Oceano è la plastica configurazione dell'essere parmenideo. Nel proemio Parmenide mostra infatti una odòs che va al di là dello spazio e del tempo, e cioè là dove lo spazio e il tempo hanno nascita. Per questo l'essere attinto mediante questa odòs (questo méthodos) non sarà né spaziale né temporale.

Naturalmente il problema non concerne soltanto un fatto di «espressione» (come Kerényi ingenuamente crede o dice: ecco un esempio emblematico di come un grande storico e mitologo può fornire insegnamenti preziosi per il pensiero, senza peraltro essere poi lui stesso in grado di porre la questione in termini di pensiero, cioè di comprendere il problema di pensiero che vi è implicato, proprio perché con Parmenide siamo di fronte alla parola di un pensatore, e anzi del primo pensatore, e non alle immagini del mito): non è che il mito possa dire facilmente, perché usa immagini plastiche e personificate, ciò che per la parola filosofica sarebbe «indicibilmente difficile» (vale a dire la atemporalità e la aspatialità dell'essere, cioè l'idealità ultraterrena della sapienza); la questione è di ben altra portata e travalica i semplici «mezzi di espressione» (che anzi, propriamente, in essa sorgono come quei mezzi di espressione diversi e quasi opposti che sono diventati per noi l'immagine e il concetto). Costatare che l'essere parmenideo, per così dire, eredita dal mito (di Oceano, dell'oltretomba ecc.) i caratteri della aspatialità e della atemporalità, e della ultramondanità, non

serve a nulla, non è più che un'informazione, invero già distorta dalla nostra incomprendenza aporetica: noi, uomini del concetto, e perciò capaci di scienza e sapere «storici», constatiamo che l'essere di Parmenide ecc. ecc. Ma il problema è proprio quel passaggio (di cui noi stessi, noi «storici», siamo il frutto): dalle peculiarità ultramondane di Oceano alla atemporalità della verità in quanto fondata nel pensiero che dice «che è», cioè l'essere. Questa sfera sapienziale della filosofia non era già costituita, sicché Parmenide trovò poi più «facile» introdurre i caratteri con tradizionali immagini mitiche; egli si apriva invece la via a questa verità. E' questa stessa verità che ci consente oggi di dire che l'immagine di Oceano «vuol dire» aspatialità e atemporalità. Nell'ambito dell'espressione mitica ciò non si sarebbe potuto «dire», poiché neppure si poteva «pensare», nel senso, appunto parmenideo, del termine. Sicché l'espressione filosofica non si scontra affatto con l'«indicibile» (come oggi così spesso si dice e si crede, del tutto ingenuamente ed erroneamente): la difficoltà sta tutta nel collocarsi all'altezza della verità «logica» (e perciò intemporale) che Parmenide ha istituito, come punto estremo della sua iniziazione e rivelazione. Non c'è niente di male nel riconoscere che ciò è ancor'oggi difficile per la maggioranza degli uomini, sebbene l'intuizione parmenidea si sia ormai specificata in una tecnica del logos che governa l'intero pensare scientifico, il calcolare matematico, la sua applicazione alla fisica ecc. Fu questo comprendere l'immagine di Oceano come una verità del nòos, del pensiero che dice «è» e «non è», e perciò come una nuova forma di sapienza, ciò che oggi va a sua volta compreso, cioè disvelato nel suo evento, nel suo gesto sorgivo, manifestato nelle sue condizioni e decisioni; le quali, una volta assunte, hanno naturalmente mutato anche la fisionomia di ciò che noi chiamiamo «immagine mitica» nella sua «plastica evidenza».

Torniamo alla porta. Scrive Untersteiner: «La «via» di Parmenide conduce là dove Giorno e Notte si fondono nell'unità di un'unica porta, là dove pertanto spazio e tempo sono negati; perciò noi troviamo che i battenti della porta sono aithéria, in quanto si aprono nell'aithër (nell'etere) costituente il confine tra il mondo dello spazio e del tempo e quello dell'aspatialità e dell'atemporalità». Aithër, potremmo dire, è il cielo come immagine oceanica. In quanto l'etere, come Oceano, è ciò che avvolge la terra, esso è al di là dello spazio e del tempo della terra, e ne è insieme l'origine. Questa porta dell'oltremondo (e perciò anche dell'oltretomba) richiama, dice a sua volta Nilsson, immagini molto arcaiche, e insieme la concezione orfica dell'aldilà. Ma Nils-

son ricorda poi che l'immagine parmenidea della Dea presso la porta si ritrova nella raffigurazione del famoso anello d'oro di Micene: qui la presenza contemporanea del sole e della luna suggerisce appunto l'idea della duplice via che la porta eternamente apre e chiude. Anulus aeternitatis, potremmo dire, ricordando a nostra volta la tipica formula nietzscheana: immagine con la quale lo Zarathustra allude ai due sentieri del tempo che "cozzano" sotto la porta carraia dell'istante. Come già si è osservato, Nietzsche usa queste immagini con un rigore di pensiero degno di Aristotele o di Hegel (con molto acume così si esprime una volta Heidegger): egli intendeva riportarsi alla radice, alle decisioni prime del pensiero occidentale, e cioè al grande passo che Parmenide aveva compiuto, avviando l'umanità sulla strada di una nuova sapienza "metodica". Nell'epoca che Nietzsche definisce della "morte di Dio" e dei valori ultramondani che la metafisica aveva stabilito (dalla metafisica li trasse poi il cristianesimo, donde il Dio che abita "il più alto dei cieli"), bisognava rifare quel passo: Zarathustra doveva tornare là dove Parmenide era tra-passato, doveva ritornare alla porta donde si originano i sentieri del tempo (del tempo "storico" della nostra civiltà, che ha dislocato nella pre-istoria ogni altra civiltà) per ricomprendere e ripetere il gesto dell'origine; quel gesto donde sono nate le nuove divinità della sapienza filosofica: einai, logos, alétheia e nous.

Come si ricorderà, la porta è governata da Dike. Le questioni della giustizia umana e sociale, dice Untersteiner, qui non c'entrano per nulla; non si tratta, si era già detto, di una Dike terrena, ma di una Dike cosmica, che ora vediamo chiaramente connessa col carattere "etereo" della porta che essa custodisce. La giustizia è qui un dare norma all'alternativa vicenda dei due sentieri che dalla porta si originano eternamente: norma e legge cosmica. Ma anche qui noi possiamo cogliere, in un nuovo contesto, l'originalità del passaggio "metodico" attuato da Parmenide. In sintesi potremmo dire: la legge cosmica che, sin dai miti più arcaici, governa l'universo celeste e terrestre è ora posta da Parmenide alla base del logos: legge "logica" della parola che impedisce che il dire si contraddica. E' così sotto il segno di Dike che si iscrivono le parole della Dea che ammonisce Parmenide: "Tu non potrai, tu non dovrai, astieniti da, tieni lontano il pensiero, è impensabile, guardati dal pensare che ...". La necessità cosmica si iscrive in una più profonda (perché più "vera") necessità logica. E' la coerenza del logos (che non può dire né pensare ciò che non è) che tiene in signoria il cosmo, poiché questo è il regno dell'essere, di ciò che è. La Dike cosmica della tradizione si trasfigura in una giustizia

che governa al tempo stesso l'essere e il dire del sophōs. Del primo si dice espressamente che Dike "non lo lasciò libero né di divenire né di perire allentandolo nei ceppi, ma lo tiene fermo". Subito dopo si invoca il giudizio (krisis, di cui dovremo riparlare) e la "verace via": l'unica via di parola possibile (mythos odoio), cioè quella che tra le due alternative logiche (è o non è) sceglie che l'essere è. Del secondo, il sophōs, si ricordi come la Dea lo accoglie: la sua via (il suo metodo) sono stati resi possibili da Themis e Dike: dove Themis completa il senso di Dike, in quanto Dea dell'ordine pacificatore, del buon giudizio e, come Dike, della giustizia essa stessa.

Questa necessità della giustizia "logica" governa la via, o meglio la scelta (il metodo di scelta) della via; poiché le vie, delle quali parla la Dea, in realtà sono tre: la via della verità che dice "è" (via che si deve percorrere e che non si può non percorrere, una volta che si sia stati iniziati); la via dell'errore che dice "non è" (via che non si deve e nessuno potrà percorrere, poiché non esiste); la via dell'opinione e cioè delle vane esperienze dei mortali dalle quali Parmenide stesso proviene. Che cosa discrimina queste tre vie? Non ci son dubbi al riguardo, poiché Parmenide lo dice espressamente: è il noēsai, il nōos è ciò che discrimina, cioè il loro essere o non essere logicamente pensabili. E' l'ordine, la necessità, la giustizia del discorso ciò che segna la via e la rende perciò "metodo" del vero. Una via è pensabile; l'altra non è pensabile affatto; la terza pensa con due teste, si contraddice e si autovanifica, poiché dice contemporaneamente sì e no. In quanto è un "mortale", Parmenide proviene a sua volta da questa terza via; il che significa che il proemio ci presenta il saggio come colui che proviene da un'a-poria, da una mancanza e interruzione di cammino, e che però ha saputo ritrovare la via, aprirsi metodicamente il cammino. Per far ciò egli ha dovuto negare tutti i cammini dei mortali (comprese le tradizionali vie iniziatriche). Bisogna prima aver percorso tutta la terra, per poi pervenire a questa foce, per rinvenire questo sentiero, questa apertura, questo slargo (quello sul quale si slanciano con grande impeto le cavalle e le fanciulle solari, dopo aver ottenuto l'aiuto di Dike).

L'apertura è quella giustizia della porta che, regolando la vicenda del tempo, è però al di là del tempo. La via è perciò essa stessa a-temporale e a-spaziale (e con essa il metodo). Essa si connota per negazione rispetto al cammino dei mortali, così come ancora per negazione si connoterà l'essere, in opposizione a tutte le determinazioni del mondo di qua (movimento, molteplicità, colore, sonorità ecc.). Come

è stato notato, già nelle Upanishad tutti i predicati del divino sono espressi in termini negativi: culla e origine della nostra millenaria "teologia negativa". Parmenide è certo una tappa di questo cammino ed è in connessione con un'arcaica e altissima tradizione che il suo essere verrà nominato con l'ausilio dell'alfa privativo greco (agéneton, anòlethron, atremès, atéleston, ecc.); ma il tutto nella luce (questa non negativamente intesa) dell'a-lêtheia: di ciò che non sta nascosto, ma anzi rivelato nel logos della verità. Senonché la verità non è nascosta solo per il sapiente che con un balzo del nòos ha oltrepassato ogni luogo della terra (dove l'immagine del cocchio solare), poiché via e metodo non sono in alcun luogo della terra. Agli altri, ai "mortali", questa via resta nascosta, e allora, per converso, essi connotano l'essere e gli esseri in modi illusoriamente positivi: generato, distruttibile, mobile, temporalmente finito. Bisogna compiere dunque l'intero cammino per essere compiutamente sapienti: essersi spersi, con i "mortali", tra le vie illusorie, aver trovato la via vera, e infine ritornare a vedere, alla luce della sapienza conquistata, le strade dell'errore in cui si perdono i mortali: tutto sta nella luce della verità, sicché, come si è detto, anche il poema è circolare, è un anulus aeternitatis esso stesso. Il cammino della via ha un andamento curvilineo: esso impone l'andata e il ritorno. Ciò, naturalmente, non significa affatto che Parmenide voglia esprimere una concezione circolare del tempo, una cosmogonia ciclica: nel poema vi è anzi, e coerentemente, una espressa condanna di tali arcaiche concezioni. Come la porta, anche la via vera è nell'eternità del senza tempo (della "logica"), come non-luogo di tutti i luoghi.

Lo scioglimento dell'aporia è dunque operato in base all'esser logicamente pensabile. Quella di Parmenide, ha scritto uno studioso americano in termini invero di sapore un po' troppo "moderno", è una strada (road) di pensiero discorsivo che si esprime in giudizi, argomenti e conclusioni. Questo esser logicamente pensabile ha il suo perno nell'"è" e nel "non è". La Dea dice letteralmente che "la via della verità è quella che dice è, la via dell'errore quella che dice non è". L'espressione è palesemente arcaica e suona ai nostri orecchi singolare. Ma il fatto è che Parmenide non usa mai l'espressione sostantiva "l'essere". Ciò che comunemente si dice e si legge: Parmenide è il filosofo dell'essere, è dunque qualcosa di erroneo: un errore che ha deformato tutta la nostra comune interpretazione del suo pensiero. Ciò che vi è di sbagliato nell'esprimerci in questo modo è qualcosa di essenziale, perché tocca sempre il medesimo punto: la questione di pensiero, il problema da pensare, è soppresso, cancellato, già deciso

da una formuletta storiografica che in realtà non pensa più e non pone problemi di pensiero (degni, come diceva Heidegger, di venir pensati). Che significa "Parmenide è il filosofo dell'essere"? Questa asserzione è incomprensibile e perfino ridicola: quasi che l'essere gli fosse cascato sulla testa come la mela di Newton. Ve lo immaginate Parmenide che si alza un mattino e dice a se stesso "io sono il filosofo dell'essere"? Non si può "partire dall'essere" (e che sarebbe mai? che cosa si può mai supporre che stia pensando uno che "pensa l'essere"? ogni persona sensata avrebbe ragione, a questo punto, di scuotere la testa: -ah, questi filosofi...). Il problema di Parmenide non è quello dell'"essere", ma è il problema della odòs, di una via di sapienza che sia al tempo stesso una via di parola (mythos odòio), e anzi di parola "vera" (alethès, non più nascosta, ma manifesta al sophòs). E' allora più che naturale che egli dica: la via verace è quella che dice è, senza mai contraddirsi con non è (come fanno invece, in ogni momento, i "mortali dalla doppia testa"). Il sapiente, si osservò, è pro-feta: è colui che parlando dice la verità, in giudizi affermativi ("è") incontrovertibili. Come ho mostrato in Immagini di verità, in Parmenide è il logos che fonda l'essere, e non viceversa. L'essere è in funzione di un certo logos veritativo.

Questo però non è altro che un modo, e anzi il modo più importante, per illustrare e comprendere la preminenza in Parmenide del metodo, della via che "porta" (come si ripete ben quattro volte nei versi iniziali del proemio) alla espressione della verità (al mythos odòio). La preminenza non va accordata a una supposta visione dell'essere: che cosa mai vedrebbe colui che dice di "vedere l'essere"? E poi il compito della via segnata da Parmenide è proprio quello di chiudere occhi e orecchie, bocca e naso; il sapiente è colui che non cade negli inganni dei sensi e che ne abbandona del tutto la via, essendo questa quella terza via dei mortali che si rivela intimamente contraddittoria. E' ben significativo che Zenone, l'allievo di Parmenide, usasse le sue argomentazioni per negare il movimento e il molteplice. Come tutti i mortali, anch'egli vedeva ovviamente le cose che sono molte e si muovono; ma il fatto è che il movimento nessuno può "dirlo" senza immediatamente "contraddirlo". Ciò che non può esser detto non ha verità né sapere, ma è l'oggetto di quel vaneggiare tra luci e ombre che è proprio di chi vive nel tempo della notte e del giorno, del loro contraddicentesi alternarsi, del tutto lontano dall'immobile ed eterna verità. Questa verità è aperta dal cammino del logos che dice e non si contraddice. Dice la Dea: "ti dirò quali vie sono percorribili e come una esista e che non è possibile che non esista, e che

l'altra non esiste e che non è possibile che esista". La prima infatti è concepibile ed esprimibile, la seconda né l'uno né l'altro. "Dunque si deduce che esiste una sola rivelazione della strada" (un'unica via della parola: mythos odòio). Si "deduce" è forse una traduzione troppo moderna, già aristotelica; infatti Untersteiner, che la propone, insieme la corregge ponendo tra parentesi "risulta". Il senso però è chiaro.

Lo stesso Untersteiner trae mirabilmente le fila di tutto questo cammino e conviene dargli senz'altro la parola: "La odòs, questo 'metodo' che viene proclamato come l'unico possibile, o anche, in modo del tutto letterale, come l'unico esprimibile e pensabile, mònos mythos (unica parola), poiché la seconda via non può venire indagata e la terza via è quella dello stordimento e della cecità, quest'unica odòs, dicevo, dev'essere, per Parmenide, qualche cosa di essenziale del tutto, poiché nel frammento 2 ne viene proclamata l'esistenza prima ancora dell'affermazione che to eòn estin. Non si dice semplicemente che all'eòn si arrivi percorrendo l'unica odòs. Questa preminenza non è soltanto cronologica, ma anche, per così dire, sostanziale. La odòs crea, non certo ontologicamente, ma sotto il rispetto conoscitivo, gnoseologico, l'eòn. Infatti l'esistenza di numerosi sémata posti lungo la odòs determina le predicazioni dell'essere".

Con la questione dei sémata perveniamo però al tema conclusivo della via parmenidea in quanto metodo di un nuovo sapere.

Capitolo III

I SEGNI DELL'ESSERE COME "CRISI" DEL PENSIERO

Soltanto il metodo (la odòs), dice Untersteiner, fornisce le prove dell'eòn; senza la scoperta di una vera odòs, l'eòn svanirebbe nel non conosciuto. I sémata sono dunque "prove". Untersteiner aggiunge che è ormai universalmente riconosciuto che sémata significhi "le determinazioni dell'essere": come dice anche Gadamer, "essi sono i segnavie che devono impedire la deviazione verso l'impraticabile strada del nulla. Essi sono in pari tempo - precisamente in quanto ripulsa del loro contrario - la realizzazione contenutistica di ciò che è pensato con l'essere; perciò sono tutti negativi, vale a dire sono pensati sotto il rispetto della negazione". Non tutti però, dice ancora Untersteiner, hanno visto con chiarezza il valore costruttivo di una odòs provvista di sémata: "si comprende ora come Parmenide possa aver raffigurato il concetto di mythos odòio, perché si tratta di una odòs che si esprime (che fa pensare e ragionare) mediante sémata".

Siamo, come è chiaro, di fronte a un punto che è di per sé, e ancor più per noi, di capitale importanza. Le affermazioni di Untersteiner sono certo preziose, in quanto esse confortano, come meglio non si potrebbe, la nostra tesi generale dell'unità di metodo e filosofia in quanto evento archetipico che si compie essenzialmente in Parmenide. E' certamente vero che non è stata vista con sufficiente chiarezza e profondità l'importanza di una odòs, e quindi di un méthodos, provvisti di "segni" (sémata). Sia lecito dire qui di passaggio che tale punto costituisce il perno fondamentale e decisivo di tutto il mio personale cammino di pensiero, della mia rilettura della tradizione metafisica, in particolare di Eraclito e Platone, della mia presa di distanza rispetto a Husserl e a Heidegger, della mia proposta di svolgere un'ermeneutica del segno, cioè di leggere l'ermeneutica alla luce della relazione segnica, correggendo con un costante riferimento a Peirce le inadempienze di pensiero di Gadamer, Ricoeur e dello stesso Heidegger, ma correggendo anche la semiotica, e quanto vi è in essa di ingenuamente naturalistico o "logicistico", con un riferimento all'ermeneutica. Richiamato tutto ciò, resta però da vedere sin dove ci è possibile

convenire con l'interpretazione untersteineriana (e gadameriana) dei sémata.

La via è mythos, parola; questa via è l'unica percorribile (cioè è l'unica "vera") perché ha la natura della esprimibilità; tale natura è un far pensare, un far ragionare, mediante "segni" (sémata). In questi tre progressivi passi si raccoglie, con rigorosa sintesi, l'essenziale di quella unità di odòs, méthodos e noéin che è il cuore della grande rivoluzione parmenidea nel campo del sapere, e che è nel contempo il perno della nostra tesi. Resta però da chiarire un punto, tutt'altro che marginale: che cosa sono, propriamente, i sémata? La risposta a questo punto non può che riflettersi sulle tre tesi precedenti; voglio dire che tali tesi saranno più o meno comprese, cioè genuinamente pensate (e non soltanto elencate come dati di fatto "storiografici"), vale a dire illuminate nella loro autentica valenza ermeneutica (come accadere di un evento interpretativo che governa nel profondo la nostra intera tradizione "filosofica"), solo se i sémata saranno preventivamente accolti nella loro effettiva portata, e non frettolosamente risolti come questione ovvia e di contorno. Che la via della verità sia una via di "segni" e quale sia poi la definita natura di questi "segni" sono questioni capitali, la cui "decisione" (da parte di Parmenide) segna in modo del tutto inaudito la "svolta" che con lui si è compiuta. In quanto eredi largamente inconsapevoli di questa svolta, noi siamo fatalmente portati a leggere come un'ovvietà marginale l'audacia innovativa di tale gesto archetipico di tutta la nostra tradizione (la quale infatti non dubiterà "logicamente" più che la verità stia nei "segni").

Vediamo dunque. I sémata sono segni, cioè contrassegni, indizi, tracce; essi appartengono all'area "semantica" del semàinein, del "significare". Pare poi ovvio che essi costituiscano le "tracce dell'essere" (cioè dell'eôn): le tracce dell'essere che si rivelano lungo la via. Si comprende finalmente in modo adeguato perché Parmenide, all'inizio del poema, definisca la odòs come polyphemos: via che manifesta e rivela molte cose. Il che però non è detto in modo genericamente retorico (questa via è importante perché rivela molte cose), ma in modo preciso e circostanziato: la odòs è polyphemos perché è piena di sémata. Solo in virtù dei suoi sémata la via dice e manifesta molte cose. Ma come intendere poi questi segni, queste tracce? Essi sono le "determinazioni dell'essere", cioè i suoi "predicati": ingenerato, imperituro, immobile ecc. Determinazioni, si osserva, "negative", poiché anche l'essere è, per sua natura, "negativo": nulla di determinato empiricamente e naturalisticamente, come già insegnavano le Upanishad, come indica l'alfa privativo greco

ecc. Ma che significa "determinazione negativa"? Come possono essere "negativi" un segno e una determinazione?

Che peraltro i sémata siano determinazioni è innegabile. La parola sémata ritorna nel poema all'inizio della seconda parte, a proposito della terza via (quella che manifesta la via dei mortali, cioè della doxa, della mera opinione): anche a proposito di questa terza via vengono richiamati i sémata. La cosa sta dunque in questi termini: c'è una prima via, della verità, con i suoi sémata che sono determinazioni dell'essere (dell'eôn); la seconda via non c'è e non può esserci in quanto sarebbe la via del non essere o del nulla, perciò neppure possono esservi segni determinativi corrispondenti (o forse sarebbe più corretto dire il contrario: proprio la mancanza di segni determinativi del non essere o del nulla rende questa via impraticabile e inconcepibile - solo dicendo in questo modo noi rispettiamo infatti la "preminenza" della odòs, cioè del méthodos. In Parmenide); infine c'è la terza via, della doxa, con i suoi segni determinativi. Si tratta, senza possibilità di dubbio, dei segni della cosmologia che la Dea espone perché il sophos conosca adeguatamente anche questo: come ragionano i "mortali dalla doppia testa". La cosmologia descritta si basa su due principi (il che già contraddice la verità, poiché solo l'uno in sé compatto e indiviso è pensabile; pensare il due comporta di necesssità pensare anche il non essere che li distingue; ma il non essere è impensabile, sicché tutto questo ragionamento è contraddittorio: dice "sì" - l'essere è due e dice "no": l'essere non è, poiché gli è essenziale il nulla proprio per essere come si è detto: "due"). I due principi sono il fuoco e le tenebre, ed eccone i sémata: che il fuoco è caldo e leggero, la notte oscura e pesante ecc.

Quindi i sémata sono certo determinazioni e in questo senso segni che indicano. Resta l'interrogativo: i segni della via della verità come possono essere determinazioni dell'essere, essendo queste determinazioni "negative" (così come "negativo" è l'essere stesso)? Che significa, per es., che "ingenerato" è un segno (negativo) dell'essere, cioè una sua determinazione? Esprimendoci in questo modo, non soltanto noi diciamo qualcosa di assurdo, ma soprattutto non cogliamo il punto vero dell'intera questione, il suo senso essenziale. Per porci in grado di comprendere davvero, noi dobbiamo riflettere adeguatamente su ciò che più volte è stato ripetuto, e cioè che la via è una via di parola (mythos odòio), cioè una via pensabile e dicibile; essa, si è anche detto, fornisce la "prova" dell'eôn. Prova in che senso? Ora, forse, si comincia a scorgerlo: la prova della incontrovertibilità del pensare che non si contraddice. Questa è la odòs e questo è

insieme il méthodos, cioè il fondamento della sapienza di Parmenide nella quale forma e contenuto sono tutt'uno.

La via della verità è dunque tale perché essa esibisce i sémata in quanto segni e tracce del pensiero che non si contraddice. Sulla via, cioè, non troviamo affatto e in prima istanza i "segni dell'essere", ma troviamo invece e coerentemente i segni del pensiero, poiché questo stesso è appunto la via: pensiero che non si contraddice. Solo indirettamente l'essere ne è investito. Non è che noi "vediamo" che l'essere è immobile, non-in-moto (noi vediamo proprio il contrario, sia di fatto, sia perché ciò che non si muove non si può vedere: si può propriamente vedere solo ciò che si muove e continua a muoversi, essendo il vedere stesso un continuare a muoversi della visione che vede), sicché poi dobbiamo dire e pensare che l'essere è immobile. Se, tra l'altro, le cose stessero così, che bisogno ci sarebbe di una "via" e di un "metodo", e per di più tra i più ardui (lontano dal cammino degli uomini), tali che solo con l'aiuto divino si può sperare di attingerli? Ciò che accade è esattamente il contrario: è perché non si può pensare senza contraddirsi il movimento, che noi dobbiamo convincerci (così, a un di presso, dice la Dea) che ciò che veramente "è" è immobile. Noi siamo "vinti" dai segni del pensiero, in quanto essi indicano, con necessità irrefutabile, quale sia la verità dell'eôn, di ciò che è essente. In altri termini, l'essere è costruito da Parmenide sulla base della non-contraddittorietà del logos; questa non-contraddittorietà è il segno ("logico") della nuova sapienza. La via, il metodo, sono intessuti di questi segni e in tal modo segnano il cammino del sophôs.

Tutto questo, però, lo dice espressamente Parmenide, se noi, avendolo per conto nostro compreso e pensato, ci poniamo nel dovuto modo all'ascolto della sua parola, così come essa ci si propone dinanzi, nel suo ordine e nella sua forza argomentativa. Prendiamo dunque proprio questo punto cruciale e ascoltiamo attentamente. Parmenide dice (con la voce della Dea, o, se si preferisce, ascoltando egli stesso la voce della Dea): "Infatti non mai questo si può costringere con la violenza: che esistano le cose che non sono (più letteralmente: essere i non essenti, éinai me eônta). Ma tu da questa via di ricerca tieni lontano il pensiero (nôema), né l'abitudine di molti tentativi (cioè l'abitudine a seguire le vie comuni dei mortali) ti costringa per quest'altra via ad agitare un occhio che non vede, un orecchio che rimbomba e la parola (cioè i puri nomi, come è detto in altro punto, privi di pensiero e di verità); invece giudica col ragionamento (krînai de lôgoi) la prova (élenchon) con molte discussioni che da me è stata detta. Ne segue, dunque, che esiste real-

mente ancora una sola rivelazione di via (mythos odôio): su questa vi sono ben numerosi segnave (sémata) che l'essere è ingenerato e indistruttibile; è, infatti, un tutto nella sua struttura, immobile, privo di fine temporale, poiché non fu, né sarà un tutto di parti unite, ma è soltanto nella sua natura un tutto. Quale natura in divenire ricerchi in esso? in che modo e donde accresciuto? dal non-essere? ma non concederò che tu esprima ciò né logicamente né intuitivamente, poiché non si può esprimere né logicamente né intuitivamente che non esista (più letteralmente: non ti lascerò dire né pensare che non sia; non è infatti né dicibile né pensabile che non è). Quale necessità in assoluto lo avrebbe determinato, con un inizio dal nulla, a formarsi in un tempo passato o in un tempo posteriore? Pertanto è logicamente necessario che esista in assoluto o che non esista affatto (è necessario che sia o che non sia per nulla)".

Immediatamente di seguito a quanto abbiamo or ora letto inizia l'elencazione dettagliatamente esplicativa dei caratteri famosi dell'essere parmenideo: che è uno, che non si muove, che non ha parti, che non nasce né muore, ecc. Non vi può esser dubbio che tali caratteri sono rigorosamente dedotti da quanto precede: essi non sono i segni (sémata), ma anzi la conseguenza dei segni in quanto segni del pensiero. E' la via che conduce all'eôn, si potrebbe dire, in forza dei suoi segni. La natura di questi segni è esattamente (e positivamente, non negativamente) circoscritta in virtù di una differenza e di una esclusione decisive: si tratta di mettere da parte, di "sospendere", i segni sensibili: l'occhio abbagliato, l'orecchio rintronato, la lingua che articola parole vacue, cioè tutti i segni del corpo soggetti alle illusioni delle luci e delle ombre che riempiono i sentieri della notte e del giorno, le vie dei mortali dalla doppia testa, dei mortali che hanno una verità per la notte e una per il giorno. In opposizione a tutto ciò vengono indicati i segni "veraci": essi pertengono al giudicare (krînein) col ragionamento (nôema). La via della sapienza dice no al corpo e ai suoi sensi (occhi, orecchie, ecc.), no alle semplici opinioni (doxa) fluttuanti e incerte; sì invece al ragionamento dimostrativo, al pensiero che non si contraddice (nôos). Questi sono appunto i sémata del sophôs: la loro anânke, la loro necessità, trattiene il pensiero nella sua peculiare autoidentità e non contraddittorietà (la stessa necessità, come già sappiamo, terrà per conseguenza fermo l'essere, impedendogli di cadere nella vicenda del tempo, del movimento, della nascita e della morte). E' in base alla necessità di questi sémata che il saggio, disponendosi al di là dei sentieri del giorno e della notte, dovrà avere il coraggio di dire, anche contro ogni

evidenza sensibile, che la verità dell'eòn esige l'unità, l'eternità, l'immobilità ecc. Questa conclusione deriva direttamente (e il testo del poema lo mostra con la stringente successione dei suoi argomenti) dalla necessità iscritta nei segni del pensiero, in quanto segni della esprimibilità e pensabilità della parola verace.

Solo ora siamo in grado di affermare e comprendere, con tutta la necessaria pregnanza, il primato sostanziale della odòs e del méthodos, cioè il primato della nuova via sapienziale che Parmenide inaugura e che nel giro di pochi decenni assumerà consapevolmente il nome di "filosofia" (soprattutto per merito di Platone). Questa via sapienziale può sinteticamente indicarsi così: la rivelazione della Dea (cioè la via di Parmenide) è la via del pensiero e dei suoi segni. Sicché i segni dell'essere sono anzitutto i segni del pensiero che non si contraddice, questa è, se così si vuol dire, la scoperta di Parmenide. E' pertanto dai segni del pensiero che emerge la rivelazione dell'eòn e della sua verità: solo allora la via è tale che essa "molto manifesta".

In questo passaggio capitale del poema accade un evento in ogni senso inaudito: per la prima volta nella "storia del mondo" la verità entra nella via e nella dimensione del pensiero. Come dovremo vedere meglio in seguito, la verità non stava e non era mai stata in questo luogo: la sapienza che ha preceduto Parmenide non conosceva il luogo della verità come luogo del dire e del pensare che non si contraddicono. Forse questa sapienza percorreva già in parte questo luogo con occhi accecati; ma essenzialmente altra era la sua parola e la sua via. Di tutto ciò permane nel proemio del poema un'ampia eco, come un'ombra coinvolgente o il risucchio di un'onda che ancora ricopre e attrae la parola del sophòs: le immagini dell'antica sapienza sono ancora il luogo entro il quale Parmenide opera, interpretando e con quell'orlo di consapevolezza che è possibile a ogni evento interpretativo, in modo da stravolgere e deviare i nomi e le cose del passato verso orizzonti di senso sconosciuti e verso regioni inusitate.

Elemento emblematico di tale cammino è il passaggio della famosa soglia che conduce in un aldilà che, pur connotato nei modi delle tradizionali esperienze iniziatiche, introduce in realtà in quell'"oltre" lo spazio e il tempo che rende la via stessa, come aveva osservato Untersteiner, aspiatale e atemporale: via del pensiero che porta l'essere a rivelarsi appunto oltre lo spazio e il tempo. La via di questa nuova sapienza rifugge da ogni commistione col mondo della sensibilità e dei corpi, poiché i segni sui quali si impianta il suo méthodos sono essi stessi non corporei e non sensibili. La verità entra nel luogo soprasensibile di una via e di una ri-

cerca che potremmo definire, senza troppo forzare le parole di Parmenide, della "logica pura", cioè del logos purificato da ogni doxa corporea. E' ancora questo stesso e antico luogo parmenideo a essere abitato dalla verità della moderna matematica (quella verità, come ha detto una volta Russell, che resterebbe "vera", anche se il mondo non esistesse o cessasse di esistere) e dalla verità delle formule della fisica contemporanea che, già a partire da Galilei, si oppongono consapevolmente alle impressioni dei sensi e alle convinzioni dell'opinare comune.

La nuova via aperta da Parmenide esige, com'egli dice, una krìsis. Noi traduciamo "giudizio", ma non dobbiamo mai dimenticare che Parmenide non ha una "teoria del giudizio" come elemento ovvio e assodato della sua cultura; al contrario, una teoria del giudizio è potuta emergere e fiorire a partire dalla krìsis che Parmenide ha instaurato e come sua conseguenza. La krìsis di Parmenide è così, letteralmente, una "messa in crisi" della sapienza tradizionale, cioè una separazione e una cesura, ovvero una de-cisione. Questo atto di discriminazione, energicamente invocato dalla Dea (krìnai de lògoi polùderin élenchon ex emèthen rethénta: giudica col ragionamento la prova con molte discussioni che è stata da me detta), significa letteralmente: deciditi per il logos, assumi la sua "differenza" come segno della verità. La krìsis alla quale Parmenide ci conduce attraverso la sua odòs è il bilico cruciale della verità dell'essere; essa incarna il momento in cui si deve scegliere, oltrepassando la soglia delle vie non veraci legate all'occhio, all'orecchio, alla parola vacua, assumendo la via del metodo di un "altro mondo" entro il quale, sia quel che si sia il prezzo, non ci si deve contraddire. In questo bilico cruciale avviene la decisione per il sapere fondato sul retto giudizio, nutrito di prove ragionate e discusse: è questa decisione che apre la contrada e, come dirà Platone, la "pianura dell'essere": quello slargo oltre i battenti della porta verso il quale si slanciano le cavalle e le fanciulle solari, dopo aver ottenuto l'assenso di Dike; potremmo ora dire: della giustizia e anzi della giustezza (orthòtes) del discorso. Decidersi per l'essere conforme ai segni del pensiero: sono proprio questi segni, questi sémata, che fanno la differenza dell'essere, che rendono l'essere ciò che l'essere necessariamente "è". Per questo dobbiamo dire che Parmenide non è il filosofo dell'essere, ma è il filosofo dei segni del pensiero.

Proprio in questo senso, la krìsis di cui Parmenide parla è la krìsis per noi tutti decisiva: tutta la nostra sapienza ha continuato a varcare la soglia della porta di Parmenide per potersi instaurare. La decisione del saggio Parme-

nide ha coinvolto e vincolato tutta la sapienza che è continuata dopo di lui, da Parmenide e Aristotele a Einstein. La odòs di Parmenide è ancora il méthodos in base al quale noi ricerchiamo e sappiamo, il metodo entro il quale si iscrive il nostro concetto di "verità", nonostante tutte le grandiose e rilevanti differenze storiche nel frattempo intervenute, a partire dalla dialettica platonica e dalla logica aristotelica, sino a giungere ai nostri giorni eminentemente "logistici". La decisione presa da Parmenide sul promontorio di Elea, al cospetto del mare sterminato e immobile nel fantasmagorico scintillare dei suoi bagliori solari e mediterranei, è divenuta via via il fatto pubblico e universale dell'intera cultura occidentale e oggi, con la diffusione sempre crescente della scienza e della tecnica moderne, dell'intera cultura e città planetaria. Queste immagini possono apparire eccessive e roboanti; e tuttavia esse sono fondate su una necessità di pensiero che è scandita dalla medesima e sotterranea nozione di "verità" che la krìsis operata da Parmenide, e poi reinterpretata in un cammino millenario, ha di fatto imposto e cominciato a instaurare.

Con tutto ciò la nostra tesi di partenza, relativa all'unità di metodo e filosofia, riceve la più ampia illustrazione e conferma. Che tale unità tra ciò che la sapienza filosofica enuncia e il metodo in virtù del quale lo enuncia trovi conforto nel caso di Parmenide non è un fatto che riguardi Parmenide soltanto; che Parmenide sia un pensatore essenzialmente "metodico", nel senso via via illustrato, non è solo un risultato singolare, capace di stravolgere le normali e più banali etichette storiografiche. Quel che è risultato è assai di più, perché Parmenide non è esemplare una tantum, ma è l'incarnazione stessa di quella via del sapere nella quale noi ci troviamo da allora "decisi", con una necessità ineludibile e incontrovertibile che assume fatalmente il senso di un'esemplarità universale: via che non è stato sinora possibile ripercorrere all'indietro sino a recuperarne l'origine, il bilico indecidibile del suo stesso evento di verità: via del pensiero e del non ritorno dal pensiero, se il pensare è quella krìsis "logica" che Parmenide ha graniticamente stabilito.

Se è vero che la filosofia, come dice Aristotele, è scienza della verità (epistèmè tes alethèias), è altrettanto vero che, in tale scienza o sapere, non si perviene alla verità senza i segni del pensiero, cioè fuori della via del pensiero; il che significa: senza questo méthodos che è la stessa filosofia: méthodos tes alethèias. Ne consegue che, da Parmenide in poi, i mutamenti del sapere filosofico dipendono dalle trasformazioni dei suoi sémata. E' quanto accade in

Platone, dove l'instaurazione di un logos dialettico determina allora l'essere come idea; oppure in Aristotele, ove il logos analitico pone capo alla nozione di essere come ousia nel senso della cosiddetta sostanza. Il sapere cristiano non fa eccezione, in quanto gli attributi di Dio vengono ricavati dalla teologia in conformità col pensare filosofico. Lo stesso è da dire degli attributi della coscienza assunta come fondamento dal pensare moderno, oppure della volontà nel cosiddetto anti-intellettualismo contemporaneo. Ogni caso presenta ovviamente differenze proprie, ma sempre sulla base di un pensare che costituisce l'unità di misura del sapere.

Oggi si suole ripetere che la filosofia, specialmente nella sua configurazione metafisica, è giunta alla fine. A questo proposito si parla di fine della "storia dell'essere", in quanto l'essere sarebbe il tema costante che accompagna, in senso positivo o negativo, il cammino plurimillenario della filosofia. Questo è però proprio ciò che a noi non è risultato: la filosofia non è la storia dell'essere, e quindi interrogare l'essere, la sua perdurante presenza o il suo supposto dileguare, venir meno e tramontare significa da un lato permanere totalmente nella storia della metafisica, in ciò che essa ha preteso di essere senza avvedersi di ciò che era in verità (permanenza, bisogna dire, che è un po' una farsa, poiché chi proclama la fine della storia dell'essere si lusinga ingenuamente di essere senz'altro oltre la metafisica, se non addirittura burbanzosamente antimetafisico); dall'altro significa non aver compreso che cosa la filosofia richieda, nel destino della nostra epoca ermeneutica, e quindi, restando nella metafisica, restare nel contempo del tutto fuori della filosofia (lusingandosi invece di andar facendo gli unici discorsi filosofici oggi possibili e "all'altezza dei tempi"). Intendere la filosofia come storia dell'essere significa infatti assumere il detto di Parmenide separato e reciso dalla sua odòs, cioè dal méthodos che conduce a questo sapere (ovvero, più in generale, non aver riflettuto sui fondamenti parmenidei e greci di tutta la tradizione del sapere filosofico, ancora tranquillamente operanti nella nostra contemporaneità e nei nostri "pensatori", siano essi Wittgenstein piuttosto che Popper, Husserl piuttosto che Sartre, Dewey piuttosto che Gadamer e così via).

Non è la storia dell'essere che gioca nel logos, ma proprio il contrario. Non è che il logos dica e sia destinalmente via via costretto a dire questo e quest'altro perché l'essere si dona o non si dona, si manifesta o si cela e gioca a nascondino. Il punto è invece che vi è da millenni una strada caratterizzata, come dice Parmenide, da molte rivelazioni di segni, un cammino che nel dare i segni mette in gioco l'esse-

re, lo fa giocare e accadere in altrettanti modi. Il fatto che oggi l'essere appaia al tramonto è un evento forse meno epocale di come qualcuno è indotto a credere. La verità è che stan cambiando i segni (della verità), il che non comporta affatto che la filosofia sia finita e, soprattutto, che non si possa più pensare. Questo appare vero solo a chi sa pensare unicamente con i segni del pensare passato. Il pensiero, si potrebbe dire più concretamente, si rivolge ad altri séματα, ad altre tracce, sicché è in traccia d'altro che non l'essere (ma non si veda qui, per l'assonanza di questa espressione, alcun riferimento a un autore, oggi di moda, ma filosoficamente insignificante, come Lévinas). Di quali tracce si tratti ci vorrebbe una filosofia, per poterlo compiutamente dire, cioè di una odòs e di un méthodos; ma ciò non è appunto possibile se prima e nel contempo non si sono fatti i conti con Parmenide.

Di certo ora ci è più chiaro, che non all'inizio, che tipo di sapere è la filosofia; e ci è anche più chiaro che cosa sa colui che sa, l'eidòs fos parmenideo. In sintesi potremmo dire che egli sa i segni del pensiero e, in virtù di tale sapere, esercita la pratica parlata e scritta del corrispondente logos. Urge tuttavia un ulteriore passo indietro, per meglio comprendere a partire da che, da quale sapienza, il logos parmenideo si è instaurato. Senza compiere questo necessario passo indietro i conti con Parmenide non possono dirsi adeguatamente affrontati, poiché noi ripeteremmo l'errore di derivare ogni nostro sapere da lui e solo da lui, assunto come origine assoluta e non come un evento essenzialmente interpretativo, come è ogni evento.

Capitolo IV LA SAPIENZA DIONISIACA

Più volte ci siamo riferiti a una sapienza più antica, da tutti notata, che emerge di continuo nella parola di Parmenide, nel suo poema, le cui immagini sembrano talora scaturire da un fondo oscuro ed abissale, da una notte dei tempi di un'umanità per noi così remota da apparire non soltanto enigmatica, ma addirittura sconosciuta. Qual è il senso di questa sapienza dalla quale Parmenide proviene ed entro la quale egli ha cercato, trovato e percorso la sua via? è ancora possibile esibirlo e interpretarlo, per noi che da Parmenide discendiamo, sicché il suo stesso poema ci fa schermo e quasi ci sbarra e impedisce ogni comprensione e visione alle sue spalle? Eppure la sua provenienza ci coinvolge non meno della decisione con la quale egli, interpretandola, ce l'ha resa inattuabile o difficilmente recuperabile: provenienza oscura senza la quale la luce che ci abbaglia non può trovare schermo, alternativa o prospettiva.

Di questa provenienza oscura del nostro sapere ha fatto espressamente questione Giorgio Colli nella sua preziosa opera (purtroppo rimasta incompiuta a causa di una prematura morte) dedicata a La sapienza greca ed edita da Adelphi. Ci occuperemo qui del primo volume del 1977 che raccoglie appunto le testimonianze per noi più interessanti e più vicine, o relativamente più vicine, ai tempi del nostro Parmenide. Certo la storia dell'uomo, nel suo complesso, è infinitamente più antica; ma noi dovremo accontentarci di questo sondaggio nelle forme di sapienza che in Grecia hanno preceduto e anche in varia misura preparato l'avvento della filosofia. Colli ne ha raccolto tutte le più significative testimonianze e le ha commentate con grande rigore storico e filologico, seguendo però, oltre al rigore, una sua originale tesi interpretativa, che è nel contempo assolutamente essenziale per i nostri scopi. Questa tesi, in sé molto semplice quanto audace, si dice in fretta: essa consiste anzitutto nella convinzione, difesa da Colli, che sia assolutamente legittimo e anzi necessario parlare, a proposito della cultura greca arcaica, di forme di "sapere" in senso pieno e pregnante. Esiste una ben precisa sapienza prima dell'età della filosofia e noi possiamo rico-

struirne i tratti fondamentali.

Entro la cornice di questa tesi originale, ancor più originale è poi l'inizio dell'opera che assume a suo tema la figura e il culto di Dioniso. Non molti prima di Colli sarebbero stati disposti a vedere nel mondo complessivo di Dioniso, nel suo mito, nei suoi segni e nei suoi simboli, nelle grandi tradizioni secolari di culto e di narrazione che lo accompagnano, qualcosa di affine alla sapienza. Ora, Colli non vede in Dioniso qualcosa di semplicemente affine a una forma di sapienza, ma proprio un elemento ineliminabile ed essenziale della sapienza greca delle origini. In questo Colli rivela di essere, quale infatti era, un profondo e intelligente conoscitore di Nietzsche. E' infatti Nietzsche che tentò per primo, nel tempo suo, di sterrare le radici della sapienza greca e che in questa opera di steramento o di genealogia, che doveva suscitare vivaci polemiche e altrettanta ammirazione, indicò nel dionisiaco e nell'apollineo le due componenti fondamentali della civiltà greca precedente Socrate e l'avvento della filosofia.

Ma che vuol dire che la sapienza greca è originariamente caratterizzata, almeno per una sua parte essenziale, dalla figura di Dioniso? Rispondere a questa domanda significa cominciare a comprendere come ragionavano i Greci prima della filosofia e come organizzavano la loro sapienza. Ora, il tratto fondamentale e peculiare di Dioniso, dice Colli, è questo: che con tale Dio la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente. E aggiunge: ecco l'arcano, ecco il mistero nel senso forte della parola. Il mistero, o per dir meglio i misteri dionisiaci si incentravano infatti su questo punto: che è nel cuore stesso della vita che la sapienza, per così dire, si ritaglia un occhio o uno sguardo. Dioniso è così il Dio che contempla tutta la vita a partire da un momento della vita, sicché la vita per un verso resta vita, ma per un altro appare come sapienza. Potremmo immaginarci la cosa in questo modo: nella turbolenza della vita un momento della vita si arresta e guarda, guarda se stesso, si contempla in itinere, nel mentre diviene.

Chi ha letto La nascita della tragedia di Nietzsche ricorderà che proprio questa, in fondo, è la formula con la quale l'autore spiega la genesi del coro nella rappresentazione tragica (tale rappresentazione, come si sa, è considerata uno sviluppo dei primitivi riti dionisiaci, nei quali si sacrificava un capro, tragos, e il sacerdote mimava e narrava il mito del Dio; in un tempo successivo al sacerdote si sarebbe sostituito l'attore, trasformando la tragoedia, il canto del capro, in una vera e propria rappresentazione teatrale). Nella tragedia greca i coreuti volgono le spalle al pub-

blico e contemplano la scena, commentando, spesso con sentenze "moralì" o "sapienziali", ciò che accade in essa. E tuttavia i coreuti sono essi stessi parte della rappresentazione; basterebbe, a distinguerli dal pubblico "profano", il loro travestimento che li rende mezzo uomini e mezzo caproni, cioè adepti e servitori del Dio. Questo coro dà voce pertanto a una sapienza che emerge dalla scena stessa e dai suoi eventi tragici; i coreuti sono essenzialmente dei trasformati (dalla presenza del Dio che essi contemplano) che insieme agiscono (cantano e danzano) e guardano. La loro contemplazione proviene dall'azione e sta in bilico con essa, ed è proprio in questo culmine di oscillazione tra vita e contemplazione della vita che si esercita e si manifesta la sapienza ispirata dal Dio, e cioè la sapienza stessa del Dio. Dioniso incarna dunque, nella sua essenza, la tracotanza del conoscere, in quanto vita che si vuol guardare; tracotanza del conoscere di cui la tragedia è infatti il prezzo e la pena.

Già da quanto si è detto si comprende come Dioniso sia un Dio profondamente contraddittorio; la contraddizione anzi è la sua stessa natura. Forzando un po' il nostro dire, potremmo chiamare Dioniso primo Dio dialettico, Dio delle prime origini e del primo germe del pensare dialettico, che è poi quanto lo stesso Colli pensa. Ma quali sono, più specificamente, le contraddizioni di Dioniso? Due le abbiamo già nominate: contraddizione tra vita e riflessione (tra vita diretta e irriflessa e vita che si arresta, che si rispecchia, che si rappresenta: non a caso uno degli elementi tipici del mito di Dioniso è, come vedremo, lo specchio); contraddizione tra la parte e il tutto (Dioniso è al tempo stesso la totalità della vita e quella parte della vita che vuole estrarsi dal tutto per porsi di fronte e contemplarlo). Osservare a questo punto che queste due grandi contraddizioni sono le contraddizioni eterne della filosofia non è davvero difficile: la filosofia vive da sempre, anzi da sempre è questa contraddizione. Bisogna essere molto ingenui e sprovvisti per non essersene mai accorti. Che la riflessione filosofica sia un'oggettivazione dell'inoggettivabile, una pretesa di totalità che, come ogni pretesa, non può che esser parziale (parte di quella stessa totalità), e anche un esercizio di parola che vuole afferrare nell'astrazione del segno concettuale il massimamente concreto della vita, tutto ciò non c'era bisogno di essere epigoni di uno Heidegger superficialmente inteso per proclamarlo a gran voce, come oggi da qualche parte si fa. Credere che il pensare filosofico non sia più possibile a causa di tali paradossi equivale a confessare di non aver mai compreso che cosa la riflessione filosofica è stata di fatto per oltre due millenni: perché la filosofia è

sempre stata l'esercizio di questa contraddizione tra parte e tutto, vita e riflessione, parola e cosa. Il che in generale è vero anche per il sapere in tutte le sue forme. Il problema non è dunque quello di denunciare la contraddizione per restarne ingenuamente e prefilosoficamente paralizzati, ma è quello di viverla e di farla fruttare, cioè di mettere a frutto questi paradossi entro i quali sta la scaturigine stessa di ogni sapere. Nel suo modo, la sapienza dionisiaca queste cose le aveva comprese.

Ma, dopo quelle più generali, veniamo ora alle contraddizioni più specifiche che contraddistinguono la figura di Dioniso. Anzitutto Dioniso è il Dio della vita e della morte, della gioia e del dolore, dell'estasi e dello spasimo. Non si tratta di una polarità intellettualistica e astratta tra questi estremi; in Dioniso è raffigurata sia la metabolé, il trapasso continuo e il rovesciarsi di un polo nell'altro, sia e perciò la loro compresenza. La sapienza di Dioniso non dice che la vita è opposta alla morte, ma dice piuttosto che la vita è la morte, la gioia è il dolore, l'estasi è spasimo: non potrai contemplare una faccia senza vedere anche l'altra. Altra opposizione tipica è espressa dalla coppia benevolenza-crudeltà. Dioniso è il Dio dolcissimo, il Dio dai riccioli biondi, lo Straniero enigmatico che arriva da luoghi sconosciuti e che, col suo volto un po' femminile, affascina ogni donna (va da sé che padri e mariti, al contrario, non lo amino per nulla). Ma questo Dio tenero e con tratti ambigui, virili e da fanciulla, è nel contempo feroce e crudelissimo: divora gli animali crudi e persino i bambini, ammazza ridendo i pastori che insidiano le menadi sue adepte. Il fatto è che Dioniso è al tempo stesso il cacciatore e la preda: colui che verrà sbranato dai Titani, sicché le sue membra saranno ricomposte da Rea e pietosamente affidate ad Apollo; e proprio Apollo farà rinascere eternamente il Dio. Ma Dioniso poi è maschio e femmina e anche il Dio del gioco e della violenza. Infine è il Dio dell'eros e della castità.

Quest'ultima opposizione (naturalmente in relazione con tutte le altre) è parsa a Colli particolarmente significativa per la comprensione della sfera sapienziale che pertiene al dionisismo. Dioniso protegge le sue menadi, le baccanti, da ogni aggressione sessuale, poiché pretende da loro la castità. Nietzsche non aveva compreso bene questo punto: egli aveva senz'altro identificato l'estasi e i riti dionisiaci con la celebrazione e il culto fallici (riti in effetti diffusi in moltissime civiltà arcaiche). E' indiscutibile che il fallo è un attributo essenziale del rito dionisiaco, che veniva portato cultualmente in processione ecc., ma questo non significa che Dioniso sia, come Nietzsche pensava, un Dio del-

la fecondità. La cosa è assai più complessa. Indubbiamente Dioniso è il Dio che affascina in senso erotico e sessuale: tutta la sua sfera concerne la fascinazione sessuale; ma perché egli pretende poi la castità dai suoi adepti? Già un'antica tradizione, probabilmente contemporanea alla grande diffusione del culto dionisiaco nelle città greche, spargeva sospetti e insinuazioni sulle menadi: altro che invase dal Dio! profittano di questa scusa per abbandonarsi a eccessi e orge sessuali. In realtà la tradizione genuina del dionisismo è sicuramente associata all'obbligo della castità. I riti dionisiaci sono certamente orgiastici, promuovono l'eccitazione sessuale, ma poi la frenano. Proprio qui, dice Colli, è la radice della sapienza dionisiaca, che è dunque da intendersi come una trasfigurazione di eros in conoscenza: l'eros trattenuto diventa conoscenza e anzi sapienza. La vita che si arresta e che si guarda di cui prima parlavamo è appunto questo: immergersi nell'impulso più potente della vita, l'impulso erotico, ma percorrerlo poi come odòs, come via sapienziale. Quando Platone, molti secoli più tardi, userà il mito di Eros per raffigurare la sapienza del filosofo, lo farà indubbiamente per riallacciarsi a una tradizione antichissima, ovviamente reinterpretata a suo modo; la filosofia assumerà così l'aspetto di un eros deviato, trasfigurato, sublimato. Il senso di questa trasvalutazione platonica non può essere qui indagato, sicché dobbiamo accontentarci di averlo almeno ricordato.

Ulteriore contraddizione (per la quale la nostra sensibilità moderna non trova particolari difficoltà di comprensione, a differenza dall'antica - ma bisogna poi guardarsi da troppo facili assimilazioni): Dioniso è il Dio che muore. Quando Hoelderlin canta gli Dei della Grecia fuggiti e scomparsi dalla terra, ormai percorsa dalla notte oscura del nichilismo in cui solo i poeti, sacerdoti di Dioniso, conservano la luce della speranza nel tempo della totale povertà, e infine propone l'identificazione immaginifica e fulminea di Dioniso con Gesù, il riferimento è, in primo luogo, a questa tradizione, di certo scandalosa per la mentalità classica secondo la quale la divinità e la morte sono estremi incompatibili.

E infine l'ultima e forse più importante contraddizione: Dioniso è al tempo stesso animale e Dio. La sapienza arcaica, come abbiamo già compreso, si esprime assimilando in un intero "cosmico" (in un kosmos, in un ordine di relazioni e quasi di vibrazioni armoniche) tutta una molteplicità di tocchi, di tratti plastici e di immagini mitologiche. La contemporanea animalità e divinità di Dioniso va dunque assunta all'interno delle restanti contraddizioni (vita-sapere ecc.);

e tuttavia essa trattiene in sé il lato più oscuro, più profondo e insieme più antico di questo Dio complesso e al limite imperscrutabile, che ha vittoriosamente difeso il suo segreto dall'assalto di varie generazioni di studiosi e di eruditi: migliaia e migliaia di pagine scritte su Dioniso non ne hanno esaurito il mistero. L'animalità di Dioniso è normalmente espressa nella figura del toro. Proprio qui, dice Colli, noi dobbiamo cercare di scorgere l'origine oscura della sapienza. Questo scorgere non è poi, semplicemente, un concettualizzare, perché questa sapienza non è concettuale e precede anzi il concetto (nei nostri termini: precede la *odōs* parmenidea, la sua "krīsis noetica"). Che significa dunque che l'origine oscura della sapienza sta nell'enigma e nel mistero secondo il quale il Dio è anche un animale e l'animale è anche un Dio?

Possiamo cominciare ad avvicinarci al problema ricordando la prima fondamentale opposizione da noi indicata: quella tra vita e riflessione. In modo banale potremmo dire che l'animale corrisponde alla parte della vita e il Dio a quella della riflessione; il tutto o l'intero è poi una metafora dell'uomo, della sapienza umana. Analogamente i coreuti, con il loro travestimento da satiri, mezzo uomini e mezzo caproni, alludono al radicarsi del rito dionisiaco nella natura animale e nell'eros primitivo, elementi che però si trasfigurano nella rappresentazione, cioè nella visione della scena tragica. La tragedia stessa non sarebbe altro, nella sua origine, che la plastica realizzazione di questa vita che riflette su di sé e diventa autorappresentazione. Il satiro così è colui che vede e contempla provenendo dalla vita. In questa simbologia rappresentativa c'è qualcosa di insostituibile da parte del concetto, e tuttavia la sua profondità inquietante non possiamo fare a meno di pensarla e di inseguirla con il concetto. Potremmo dire: la conoscenza viene dalla vita; essa non ha la vita fuori di sé, perché una conoscenza che ha la vita fuori di sé non è neppure conoscenza. E d'altra parte: come si può raffigurare ciò stesso da cui si proviene? e ancora: come può la parola dire la cosa senza travisarne la natura? La sapienza arcaica ha tagliato questo nodo gordiano alla radice; essa non si è perduta nei vicoli ciechi del gnosologismo e dell'intellettualismo, ma ha fermato la sua attenzione, con efficacia insostituibile, sul carattere tracotante, belluino, erotico, e quindi tale da affondare le sue radici nel vitale, di ogni impulso di conoscenza. Il conoscere è un eccesso (un eccedere la vita, un sopravanzarla), ma è un eccesso della vita stessa; c'è nel conoscere una volontà che, come diceva Merleau-Ponty, nasce dalla carne del mondo e dal cuore delle cose. Con i suoi sim-

boli e i suoi segni il rito dionisiaco dice all'iniziato: se non ricordi la tua origine animalesca e titanica, non puoi capire quale passione governa l'istinto della conoscenza, quali devastanti pericoli è in esso, ma anche quali divine grandezze.

Per altro verso il carattere taurino di Dioniso documenta l'antichità di questo Dio. Si è a lungo ritenuto che il movimento dionisiaco fosse un fenomeno religioso e sociale piuttosto recente: esso avrebbe invaso dall'oriente la Grecia, inducendo le sue donne a correre sui monti la notte a folleggiare, inebriate dal Dio dai riccioli biondi, con grave nocumento dell'ordine e dei costumi. Di qui, si riteneva, l'opposizione del culto apollineo, severo e frigido, e di qui anche, come riteneva Nietzsche, la conciliazione di questi due movimenti o istinti nella tragedia. Molti aspetti dell'intuizione nicciana conservano, come abbiamo visto, tutta la loro pregnanza; ma per altro verso Colli fornisce una documentazione ampia e convincente della sterminata antichità di Dioniso. Si può ravvisare la traccia di questo Dio nelle tavolette, scritte in lineare B e databili tra il XV e il XIII secolo, rinvenute nell'antica Creta, donde la Grecia ripete le sue più remote origini e che nel contempo costituisce il ponte tra le civiltà medio-orientali e la più recente civiltà ellenica. Dioniso dunque era a Creta agli albori del mondo greco; da dove fosse qui pervenuto e quanto tempo si debba regredire per trovarne l'origine assoluta sono domande che affondano nella notte dell'ignoto e delle origini ancestrali delle stirpi mediterranee e non soltanto mediterranee.

Dioniso viene nominato, e forse anche raffigurato, a Creta, assieme alla Signora del Labirinto (la celebre Potnia, che alcuni chiamano anche "Signora degli animali"). Questa Signora viene in seguito identificata con Arianna, connessa, come si sa, col mito del Minotauro: ecco che torna a imporsi la figura del toro e della divinità mezzo umana e mezzo taurina. Secondo il mito è Pasifae che, congiungendosi con un toro, generò il Minotauro, orrendo mostro che Dedalo, per incarico del sovrano di Creta (il bel principe degli asfodeli raffigurato sulle pareti del palazzo di Cnosso), rinchiuso nel labirinto. Tutti conoscono le vicende successive, e certamente più recenti, del mito: Teseo, il principe ateniese, Arianna e l'astuzia del filo, il suo abbandono e l'intervento riparatore di Dioniso, la morte tragica di Egeo, il re ateniese ecc. Colli però, e questo è ciò che qui più importa, propone di ravvisare nell'artista Dedalo un'immagine di Apollo. Se le cose stanno in questo modo, allora bisogna riconoscere che sin da Creta, prima ancora del sorgere della cultura e della lingua greca, la solidarietà e l'unità delle due

grandi divinità di Apollo e di Dioniso era un fatto assodato. Questa è poi la grande tesi di Colli: che Dioniso e Apollo sono come le due facce di un'unica medaglia, di un'unica religiosità ed esperienza sapienziale che in queste due facce o polarità iscrive la propria tensione conoscitiva.

Ma per tornare a Dioniso, le indicazioni ricavabili da Creta confermano che il mistero ancestrale di questa divinità è la sua duplice natura animale e divina. Questo è appunto ciò che, nel rito, deve restare àrreton, indicibile e non detto: la contemporaneità della natura animale e divina è il segreto in ogni senso non-dicibile del mistero dionisiaco. La cifra archetipica della sapienza dionisiaca, dice Colli, si potrebbe allora spiegare in questo modo: da un lato abbiamo il momento orgiastico (che è tipico di questo Dio che è appunto il Dio dell'orgia), come scatenamento degli istinti animali. Questo scatenamento comporta la rottura di ogni vincolo morale e sociale: non ci sono più né uomo né donna, né signore né schiavo, né ricco né povero: tutte le distinzioni e sovrastrutture sociali (come anche Nietzsche aveva compreso) annegano nel rito dionisiaco e balzano in primo piano gli elementi istintuali naturali; lo stesso individuo annega nel mare della frenesia musicale, ritmica, orgiastica che accompagna e suscita il rito: oltre alla sua figura e proprietà sociale, egli perde il suo stesso nome e la conoscenza di sé, cioè la sua individuazione e separatezza dal gruppo umano, col quale invece si ricongiunge come in un tutto indiviso. Nietzsche, come si sa, aveva parlato, a questo proposito, del venir meno del principium individuationis di schopenhaueriana memoria.

Dall'altro lato però (e questo è il punto originale, ciò che caratterizza questo orgiasmo e lo differenzia da altri e innumerevoli riti orgiastici che troviamo nelle culture arcaiche) la mania e il possedimento dionisiaci non hanno il loro fine in se stessi. Gli istinti che vengono suscitati dal rito orgiastico non trovano fine e compimento nella loro orgiastica soddisfazione. La fascinazione orgiastico-sessuale non mira al soddisfacimento dell'impulso sessuale. Il fine invece è tutt'altro ed è essenzialmente quello di produrre una contemplazione e un distacco conoscitivo (parlando di istinto estetico Nietzsche aveva forse solo in parte afferrato questo punto; è vero però che in quel contesto egli indica nell'arte l'organo supremo della conoscenza). Come dice Colli, l'"estasi" dionisiaca (cioè l'ek-stasi, l'uscir fuori di sé) non genera affatto "confusione" (un confondersi con l'evento del rito e un abbandonarsi all'azione sfrenata collettiva), ma genera invece "un più di conoscenza". L'iniziato non mira all'estasi per l'estasi; egli mira all'estasi perché

solo attraverso l'estasi, come strumento e "via" (méthodos), egli può pervenire alla conoscenza.

Quale conoscenza? Non ovviamente del teorema di Pitagora o di altre cose del genere, bensì la conoscenza del Dio; la sua "rivelazione". Conoscere il Dio, assistere alla sua rivelazione in presenza, significa poi conoscere la vita stessa nella sua autocontemplazione: l'iniziato vede la vita dal cuore stesso della vita, cioè a partire da quella parte di vita che è lui stesso; egli si solleva allora alla contemplazione di quel tutto che si agita in lui e intorno a lui. Contemplazione essenzialmente ek-statica, poiché l'iniziato è condotto fuori di sé (fuori dalla sua identità quotidiana e convenzionale, cioè sociale), ma nel contempo viene ricondotto al suo più profondo "sé", a quella matrice vitale che è il fondamento stesso del suo "esserci".

Questo gioco sapienziale è mirabilmente espresso dal gioco dello specchio, che è uno degli strumenti rituali del culto dionisiaco. Su questo tema dovremo tornare più avanti; limitiamoci qui ad alcune indicazioni essenziali. Il gioco dello specchio è riferito alla figura del Dioniso fanciullo dei misteri eleusini (dei quali pure ripareremo); oltre che maschio e femmina, Dioniso è infatti anche adulto e fanciullo. Tra i giochi di Dioniso fanciullo troviamo anche la bambola e la trottola; quest'ultima è un gioco antichissimo di grande ricchezza e pregnanza simbolica. Per quanto ci riguarda, non possono non colpirci due sue caratteristiche: da un lato il fatto che la trottola, quando perviene al culmine del suo girare vorticoso, appare all'osservazione assolutamente immobile; dall'altro il suo emettere un sibilo caratteristico. L'uno e l'altro di questi elementi richiamano alla memoria l'accurata descrizione che Parmenide fa del carro e delle sue ruote sibilanti, nonché della sua mobilità "metodica" fuori dello spazio e del tempo, per quel carattere atemporale e spaziale della "via", a suo tempo ricordato, che coincide con l'immobilità atemporale dell'eón.

Ma per tornare allo specchio, si tratta di un giocattolo donato a Dioniso dai Titani. Il divino fanciullo, incuriosito, vi si specchia, rimanendone come abbagliato, per ragioni che a suo tempo vedremo; i Titani approfittano di questo momento di distrazione per ucciderlo e poi sbranarlo. Di questo suggestivo mito sottolineiamo qui alcuni caratteri. Nella sua ingenuità il fanciullo divino incarna il puro e disinteressato istinto della conoscenza, intesa come "gioco", cioè come libertà della vita e dalla vita. La conoscenza è quel momento ludico in cui la vita si libera dalla sua brama passionale, dall'impulso aggressivo della parte verso la parte per la semplice autosopravvivenza. L'innocenza del fanciullo dioni-

siaco, come aveva compreso Nietzsche, è "al di là del bene e del male", oltre l'uomo cammello, che sa solo obbedire e portare i pesi della vita, e oltre l'uomo-leone, che sa solo ribellarsi, ma senza potersi liberare nel puro gioco contemplativo. I Titani sono naturalmente i nemici "speculari" del fanciullo, poiché essi incarnano la violenza della vita nella sua urgenza passionale e animalesca. Essi prendono al laccio Dionisio con le sue stesse armi, cioè con un giocattolo contemplativo. Attraverso i Titani, si potrebbe dire, la vita si vendica della vita; l'ingenuità dello spirito, che si credeva "libero", viene ricondotta alla ferrigna e sanguigna necessità dell'esistenza. A causa dell'aggressione dei Titani, infatti, lo specchio cade e va in pezzi: la pura unità contemplativa della vita si spezza in innumeri frammenti, ognuno dei quali rispecchia la vita dal suo particolare punto di vista (come le monadi di Leibniz); ingoiato a brani nel ventre dei Titani, Dioniso torna nel seno della vita ribollente. L'immagine di sogno del suo gioco contemplativo e rappresentativo ricade su di sé. Ed è così che l'iniziato vede il Dio vedendo se stesso: contemplandosi cioè come frammento dello specchio originario che insieme ne riflette la totalità dell'immagine; vita fremente e ribollente che nel contempo si guarda. Questo è propriamente lo stato allucinatorio in virtù del quale l'iniziato attinge "l'oggetto bramato", ovvero Dioniso, la vita stessa.

Illustriamo quanto fin qui è stato detto con alcuni pochi testi tra quelli raccolti da Colli. Anzitutto con un frammento di Eschilo (p. 53 dell'ed. Colli). Esso descrive minuziosamente il rito dionisiaco.

"L'uno tiene nelle mani flauti
dal suono profondo, lavorati col tornio,
e riempie tutta una melodia strappata con le dita,
un richiamo minaccioso suscitatore di follia (manias);
un altro fa risonare cimbali cinti di bronzo
..... alto si leva il suono della cetra:
da qualche luogo segreto mugghiano in risposta
terrificanti imitatori (mimi) dalla voce taurina,
e l'apparizione sonora di un timpano, come di un tuono
sotterraneo, si propaga con oppressione tremenda".

Elemento essenziale della odòs dionisiaca è dunque la musica: è essa a favorire e realizzare il salto o dislivello di coscienza. Entro questo elemento fortemente allucinatorio sta il mugghiare terrificante della voce taurina che chiama l'iniziato alla comprensione di quell'elemento essenziale (la contraddizione tra animale e Dio) di cui abbiamo parlato. Nel

suo commento Colli ricorda che questo frammento di Eschilo venne giudicato da Rohde (il filologo amico di Nietzsche) la testimonianza capitale sulla connessione tra musica e culto orgiastico di Dioniso. In primo piano emerge la follia (mania), suscitata dal suono del flauto. Potremmo ricordare a nostra volta come il flauto di Pan (chiara immagine della natura) colga sul mezzogiorno il pastore sui monti e lo faccia vaneggiare (ma l'ora canicolare, in cui le ombre scompaiono, è anche un simbolo del trauma della conoscenza, consapevolmente usato da Nietzsche nello Zarathustra). La sfera delle sonorità del flauto che fanno uscir di senno sono in diretta opposizione con la cetra di Apollo, che invece ammansisce le fiere (Orfeo apprenderà appunto da Apollo quest'arte). Colli sottolinea anche l'elemento dell'imitazione (mimo, come dice il testo greco), cioè la finzione drammatica del rito e in generale la sua valenza artistica. E' in virtù di tali elementi che "si scatena una nuova visione della realtà, in base a una rottura della conoscenza quotidiana: tale è la mania": visione trasfigurata e allucinata che è però una "follia veritativa, una conoscenza di ordine superiore". La natura conoscitiva di questa mania, conclude Colli, "è accennata dal terrore che precede il suo erompere per il manifestarsi di un violento dislivello di coscienza rispetto all'esistenza quotidiana. La musica è lo strumento attraverso cui il Dio si manifesta". La musica insomma è la odòs, la via di iniziazione e il suo méthodos.

Vediamo ora un passo dell'Antigone di Sofocle (vv. 1146-1152); qui noi dovremo spingerci molto e molto oltre il commento che ce ne dà Colli. Si tratta di un'invocazione a Dioniso che così suona (p. 55 ed. Colli):

"O tu che guidi il coro
delle stelle spiranti fuoco, guardiano
delle parole notturne,
fanciullo, progenie di Zeus, manifestati,
o signore, assieme alle Tiadi che ti seguono,
che folli per tutta la notte danzano intorno
celebrando te, Iacchos il dispensatore".

Colli osserva, sulla scorta di Lobeck, come l'invocazione coinvolga gli astri (il coro delle stelle) e le relative divinità: l'ebbrezza dionisiaca non è un fenomeno psicologico (come ingenuamente pensiamo noi "moderni"), ma piuttosto un fenomeno cosmico. Kerényi pensa invece al Dioniso fanciullo dei misteri, invocato come una stella (se ne avrebbe ulteriore conferma in un passo della Rane di Aristofane). Colli però insiste sulla parte finale del passo, riferita al culto or-

giastico. Ciò che soprattutto gli interessa è l'identificazione qui avanzata tra Dioniso e Iacchos, e cioè Bacco. Dimostrare l'identità di queste figure (accanto a quella di ancor maggiore portata tra Dioniso e Apollo) è infatti una delle principali tesi interpretative di Colli.

Ma il passo in questione dice ben altro ed è, per il nostro cammino, di straordinaria importanza. Concentriamoci sulla espressione "guardiano delle parole notturne" (nuchlōn fthēgmāton epīskope). Tradurre fthēgmata con "parole" non rende assolutamente l'idea di ciò che qui è in gioco. Per comprendere meglio dobbiamo risalire al verbo corrispondente fthēngomai; esso significa emettere un suono o una voce, il risuonare, e solo in conseguenza (per cammino semantico, si potrebbe dire) parlare. Ma assai più che al parlare il verbo allude al gridare o urlare, allo stridere, al cantare, poiché anche il cantare risuona e fa rumore, e così pure al chiamare a gran voce; infine è usato nel senso del risuonare delle cose. Tutta quest'area semantica, se la associamo con la precedente testimonianza di Eschilo, appare del tutto adeguata e opportunamente scelta per descrivere le belluine e taurine sonorità del rito dionisiaco.

Ma, soprattutto, ora si comprende perché queste "parole" siano definite "notturne". Non si tratta solo del fatto che il rito viene celebrato di notte, al cospetto del coro delle stelle; il punto essenziale è che Dioniso ("episcopo") presiede al passaggio tra l'urlo e la voce significativa, tra il suono belluino, e perciò notturno, lontano dalla solare spiritualità apollinea, e la parola umana. Dioniso insomma custodisce il passaggio dalla voce della natura alla voce dell'uomo. Il che perfettamente coincide con la raffigurazione di Dioniso mezzo animale e mezzo Dio. Questa divinità presiede alla sapienza e la genera in quanto l'urlo primordiale si fa trasparente nel suo significare: da espressione risuonante, natura fremente non ancora sdoppiata, passione direttamente esclamata, a segno intenzionale della parola. Chi, alcuni anni fa, ha seguito un corso nel quale si è affrontato, seguendo le indicazioni di Alfred Kallir, il problema della nascita e del significato dei segni alfabetici della scrittura, ricorderà come il segno iniziale (A, alfa, aleph) fosse in origine un disegno stilizzato della testa del bue: simbolo della sottomissione del toro da parte dell'uomo e dell'origine della civiltà che oggi chiamiamo neolitica. A conferma di questa interpretazione si mostrava il caso dell'alfabeto runico, nel quale al secondo posto, cioè in subordine ad A, al bue reso mansueto, come indica anche il dolce respiro di questa vocale, ancora si conservava il segno detto "ur", cioè del toro, indicato nel suono del suo ululare sel-

vaggio; lo stesso suono che, come si sa, indica nella lingua tedesca l'originario e il primitivo. Così l'urlo del toro, come segno della primigenia e primordiale natura, resta in custodia di Dioniso, come quel nucleo notturno che sta nella parola e in ogni parola e ne costituisce, ben prima di immaginarie convenzioni umane, la forza significativa.

Anche epīskopos è termine che merita qualche attenzione. Esso certo indica il praesidens, il "preside" (come qualcuno ancora traduce) nel senso di colui che presiede. Ma è impossibile non sentirvi anche la presenza di sképsis, che non è un semplice assistere e contemplare, ma piuttosto un ricercare e un guardare con attenzione per sapere. Dioniso non contempla impassibile, in quanto "episcopo" (questo sarà piuttosto Apollo): egli è il Dio che nel turbine della vita (ed essendo lui stesso il turbine della vita) esplora la vita. E' lui che urla furibondo, in preda a spasimo e a passione, e che spinge la sua ricerca sapienziale entro il mugghiare taurino in direzione della parola umana. Ma poi epīskopos, in una seconda accezione, significa "colui che dà nel segno, che coglie o imbrocca il segno". In Sofocle troviamo un uso avverbiale di questo termine che suona epīskopa toxéuein e significa "cogliere nel segno con la freccia". E' singolare che proprio Colli, che ha impiegato tutta una ricerca per dimostrare l'unità profonda di Apollo e di Dioniso, si sia lasciato sfuggire questo elemento straordinario. In quanto è colui che coglie nel segno con la freccia della sua sapienza, episcopo è alla lettera Apollo, il Dio del segno della parola. Che tale appellativo venga usato per designare Dioniso è una prova in più (tra altre che Colli ha raccolto) della unità e scambiabilità della loro natura. Ma a noi interessa qui soprattutto notare l'unità della cifra della sapienza arcaica: unità del segno che dalla vox naturae conduce alla vox publica et humana; unità custodita, da un capo all'altro, dalla coppia bifronte di Dioniso e Apollo. Episcopo infatti significa anche colui che, cercando, porta fuori, e colui che regola e dà norma.

Nell'invocazione Dioniso viene invitato a manifestarsi (prophānethe), a farsi "fenomeno" (si ricordino le considerazioni già svolte a questo proposito per Parmenide); e poi egli viene chiamato Iacchos il dispensatore: ton tamian. Il termine tamias è in effetti in relazione con la dispensa o madia, ove si ripone il pane. Qui ha soprattutto il senso di dispensatore di beni e di tesori, ma anche di sovrintendente e custode dei medesimi; la parola richiama dunque episcopo. Come custode, tamias significa però anche "moderatore" (termine che un tempo indicava in italiano anche una carica pubblica). Dioniso perciò è da un lato colui che cerca e che su-

scita, con la sua sképsis, la sapienza del mondo, poiché egli è anche colui che contiene doni e tesori, tesori nascosti nel suo urlo primitivo, nella sua voce taurina che provoca lo stacco di coscienza, e cioè la memoria delle origini primordiali, in modo che l'uomo, incontrandone la rivelazione, venga iniziato alla comprensione delle sue origini. Nel contempo però egli è anche colui che regola, modera, tiene a freno, sta nel segno, e indirizza nel segno della parola sapienziale, la prepara; nel caso specifico: che impedisce che il rito orgiastico degeneri nella pura fruizione titanica e belluina dell'orgia, anziché incanalarsi verso un più di conoscenza.

Non si tratta quindi di una regressione allo stato animale: tutt'altro. Si tratta di riprendere contatto con le radici animali-divine della vita, in modo di saperle, vederle e contemplarle. A tutto ciò certamente allude anche l'espressione "fanciullo progenie di Zeus" (tra l'altro tamias è detto anche il sacerdote di Zeus). La parola fanciullo, pais, risuona proprio al centro dei sette versi dell'invocazione e ne circoscrive il cuore e il culmine dell'intonazione metrica e poetica. Centro dell'invocazione, perno intorno al quale tutto ruota è così l'innocenza della conoscenza, simboleggiata dal fanciullo cosmico progenie di Zeus (sugli antichissimi e perduranti significati del fanciullo cosmico, sul suo simbolo di rinnovamento e di recupero della vita nelle sue origini, si veda ad esempio il libro di René Guenon, Il re del mondo, Adelphi, Milano 1978). Sofocle ha perciò indicato con profonda e grandiosa chiarezza qual è il senso dei misteri dionisiaci, la loro peculiare krisis sapienziale. Questo passo indietro al quale l'iniziato è condotto è un atto regolatore contemplativo che modera e custodisce la vita essendo esso stesso vita. Potremmo riassumerlo così: sapienza contemplativa che si manifesta (phàinetai) nel cuore orgiastico stesso del vivere. Sapienza così ricca che a noi occorre tutta la millenaria sapienza della filosofia per arrivare, o per cominciare, a spiegarla e a comprenderla.

Faremo ora un più rapido riferimento ad alcuni passi delle Baccanti di Euripide (esse sono una miniera per la comprensione dei misteri dionisiaci). Qui Dioniso viene chiamato "il Dio dalle corna di toro", a conferma della sua immagine tradizionale e originaria. In un altro passo viene invocato con le parole "mostrati come toro o come serpente che appare". Il serpente era uno degli oggetti che formavano il corredo della cosiddetta cesta mistica dell'iniziato (del my-stēs) e forse si trattava, in alcuni casi, di serpenti veri, come evidente allusione simbolica al fallo. Poi possiamo leggere il passo significativo, e che a noi risulterà già chiaro, dove si dice: "Vieni, o Bacco, con volto che ride getta

un laccio mortale intorno al cacciatore delle baccanti, che si precipitò entro il gregge delle menadi". Dioniso che ride e scherza innocentemente è anche il Dio crudele che uccide. Egli così impedisce che l'ingenuo pastore, che, vedendo la schiera delle femmine eccitate dal Dio, si getta nella mischia sperando di profittarne sessualmente, mandi a effetto il suo proposito. Ma non bisogna mai dimenticare che Dioniso è lui stesso cacciatore: il malcapitato pastore è ancora lui, o una sua maschera, e lui stesso è preda. Dice per esempio Euripide: "O Bacco, che guida la muta dei cani, sapiente sapientemente incalzò le menadi contro questa fiera". E il coro risponde: "Il signore infatti è cacciatore". Ciò che qui però più colpisce è l'insistenza (che va tutta a profitto della tesi di Colli) sull'elemento della sapienza, addirittura sottolineata due volte: sophòs sophòs (il primo termine con l'omicron, il secondo, avverbio, con l'omega). L'incalzare delle menadi era una questione di sophia, non di semplice orgia o di pura ferocia.

E infine: "Ma questo Dio è un divinatore: difatti ciò che è frenetico, che appare delirante, è molto capace di divinare. Quando invero il Dio entra possente nel corpo, fa dire il futuro a coloro che infuriano". La sapienza di Dioniso quindi (come non manca di osservare Colli) è divinatrice come quella di Apollo (che è per eccellenza il Dio della divinazione); divinazione che si esprime nel modo dionisiaco della frenesia e del delirio. In generale la divinazione copre l'intera sfera della sapienza arcaica, ma essa non va intesa come semplice previsione del futuro. Per esempio la mantica apollinea (di cui riparleremo) ha ben più ampia portata. Del mantis Calcante, sacerdote di Apollo, si dice che egli vede "ciò che è stato, ciò che è, ciò che sarà", cioè tutta la sfera degli esseri che sono: ta eònta (dove già risuona la parola che sarà essenziale per la filosofia). Il divinatore è propriamente colui che dice il significato delle cose e degli eventi, che le nomina, nominando ed evocando con ciò le corrispondenti divinità. E' solo per corruzione successiva della primordiale sapienza arcaica che la divinazione diviene arte superstiziosa di indovino. Il divinatore originario è invece colui che apre l'uomo ai significati dell'esistenza, è il sacerdote di cui parlava Friedrich Creuzer: colui che insegna al suo popolo a comprendere i segni del mondo come segni del divino che è in tutte le cose. Dioniso svolge anche qui la sua funzione, accanto ad Apollo.

Ultimo brano, non dalle Baccanti di Euripide, ma dalla Vita contemplativa di Filone: "... come i posseduti dalla frenesia bacchica e coribantica giungono nell'estasi sino a vedere l'oggetto bramato". E' una ulteriore conferma che sco-

po dei misteri dionisiaci era il pervenire a una visione, a un rispecchiamento, a una forma di sapienza. Visione che caratterizza appunto la sfera di Dioniso, a differenza di quella di Apollo, che è piuttosto connessa al mythos, alla parola, e per di più alla parola solare, non certo alle sonorità notturne che sono le voci della terra e della natura, l'espressione del momento ctonio dell'esistenza. Ma questo vedere si rivolge poi all'"oggetto bramato". In altri termini: ci vuole eros per giungere alla verità dell'oggetto e Dioniso è il Dio di questo eros. Senza la spinta dell'eros la vita non si sdoppia e non si oltrepassa. Un modo di ciò è ovviamente l'eros che porta al congiungimento sessuale e alla generazione. Come avrebbe detto Hegel, alla negazione dei due per un terzo che è il figlio. La vita si supera in un altro frammento di vita. Ciò è proprio di tutta la natura vivente: un andare della vita al di là di sé generando altra vita. Méthodos e odòs naturali. Ma la forza dell'eros ha anche una seconda via, un altro sbocco e metodo, e questo è la contemplazione dell'oggetto, cioè la sapienza. Così in certo modo intese il già ricordato Platone del Simposio: l'amore terreno è una premessa per l'amore iperuranio; la passione per i corpi belli si tramuta in passione per l'idea, cioè, letteralmente, per la visione (dell'essere). Non è possibile la generazione senza il pathos e il fascino (l'"innamoramento") dell'immagine dell'altro; ma l'immagine dell'altro è già il punto di partenza della conoscenza raddoppiata e disinteressata, della contemplazione pura, che è l'ulteriore via aperta da eros. L'oggetto di cui parla Filone (l'oggetto bramato) è ovviamente il Dio. Ma in questa parola "oggetto" noi già facciamo risuonare la questione, il principio e anche il peraltro fruttuoso vizio d'origine della filosofia, il cui sapere è vita che si aliena nell'oggettività, è il rendere oggetto proprio la vita che è fremente nella sua origine.

L'oggetto è naturalmente l'eòn, l'essere che è. Da questo punto si dipana la via di Parmenide. La sua iniziazione si dirige all'inconcussa ed eterna stabilità dell'oggetto che è, come centro di un nuovo sapere. Ma essa proviene pur sempre dal cuore dell'eros dionisiaco (anche e proprio perché lo rimuove): dal dionisiaco amore della vita per se stessa.

Capitolo V

LA SAPIENZA APOLLINEA

Dalla sapienza di Dioniso, come sguardo che emerge dalla vita, passiamo ora all'altra metà della sapienza arcaica, la quale si iscrive nel segno di Apollo. Segno, come vedremo, di un cammino che ci porterà, assai rapidamente, sui sentieri della filosofia. Nessun Dio è infatti più di Apollo imparentato con la nascita della sapienza filosofica. Ma anzitutto va ribadito che anche Apollo è, nella sua essenza, una figura del sapere. In questo caso Colli non ha bisogno di sovvertire originalmente la tradizione: da sempre si dice e si sa che Apollo è un Dio della sapienza. Ma bisogna vedere di quale sapienza e che cosa la caratterizzi.

In termini generalissimi si può rispondere che Apollo è il Dio della divinazione, della sapienza divinatoria. Su come vadano intesi questi termini già ci siamo espressi e non abbiamo bisogno di ripeterlo. Un altro carattere importante, che distingue nettamente il tipo di sapienza che risale ad Apollo da quella sapienza che prende le mosse dai misteri dionisiaci è che, mentre quest'ultima si rivolgeva a una moltitudine (sapienza collettiva che sorge in un rito, in una festa dell'intera comunità dei fedeli), la sapienza di Apollo si dirige anzitutto a un uomo singolo. Da un lato abbiamo una sapienza in certo modo anonima (al di là del principium individuationis), una sapienza orgiastico-contemplativa, che ha l'orgia come punto di partenza e la contemplazione come punto di arrivo: in ogni caso l'individuo si inabissa nel grido e nella parola notturna del Dio. Dall'altro lato abbiamo un rapporto privilegiato tra il Dio e un singolo uomo, in quanto appunto questi ha il privilegio di esercitare la funzione del sacerdote. Apollo dà la sapienza ad un uomo, non a un gruppo anonimo di persone, e quanto a lui, poi, se ne sta lontano, resta in disparte. Dioniso no: lui sta nel mezzo dell'orgia e della festa ad azzuffarsi; la festa, l'orgia, il rito hanno proprio lo scopo di materializzare il Dio, di celebrarne la parousia, e addirittura di mangiarselo. In quanto è lui stesso il cuore palpitante della vita, Dioniso non può che stare al centro del coro danzante dei suoi adepti: carne della loro carne, sangue del loro sangue. Tutt'al contrario con Apollo:

lui è sempre lontano, molto lontano, irraggiungibile. Apollo è sempre altrove, anche quando i segni della sua sapienza toccano l'uomo.

Uno degli epiteti di Apollo è infatti "il Dio che agisce di lontano". E come agisce di lontano Apollo? Lo sanno tutti: con l'arco e con la freccia. Due sono i simboli più noti di Apollo: la freccia e la lira o cetra. Anche Apollo con le contraddizioni non scherza: come Dio arciero, inventore dell'arco e della freccia, egli è il Dio che dà la morte; ma come inventore della cetra creatrice, egli è insieme, e a suo modo, il Dio che dà la vita. Contrari "eraclitei". Ma quel che qui più interessa è che proprio la freccia è il simbolo della sapienza di Apollo: sapienza che coglie nel segno, dunque, sicché anche Apollo, come Dioniso, è "episcopo", in base alle osservazioni svolte a suo tempo. Sapienza che coglie nel segno, ma a partire da un Dio lontano, remoto, un Dio freddo e impassibile, del quale i greci avevano sacrosanto timore. C'è un passo del Cratilo, il dialogo di Platone del quale dovremo occuparci molto più avanti, che contesta il significato popolare della parola "Apollo" come "il Dio che fa paura"; con le sue bizzarre etimologie Platone dimostra che il nome Apollo significa tutt'altro, ma ciò conferma appunto i timori del volgo nei confronti di questo Dio, il terrore che ispirava la sua remota freddezza e la sua crudeltà impassibile.

Proprio in quanto agisce di lontano, la sapienza di Apollo si caratterizza per due differenti aspetti e forme. La freccia indica infatti la sapienza che il Dio dona all'uomo, scagliando e colpendo da lontano; ma essa non può riferirsi alla sapienza che Apollo in persona possiede e incarna: questa sapienza egli non può averla lontana, ma anzi vicina, presso di sé. Sicché bisogna distinguere due strati nella sapienza di questo Dio: quella che gli appartiene in proprio e che le fonti descrivono come sapienza dell'occhiata che fulmineamente vede e conosce ogni cosa (sapienza eminentemente ed esclusivamente divina); e quella che egli concede a un determinato uomo, in quanto suo sacerdote. Questa sapienza (a differenza della prima che è intuitiva ed è per l'uomo inattingibile, lettera morta) è costituita eminentemente di parole. La prima Apollo né può né vuole concederla all'uomo, poiché ciò vorrebbe dire divinizzarlo (e quindi, anche, incenerirlo, come accadde a Semele, quando pretese di scorgere il volto verace di Zeus, suo eccezionale amante); ciò che invece egli concede è una sapienza mediata, trasferita (nel senso preciso della parola "metafora"), trasportata nel segno, cioè nella freccia che coglie nel segno: sapere tutto umano perché fatto di parole, e nondimeno dono divino.

Da quanto abbiamo detto, già si delinea sufficientemente

la radicale differenza e opposizione che distingue la sfera sapienziale di Dioniso e di Apollo. Tutta la tradizione ha insistito soprattutto nel notare le differenze, mentre Colli, come sappiamo, insiste anche sulle profonde relazioni che sottendono le differenze. Che vi fosse del resto una conciliazione e un punto di incontro fra queste due divinità si è notato da tempo. Nel secolo scorso Creuzer indicò tale conciliazione nel fenomeno dell'orfismo (strada assai interessante per noi e che dovremo battere, poiché essa conduce, come già sappiamo, nelle più immediate vicinanze di Parmenide e del suo poema). Nietzsche poi, che deriva a sua volta da Creuzer, indicò, come si sa, una conciliazione "tragica", cioè nell'ambito del fenomeno al tempo stesso rituale ed estetico della tragedia. Rohde dimostrò, per parte sua, che Dioniso venne a un certo punto accolto nel santuario di Delfi, sacro ad Apollo: segno di una sorta di trattato di pace tra le due divinità da tempo in lotta. Come coloro che l'hanno preceduto, Rohde vede nel dionisiaco un fenomeno recente intervenuto dall'esterno a ingenerare un'epoca di selvaggia follia nelle stirpi greche, sia che Dioniso, il nuovo arrivato, provenisse dall'Oriente, sia, come altri dicono, dalla barbarica Tracia. Il rito apollineo avrebbe allora severamente serrato le fila, diminuito la tensione dionisiaca, ridotto a più armoniose e serene proporzioni il tutto. Ancora Nilson vede le cose in questi termini, che invece Colli, come sappiamo, sconvolge, dimostrando che Dioniso è già a Creta forse mille anni prima di Euripide. Il punto essenziale di questa nuova linea interpretativa è che il rapporto tra Apollo e Dioniso non è "storico", ma simbolico. La filologia tradizionale poneva la questione in termini cronologici e di eventi storici "reali": prima c'è Apollo, poi arriva Dioniso, poi c'è la zuffa tra le due divinità, il che significa tra le stirpi greche fedeli all'uno o all'altro dei due Dei, infine c'è la conciliazione e la combinazione di alcuni dei caratteri contrapposti e se ne vedono i segni a Delfi, nell'orfismo, nella tragedia ecc. Ma se Dioniso è antico quanto Apollo ed è già presente e operante nelle radici del popolo ellenico, allora l'intero problema assume tutt'altro senso. L'opposizione tra l'apollineo e il dionisiaco non è un episodio storico, conseguenza di una emigrazione e simili; tale opposizione intende piuttosto esprimere, nella simbologia arcaica del mito, i due principi per dir così "strutturali" sui quali si fonda l'antica concezione ellenica della sapienza. Non si tratta di due forme religiose parallele, come, per esempio, dice Nilson, ma di un unico tronco bifronte della sapienza religiosa arcaica.

Tra i vari elementi che Colli fa giocare per sostenere la sua tesi spicca l'esempio che potremmo definire degli epi-

teti scambiati. in un verso di Eschilo le due divinità sono così apostrofate: "Apollo l'incoronato d'edera, Bacco il divinatore". E' come se noi dicessimo: San Francesco col porcellino in braccio, Sant'Antonio col lupo ammansito. L'edera spetta a Dioniso, la divinazione ad Apollo e questo scambio poté sembrare, al lettore moderno, una stranezza incomprensibile. Per Colli è invece l'intenzionale e profonda allusione all'unità di senso che lega le due divinità nella loro stessa opposizione. In un verso di Euripide poi l'invocazione suona: "O Bacco dominatore, amico dell'alloro, o Peana Apollo, esperto nella lira". Qui sono "alloro" e "peana" che si scambiano di posto, provocando un effetto di straniamento analogo al precedente. C'è poi da osservare, come già aveva mostrato Rohde, che vi è anche una forma di divinazione bacchica. Nel Fedro, per esempio, Platone parla di mania sia in riferimento ad Apollo come a Dioniso: il suono, la danza, il canto dionisiaci generano una sapienza vaticinatrice. Sarebbe molto suggestivo collegare tutto ciò con quel verso di Parmenide in cui viene denunciata l'insipienza dell'orecchio che rimbomba, dell'occhio abbagliato che non vede, dalla lingua che parla senza sapere quello che dice (tutte le testimonianze insistono sul carattere inconsapevole della sapienza che viene enunciata in stato di mania o possessione divina). Seguendo questa ipotesi si dovrebbe allora concludere che in quel passo del suo poema Parmenide intende contrapporsi alla sapienza tradizionale, all'estasi divinatoria, in particolare dionisiaca, nella quale l'uomo viene contagiato e trascinato, o affascinato, da passioni eminentemente sensibili, prodotte dalla potenza allucinatoria della musica, del ritmo, delle immagini. Si comprenderebbe molto bene, allora, quale tipo di svolta Parmenide istituisce rispetto alla sapienza che l'ha preceduto, e si comprenderebbero nella stessa suggestiva chiave alcuni tratti della successiva e conseguente filosofia, per esempio il celebre rifiuto opposto da Platone alla poesia e in genere all'arte come strumento di educazione dell'uomo sapiente. L'arte, come in genere la mania alla quale viene spesso avvicinata, affascina e confonde le potenze intellettuali dell'anima, impedisce cioè di "giudicare con il nous", come dice Parmenide, in base a prove "razionali", argomentazioni e discussioni.

Ma vediamo ora più da vicino alcune testimonianze essenziali. Anzitutto alcuni versi tratti dalle Odi pitiche di Pindaro che così descrivono Apollo:

" ... sotto il gomito
tengo molti dardi veloci
dentro la faretra,

che parlano a coloro che comprendono: ma rispetto al tutto hanno bisogno di interpreti. Sapiente è colui che sa molte cose

per natura, ma quelli che hanno imparato,
come corvi turbolenti che balbettano ... "
(ed. Colli, pp. 75-7).

Salta agli occhi l'espressione sophòs o pollà eidòs phuài (sapiente chi sa molte cose per natura) che richiama immediatamente l'eidòs phòs, l'uomo che sa, di Parmenide: forse che abbiamo ritrovato l'origine del sapiente parmenideo? Procediamo con cautela e ascoltiamo anzitutto il commento di Colli. "Il passo, dice Colli, allude variamente al nesso Apollo-sapienza e alla natura di tale sapienza. I vv. 83-84 paragonano le parole del poeta a dardi, cioè al simbolo più trasparente di Apollo. Difatti lo strumento espressivo - che è anche un'arma - di Apollo nella sfera della sapienza è la parola (come nella divinazione). Questi dardi parlano a coloro che comprendono, per l'oscurità della parola di Apollo e per la natura aristocratica della sapienza. Ma nel loro riferimento universale le parole sapienti hanno bisogno di interpreti. Anche questo richiama la sfera della divinazione dov'è indispensabile la mediazione dell'interprete (...). Segue la definizione di sophòs, costituita da due elementi: potenza conoscitiva e dote innata. Che con sapienza Pindaro intenda il possesso nativo di capacità intuitive, e non una acquisizione mediata e razionale, è del resto confermato dalle parole seguenti, dove il sapiente è contrapposto a quelli che hanno imparato e perciò vengono liquidati con disprezzo perentorio".

Sin qui Colli. A nostra volta possiamo cominciare con l'osservare che i dardi di Apollo "parlano", letteralmente favellano mediante la phoné: niente di simile all'urlo e al grido primordiale che avevamo trovato nella sfera di Dioniso (nuchla phthégmata, le parole notturne); e coloro che comprendono sono quelli che stanno nella mente, nel nous, come per esempio dirà Eraclito in un celebre frammento (per l'analisi di questo tema non posso che rinviare alla seconda parte del cit. Immagini di verità, pp. 111 e sgg.). Questi uomini dotati di una mente intuitiva, capace di intendere, hanno però bisogno di interpreti (ermanéon): entriamo così nel dominio dell'ermenéuein, dell'interpretazione o ermeneutica. La sapienza di Apollo è il punto di origine di una sapienza ermeneutica nella quale, pur con tutte le differenze enormi e sostanziali che si devono porre, la nostra maniera di intendere il sapere, la nostra generale cultura, si trovano inserite. La sapienza di Apollo mette in moto un comprendere

"teorico" che è antipodale rispetto al dionisismo, dove il comprendere è piuttosto un'azione (un "mimo"): la sapienza non viene interpretata, ma piuttosto "agita" dai fedeli di Dioniso. Più esattamente dovremmo dire: viene interpretata in quanto agita. Anche l'agire, la danza, il canto ecc., è a suo modo e in realtà un interpretare, ma nel senso di "abiti" che vengono assunti e incarnati e non nel senso della distanza delle parole ermeneutiche, dei segni mediatori del linguaggio e della riflessione. La sapienza di Apollo, essendo affidata alle parole, esige l'interpretazione (l'ermenéuein in senso stretto) e tutto ciò che l'interpretazione comporta: il distacco (del Dio), la distanza (dell'interprete) e infine la lotta delle interpretazioni. L'interpretazione non è una sapienza vissuta, ma è una sapienza riflessa sulla quale bisogna procedere operando una skepsis, una ricerca: quella ricerca che, come sappiamo, è Parmenide a iniziare. La sapienza aristocratica di Apollo ha dentro di sé il germe della propria dissoluzione. E' lui stesso, Apollo l'oscuro, che trasmette parole che esigono di venire interpretate, e cioè dibattute e discusse con contesa pubblica. Nasce di qui quella gara di discorsi che ben presto sormonterà la sdegnosa sapienza aristocratica, insofferente di "insegnamenti", per avviarsi verso i sentieri molto "umani" e "volgari" della cultura sofistica (a sua volta inconsapevolmente preparata dalle sottigliezze della "logica" parmenidea). E' quindi lui stesso, Apollo l'oscuro, che ha bisogno della filosofia. Quando Socrate, in tribunale, si dichiarerà fedele di Apollo e mosso, nel suo insegnamento, dal responso oracolare del Dio, non farà che trarre coerentemente le conseguenze di questo lungo processo. Socrate è il vero fedele di Apollo, poiché ha accettato la sfida della ricerca e della conoscenza: fedele nell'unico modo in cui poteva esserlo, ovvero fedele nel segno di una sapienza che mette in discussione la sapienza, parola che si fa interrogazione e ricerca sulla parola. Impalidisce fatalmente l'aspetto aristocratico e arcaico della parola di Apollo e ne emerge il "senso destinale": la sapienza come dialettica pubblica e "democratica" della filosofia.

C'è ancora un punto della citazione di Pindaro che esige di venir discusso; esso è relativo all'espressione es to pan che Colli traduce "rispetto al tutto" ("ma rispetto al tutto le parole di Apollo hanno bisogno di interpreti"). Altre traduzioni proposte sono "on the whole" (Slater) e "per raggiungere la folla" (Puech). Apollo parla e il suo sacerdote, in stato di mania, ascolta e ridice le parole del Dio, facendosi vaso, o cassa di risonanza inconsapevole, del messaggio; a questo punto interviene l'interprete la cui parola si rivolge al volgo, cioè a tutti (a tutti gli altri uomini). Questo

sembra essere il senso ovvio della espressione. Tuttavia si potrebbe notare che vi è, nella espressione usata da Pindaro, anche un senso più sotterraneo e insieme pregnante; senso che potremmo rendere così: l'interprete, di cui abbisogna la parola di Apollo, parla in riferimento al tutto. E' nell'ermeneutica apollinea che, per la prima volta, emerge il "tutto", cioè l'universalità della parola di colui che esercita l'interpretazione. Il "tutto" è così destinato a diventare il carattere tipico dell'essere parmenideo: essere che è "unotutto", l'unità di tutto ciò che "è", il senso razionale dell'intero. Questo è poi quel carattere pan-oramico della parola della filosofia (e della scienza) sul quale ho variamente insistito a lezione e nei miei scritti: visione pan-oramica che pretende di vedere tutto e il tutto, nonché di parlare dal punto di vista, dal posto, di Dio. Ora sappiamo di che Dio si tratta: questo Dio è Apollo, il Dio che, con una sola occhiata, vede tutto, come la tradizione dice espressamente di lui. Perciò il suo sacerdote, Calcante, è colui che sa tutto ciò che è, che è stato e che sarà: occhio pubblico della universale historia, kosmotheoròs incarnato. La sapienza dionisiaca è, al contrario, parziale, in tutti i sensi della espressione; in quanto essa si cala nel cuore della vita, non può che calarsi in una sua parte, cioè incarnarne di volta in volta una parte, farne parte ed esercitarne la parte; in quanto è sapienza "patica", non può che essere affetta da parzialità (e ogni "brama" è infatti sempre non-imparziale). La sapienza apollinea ci solleva invece a un punto di visione panoramico sulla vita. Ma bisogna ancora una volta sottolineare che le due visioni sono tra loro complementari, per l'antica sapienza greca: Dioniso è colui che è mezzo animale e mezzo Dio; in quanto è mezzo animale, la sua sapienza si radica nel particolare della vita che ribolle nel profondo, come radice implicita del tutto; ma in quanto l'altra sua metà partecipa del divino, essa è, per così dire, la faccia apollinea del dionisiaco, cioè è la vertiginosa prospettiva che dice il tutto dall'alto e dall'infinita e incolmabile distanza: la distanza di Apollo, il Dio che vede e colpisce (coglie nel segno) da lontano. In questi due estremi stanno i termini di una sapienza che è sul punto di divenire parola filosofica o che soltanto la parola filosofica potrà analizzare e interpretare in termini concettuali.

Veniamo ora ad altri passi per noi significativi. Anzi tutto un brano del Fedro di Platone.

"Ora invece i più grandi fra i beni giungono a noi attraverso la mania, che è concessa per un dono divino. Infatti proprio la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, in quanto possedute dalla mania, hanno procurato alla Grecia

molte e belle cose, sia agli individui sia alla comunità; in quanto invece padrone di Sè, poche cose o punte (...). Ecco davvero quanto è degno di essere addotto a testimonianza, che cioè tra gli antichi la mania non fu ritenuta cosa vergognosa né oggetto di biasimo neppure da coloro che stabilivano i nomi: altrimenti infatti non avrebbero connesso questo stesso nome alla più bella delle arti, con cui si discerne il futuro, e non l'avrebbero chiamata maniké (cioè da mania = arte della mania). Ma poiché ritenevano che la mania sia una bella cosa, quando nasce per una sorte divina, stabilirono questo nome. Gli uomini di oggi invece, con ignoranza del bello, hanno inserito una t e l'hanno chiamata mantiké (arte divinatoria)".

Platone testimonia qui della consapevolezza sua e dei Greci relativa alla esistenza di una sapienza antica che ha preceduto la filosofia; sapienza che si fondava sull'arte divinatoria e cioè sulla mania, sulla follia divina, che possedeva l'uomo. Questa sapienza, dice Platone, ha procurato alla Grecia le più alte e le più belle cose, che è come dire: è la madre della civiltà. Così la giudicarono anche coloro che stabilivano i nomi - ma chi sono costoro? La questione si porrà in tutta la sua portata più avanti, quando affronteremo il Cratilo; qui diciamo solo che coloro che stabilivano i nomi sono, per Platone, i primi sapienti. E' come se Platone stesse delineando una sorta di genealogia o di archeologia della sua cultura (e cioè della filosofia): prima c'è la mania religiosa, della quale la sacerdotessa e, per suo tramite, la comunità partecipano; poi ci sono coloro che stabiliscono i nomi, i quali, tenendo in conto i beni dispensati dalla mania, espressero la parola consapevole, la parola che giustamente nomina a partire dalla rivelazione di quella mania. E infine, evidentemente, c'è la filosofia, la filosofia platonica e cioè la dialettica, che è la capacità non solo di stabilire i nomi, ma di definire con i nomi l'essenza stessa delle cose, cioè la natura universale ed eterna del tutto.

Osserva per parte sua Colli: "Della grande importanza di questo passo per la ricostruzione di un archetipo della sapienza greca ho già parlato nell'Introduzione e altrove. Si tratta dell'indicazione di una follia positiva, intesa come condizione della più alta conoscenza, e della prospettiva secondo cui Apollo e Dioniso appaiono affini nel profondo. Difatti tale follia in senso eminente, cioè in quanto mantica secondo Platone, è ovviamente apollinea, mentre il secondo aspetto della mania, trattato brevemente - e in modo alquanto oscuro - nel testo seguente del Fedro, appartiene senza dubbio a Dioniso e riguarda le 'purificazioni' e le 'iniziazioni'".

Leggiamo senz'altro questo ulteriore passo del Fedro, nel quale Platone precisa ancor più la sua genealogia della sapienza.

"Quanto alla mania divina l'abbiamo divisa in quattro parti, riferita a quattro Dei: l'ispirazione divinatoria l'abbiamo riferita ad Apollo, quella iniziatica a Dioniso, quella poetica alle Muse, e la quarta ad Afrodite e a Eros".

Sembrerebbe di poterne desumere l'esistenza di quattro periodi o fasi sapienziali; ma vediamo ora un passo del Ti-meo.

"Vi è un segno sufficiente che il Dio ha dato la divinazione alla dissennatezza umana: difatti nessuno che sia padrone dei suoi pensieri raggiunge una divinazione ispirata dal Dio e veridica. Occorre piuttosto che la forza della sua intelligenza sia impedita dal sonno o dalla malattia, oppure che egli l'abbia deviata essendo posseduto da un Dio. Ma appartiene all'uomo assennato il ricordare le cose dette nel sogno o nella veglia dalla natura divinatoria ed entusiastica, il riflettere su di esse, il discernere con il ragionamento tutte le visioni allora contemplate, il vedere onde quelle cose ricevano un significato e a chi indichino un male o un bene, futuro o passato o presente. A chi invece è esaltato e persiste in questo stato non spetta giudicare le apparenze e le parole da lui stesso dette ...".

Colui che è invaso dalla mania sa soltanto percepire e ripetere la parola del Dio, senza comprenderla. Lui stesso, o un altro, dovrà interpretare le figure e le parole del momento d'estasi e del sogno; passata l'esaltazione e l'entusiasmo, inizia la fase della vera sapienza, cioè della sapienza riflessa. Ma la prima fase resta, anche per Platone, essenziale: è essa che sopprime alla "dissennatezza umana", cioè all'insensatezza di un vivere privo di ispirazione e di luce divina. La divinazione, nel senso da noi già indicato, è il luogo di emergenza dei segni primi ed essenziali, dei segni che "danno senso", che indicano e mostrano le verità essenziali del vivere civile umano. Ma questi segni esigono anche la capacità di tornare sui propri passi, di tradurre il senso inconsapevole delle immagini e delle parole enigmatiche ed entusiastiche nella parola consapevole e razionale, cioè, per Platone, nella filosofia.

Nel brano del Timeo testé letto Colli ravvisa "una sintetica teoria della conoscenza all'età dei sapienti" dall'invasamento del responso oracolare, oscuro e ambiguo, all'interpretazione mediata e riflessa. Ma la conoscenza oracolare è pur sempre affidata alla parola, cioè allo strumento espressivo umano per eccellenza; è quindi attraverso la parola che la sapienza divina viene in contatto con la sfera umana.

La parola del responso è come un calco che conserva l'impronta del divino: calco costituito dal suono in sé privo di significato. Di qui la necessità di una interpretazione da parte di coloro che Platone chiama "profeti": essi parlano per la comunità degli uomini tutta intera. Gli interpreti, i profeti, potremmo dire, sono necessari per chiarire quel punto oscuro, ambiguo ed enigmatico in cui il divino e l'umano si toccano; la loro opera traduce il suono invasato in sapienza posseduta e comprensibile. Tale, dice Colli, è il rapporto naturale tra la follia e la ragione, dove la seconda è subordinata alla prima, è solo condizione del suo pieno manifestarsi. La mania dice le prime parole, i primi suoni, i primi nomi; ma è solo attraverso la ragione ermeneutica che il contenuto (il significato) di ciò che è stato visto e detto nella mania diventa spiegato e dispiegato per tutti. Potremmo di passaggio osservare che, nella misura in cui Parmenide non si richiama più a uno stato di mania preliminare per fondarvi sopra il suo logos esplicativo e raziocinante (il logos si impone nella sua autosufficienza, delineata dai segni, séma-ta, della propria non contraddizione, come intuizione preliminare della identità del tutto, dell'eôn in generale, col pensare che non si contraddice) allora Parmenide opera di fatto la prima e più grandiosa rimozione del sacro e della sapienza sacrale. Secondo l'immagine nietzscheana potremmo dire che è sulla odòs di Parmenide che comincia a "morire Dio", in virtù di un metodo argomentativo che si affranca dalla sua parola. Come negare che proprio questo è il senso complessivo di tutta l'episteme, di tutta la scienza occidentale? La scienza è esattamente il contrario di una mantica dell'oscuro e di un'ermeneutica della rivelazione divina; e lo è in modo programmatico, cioè "metodologico".

Veniamo ora a un brano dell'Etica eudemia di Aristotele.

"In qualche modo tutte le cose sono modificate dal divino che è in noi. E il principio del discorso razionale non è un discorso, ma qualcosa di più forte. Che mai, all'infuori del Dio, potrà essere più forte sia della scienza sia dell'intuizione? L'eccellenza infatti è strumento dell'intuizione. E per questo, al dire degli antichi, fortunati si chiamano coloro che riescono, ovunque si slancino, senza possedere razionalità (alògoi), e a loro non conviene prendere decisioni. Possiedono infatti un principio la cui natura è più forte dell'intuizione e della deliberazione. Altri invece possiedono il discorso razionale (logos), ma non hanno il principio suddetto. E i primi possiedono lo stato entusiastico, ma non sono capaci di cogliere il resto. Essendo privi di razionalità, infatti, colgono nel segno. E l'arte divinatoria di questi sagaci e sapienti dev'essere rapida, soltanto non venire

assunta dal discorso razionale: piuttosto, tra questi ultimi alcuni si servono dell'esperienza, altri anzi dell'assiduità della contemplazione. Ma tali qualità appartengono al Dio. Il Dio vede distintamente tutto ciò, il futuro e ciò che è, e le cose da cui questo discorso razionale si distacca. Perciò le vedono i melancolici e quelli che sognano il vero. Pare infatti che il principio sia più forte del discorso razionale staccato (da esso)".

Come osserva Colli, il passo presenta varie difficoltà e oscurità, che tuttavia non riguardano i nostri problemi. Risulta comunque chiara la contrapposizione fra lo stato entusiastico-divinatorio e il discorso razionale. Importante è poi la dichiarazione secondo la quale il discorso non può fondarsi sul discorso, ma su qualcosa di più forte e potente (ti kréitton) che è il principio divino; solo questo infatti può sopravanzare la scienza (episteme) e la mente (nous), o l'intuizione, come traduce Colli. Da un lato Aristotele sottolinea l'eccellenza (areté) della mente, cioè dell'intuizione razionale; dall'altro la superiorità sovrumana, cioè divina, di coloro che pervengono al segno essendo alògoi, privi di discorso razionale. A costoro tuttavia non spetta la deliberazione, poiché le decisioni spettano a quanti sanno discutere in base ai principi del ragionamento, cioè del discorso razionale. Le forme di sapienza sono dunque due: la sapienza arcaica della mantica (quella che, secondo Platone, ha reso gli uomini meno dissennati) e la sapienza razionale e dialogica. Questa non può fondarsi su se stessa (sebbene le compete l'eccellenza in tutto ciò che è umano, cioè nel campo delle deliberazioni razionali), ed è perciò che Aristotele esordisce osservando che "in qualche modo tutte le cose sono modificate dal divino che è in noi". Quel divino che, come si dice in un passo del Perì philosophias, compare nei sogni, in quanto l'anima nel sonno torna alla sua divina dimora originaria.

Dopo queste brevi letture possiamo ricapitolare in sintesi i caratteri peculiari di Apollo. La sua sapienza è caratterizzata da una doppiezza espressa dai simboli dell'arco e della lira. Apollo incarna la bellezza e la dolcezza delle illusioni dell'arte; egli è il Dio del sogno e delle belle apparenze. Nel contempo però è anche il Dio malvagio che uccide di lontano, cogliendo nel segno in virtù della sua infallibile visione del tutto. Distaccato e pur presente, Apollo ha nella freccia il suo strumento e il suo emblema, poiché la freccia è la mediazione stessa del segno e della parola. Parola che, accompagnata dalla lira, ammansisce gli animali (ed evidentemente anzitutto l'uomo), laddove la parola notturna di Dioniso generava lo sfrenamento orgiastico della

folia; ma parola che nel contempo fa cadere in stato di mania oracolare, in un dire senza comprendere che esige il soccorso dell'interprete, del profeta: c'è bisogno di tradurre le parole alate del Dio in parole povere. Questo bisogno dell'interprete, dice Colli, è l'atto stesso di nascita della ragione. Essa si presenta dapprima in espressioni e formule enigmatiche, ancora vicine alla natura divina; ma già qui siamo di fronte a una sapienza individuale e non collettiva e anonima, come accade nella sfera di Dioniso. Entrambi gli Dei, Apollo e Dioniso, contengono in sé un divino indicibile (*àrreton*), ma mentre Dioniso porta alla contemplazione dell'indicibile, Apollo porta a pronunciare e a dire l'indicibile. Questo dire individuale è il punto di partenza di una gara di interpretazioni: nasce un agonismo individuale del *logos* che si riallaccia a quella "virtù agonale" che Nietzsche aveva mostrato essere un carattere peculiare della individualistica civiltà greca. Istinto agonale che sarebbe facile dimostrare ampiamente all'opera anche nel poema di Parmenide: colui che con la forza del suo discorso e delle sue dimostrazioni razionali vuole travolgere i mortali dalla doppia testa. Campione del *logos*, Parmenide vuol vincere con l'arma del suo discorso più potente, *kréiton logos*, come dirà espressamente, di lì a poco, Protagora. La natura di quest'arma è tipicamente apollinea: l'azione indiretta, a distanza, e tuttavia infallibile, è proprio ciò che si addice ad Apollo l'"obliquo". Dioniso è il Dio che ti sbrana e che viene subito alle mani; Apollo è il Dio che vince in quanto maestro di discorsi, e cioè mediante il confronto delle sapienze.

La sapienza degli enigmi e dei scioglitori di enigmi costituisce così una ben precisa fase della sapienza arcaica, fase che deriva in linea diretta dalla sapienza apollinea. Essa consisteva nell'arte di esprimere verità attraverso immagini e parole coperte e oscure. Ciò determinava una vera e propria gara interpretativa tra individui, la cui posta, secondo la tradizione più antica, era la vita: l'interprete che non riusciva a sciogliere l'indovinello doveva morire. Questo è anche ciò che viene narrato dal più celebre degli indovinelli greci, cioè dall'enigma della Sfinge proposto a Edipo, enigma che certo contiene molti segreti relativi al senso ultimo del vivere presso i Greci. E ancora la tradizione narra di Omero che, giunto al culmine sereno della sua vita, si imbattè casualmente in un indovinello, in un enigma che, richiesto di interpretare, non riuscì a risolvere; affranto per questo insuccesso, il poeta si tolse allora la vita. Questa gara di interpretazioni è indubbiamente il germe delle contese razionali, cioè delle lotte di discorsi che emersero non a caso nella scuola eleatica, dando vita alla dialettica zeno-

niana e poi, di qui, all'eristica dei sofisti, sino alla sistematizzazione logica e retorica di Aristotele. Ed è un fatto che per la civiltà greca, per i Greci nell'*agorà* e nel tribunale, nella battaglia di *logoi* ne va della verità e della realtà, cioè infine proprio della vita. Questo tratto che caratterizza l'intera democrazia greca ha finito per segnare il destino stesso dell'Occidente: Alcibiade che vuol convincere gli Ateniesi all'impresa di Sicilia, prima origine delle loro sventure e della loro fine politica; Socrate che si difende in tribunale dalla condanna a morte; Robespierre che parla ininterrottamente per ore dalla tribuna dell'assemblea per salvarsi la vita, non sono che esempi del destino della dialettica la cui origine è nella passione greca per le gare interpretative dei divini enigmi: segni di vita e di morte affidati all'ambigua verità della parola umana.

Capitolo VI

LA SAPIENZA ELEUSINA

Eleusi e l'orfismo sono le ulteriori due tappe che ci attendono per completare il nostro breve excursus sulla sapienza greca dell'età arcaica. Cominciamo dalla prima e cioè dai misteri eleusini.

Le feste di Eleusi costituivano uno degli avvenimenti capitali, se non l'avvenimento capitale, della vita greca. Esse si dividevano nei grandi e nei piccoli misteri. I primi si tenevano alla fine dell'estate, i secondi in primavera ed erano considerati preparazione della festa dei grandi misteri. Normalmente chi doveva essere iniziato partecipava ai piccoli misteri, per passare poi ai grandi; trascorso un anno, egli poteva giungere al culmine della rivelazione. Queste notizie restano nondimeno incerte; come si sa, il contenuto delle feste iniziatiche era rigorosamente coperto dal segreto. Noi conosciamo molte notizie di contorno, ma su quale fosse il senso e l'avvenimento della fase culminante dell'iniziazione sappiamo poco o nulla; possiamo solo avanzare una serie di congetture e di deduzioni.

I misteri eleusini nacquero ad Atene, ma si trasmisero in seguito per tutta la Grecia. Ne restarono rigorosamente escluse le nazioni barbare. Le feste iniziatiche accoglievano, senza distinzione alcuna, uomini e donne di qualunque ceto sociale; a partire dal IV secolo vennero ammessi anche gli schiavi, purché greci. Si trattava quindi di feste iniziatiche concepite per tutta la stirpe greca: fatto certamente unico e di straordinaria rilevanza. Non meno rilevante è il fatto che il segreto imposto per queste feste, che si celebrarono attraverso un millennio almeno, sia stato rigorosamente conservato; a ciò concorse certamente la minaccia di pene severissime contro coloro che avessero contravvenuto al divieto.

La tesi di Colli è che Eleusi rappresentasse in sostanza una festa della conoscenza, intesa naturalmente in senso arcaico e pertanto affidata a elementi intuitivi e visivi. Gli autori classici chiamano il culmine dell'avvenimento eleusino col termine epotéia, che significa infatti "visione". L'importanza di tale visione è testimoniata da tutti i grandi au-

tori greci; nessuno fa eccezione, da Pindaro a Platone e Aristotele; ancora Cicerone ne parla, facendosi eco di questa veneranda tradizione. La formula ricorrente, in modo quasi ossessivo, suona: felice colui, felici coloro che hanno visto queste cose... Pindaro, per esempio, canta così:

"Felice chi entra sotto terra dopo aver visto queste cose:
conosce la fine della vita,
conosce anche il principio dato da Zeus".

Come si vede, Pindaro insiste sulla parola "conoscere": testimonianza che Colli può giustamente invocare per la sua tesi della "festa della conoscenza". L'atto della suprema conoscenza di Eleusi, dice Colli, è chiamato un "vedere". "Riguardo a Platone, poi, è possibile documentare, quando si avventura a descrivere l'esperienza conoscitiva delle idee, l'uso di una terminologia eleusina, cosicché si può suggerire l'ipotesi che la teoria delle idee, nel suo sorgere, fosse un tentativo di divulgazione letteraria dei misteri eleusini, in cui l'accusa di empietà veniva prevenuta con l'evitare qualsiasi riferimento ai contenuti mitici dell'iniziazione". E' quanto dire che la filosofia greca non si può adeguatamente intendere se non la si riporta alla sua naturale matrice, che è la sapienza mitica o iniziatica arcaica. "E ancora in Aristotele, continua Colli, che non è certo il più mistico tra i filosofi, la cosa viene ribadita, e in termini del tutto espliciti: leggiamo in un suo frammento che la conoscenza noetica va riportata alla visione eleusina". Anche il celebrato nous (il nōos parmenideo, dunque), la cosiddetta intuizione o percezione intellettuale, trova il suo atto di nascita nell'esperienza conoscitiva eleusina. "Stando così le cose, conclude Colli, bisogna prendere atto, sulla base di documenti antichi e non ambigui, che la suprema esperienza conoscitiva, dal VII sino al IV secolo a.C. (e si potrebbe dire sino al III secolo d.C., se volessimo considerare Plotino), rimase in Grecia qualcosa di immutabile nella sua natura, senza sviluppi. Certo, l'esperienza collettiva di Eleusi non fu la stessa cosa dell'esperienza individuale di Parmenide".

E così il nostro Colli tocca il passaggio, senza dedicargli ulteriori riflessioni, quello che è per noi il punto capitale. Sapere è vedere e l'oggetto della conoscenza suprema è un oggetto di epoptéia, di visione. E tuttavia in questa continuità, in questo cammino unitario di tutta la sapienza greca c'è una krisis, un momento di rottura, una svolta. Potremmo indicare questa svolta come un passaggio dalla odòs al méthodos, passaggio che si compie appunto e certamente con Parmenide. A proposito di un avvenimento così decisivo non

basta certo la pur giusta osservazione di Colli: che la sapienza arcaica, e in particolare eleusina, era una sapienza collettiva che riguardava il popolo tutto, con i suoi sapienti, i suoi sacerdoti, i suoi indovini o sacri esegeti, allo stesso titolo degli schiavi, delle donne, della gente comune; mentre la sapienza di Parmenide è qualcosa di singolare: è la decisione di un uomo uno che si elegge e si proclama, più che sapiente, maestro, più che maestro, filosofo. Da lui comincia una tradizione di scuola che indubbiamente affonda le sue radici nell'humus primordiale della sapienza greca, ma che nel contempo segna una svolta che ha determinato tanta parte del nostro passato e attuale destino. E' questo passaggio che noi vogliamo comprendere, riacquistando una capacità e libertà interpretativa che sinora, e in gran parte, ha taciuto, lasciandoci preda inconsapevole e passiva di un fatto, lasciandoci "fatti" e "decisi" senza remissione e via di pensiero. E' per questo che noi ci interessiamo del contenuto dell'epoptéia. L'evento eleusino, dice Colli, presuppone uno sfondo religioso che lo rese possibile: questo sfondo è il dionisiaco. Secondo Colli è Dioniso che sta alle spalle di Eleusi, che a Eleusi viene celebrato e che a Eleusi manifesta tutta la sua potenza. La questione si collega all'intreccio, storicamente dimostrabile, tra misteri eleusini e orfismo, come impareremo a comprendere sempre meglio. Colli sostanzialmente sostiene che è la sapienza di Dioniso ad aver aperto ai Greci l'esperienza dei misteri, la quale ha via via diffuso il suo rituale per tutta la Grecia. La relazione dell'orfismo con Dioniso è, come vedremo, un fatto; e altrettanto lo è il rapporto tra orfismo e misteri eleusini; sicché si potrebbe dire che i misteri eleusini in un modo, l'orfismo in un altro, nonché i loro intrecci, costituiscono tutti insieme la manifestazione apollinea del dionisiaco. La portata di questa manifestazione è tale da coinvolgere il vertice della sapienza, quale è quella che è in grado di scorgere il principio e il fine stesso della vita; niente di meno si proporrà la filosofia, per esempio con la visione platonica delle idee, che è poi preparazione e fondamento del logos dialettico del sapere e della scienza (epistémē).

Ma relativamente all'epoptéia eleusina si pongono preliminarmente due problemi da sempre dibattuti: che cosa vedevano gli iniziati? e, in secondo luogo, chi vedeva? Come è stato variamente notato, il "che cosa" della visione non è mai riferito (in accordo col divieto già ricordato), ma è sempre, invariabilmente, indicato tramite espressioni generiche, e in particolare pronomi dimostrativi: "questo", "queste cose". Tale uso non è originale di Eleusi; esso risale anzi alle Upanishad e alla sapienza indiana; ma lo ritroviamo poi, tale

e quale, nel poema di Parmenide. La generalità dell'eòn parmenideo ha il suo precedente in una sapienza che affonda nella notte dei tempi, ben oltre i confini della stirpe greca. L'"essere" di Parmenide non è il primo astratto dalla tradizione, sebbene esso si configuri certamente in modi del tutto nuovi e originali. Per altro verso, sulle cose concretamente vedute dagli iniziati eleusini abbiamo alcune testimonianze e notizie. Sappiamo che agli iniziati era mostrata la spiga di grano nel momento in cui viene mietuta. Qualcuno ha sostenuto che questo fosse appunto l'oggetto finale e culminante dell'epoptéia. Non si vede però come un popolo di contadini, quali erano i greci, potesse cadere in trance alla vista di una spiga di grano, giungendo l'un l'altro a congratularsi vicendevolmente: "Beato te, beato te, che hai visto la spiga di grano nel momento in cui viene mietuta!" E poi, perché mai tanta circospezione e prudenza a proposito dell'epoptéia, se il tutto si risolveva nella esibizione di una spiga di grano? Che c'era da custodire con tanto mistero? Altri studiosi hanno ricordato i noti oggetti contenuti nella cesta mistica, oggetti variamente raffigurati nei dipinti di Pompei. Ma si trattava chiaramente di oggetti, di azioni, di scene preparatorie: il serpente, il fallo, la riproduzione dell'organo sessuale femminile, ecc. Il "che cosa" insomma ci sfugge (vedremo in seguito una suggestiva e per noi importante ipotesi di Colli); soprattutto non troviamo una congruenza tra quel poco che sappiamo e la grandiosità del contenuto dell'epoptéia: l'esibire il principio e la fine di tutte le cose, il senso estremo della vita.

Altrettanto incerto è chi vedesse. A stare alle generiche testimonianze in nostro possesso, sembrerebbe di dover concludere che tutti vedevano, poiché tutti erano di fatto iniziati. Ma a ciò si oppongono due obiezioni: se tutti avevano visto "quelle cose", che bisogno c'era di tenerle segrete? Forse per nasconderle ai barbari? Ma quale interesse potevano avere i barbari, cioè i popoli non greci, per dei riti e culti che erano loro totalmente estranei? E, in secondo luogo, se tutti conoscevano il segreto, è mai possibile che un popolo di chiacchieroni com'erano i Greci conservassero inflessibilmente il segreto per più di mille anni? La cosa più ragionevole da pensare è dunque che non tutti, ma solo pochi, pervenissero al culmine dell'epoptéia; perciò ci si felicitava con loro: "beato te, beato te, che hai visto queste cose!" Non tutti potevano quindi condividere la felicità estrema della visione. La sapienza eleusina pioveva in certo modo su tutta la folla degli adepti: tutti ricevevano una qualche iniziazione, ma solo pochi potevano condurla a termine. Il che, peraltro, non è affatto strano: anche la mistica cri-

stiana è appannaggio di pochi e anzi di pochissimi; ma il contenuto generale o generico della religiosità cristiana è appannaggio di interi popoli. Qui piuttosto va rilevato che la struttura a piramide che stiamo ipotizzando si accorda perfettamente con l'ipotetico intreccio di apollineo e dionisiaco prima richiamato. La base della piramide dei misteri eleusini è tipicamente dionisiaca: tutti vi partecipano, senza distinzioni di sorta; le distinzioni infatti, sociali o di sesso, e persino tra individuo e individuo, annegano nel rito dionisiaco, in accordo con la sua base che affonda nell'animalità primordiale del Dio. Ma da questa base si viene poi elevando una piramide apollinea: pochi giungono all'epoptéia, pochi individui, e questi pochi devono conservare il segreto.

Sulla presenza di Dioniso a Eleusi non vi sono peraltro molti dubbi. L'intreccio del suo mito con quello di Demetra e Core (che è centrale a Eleusi) è confermato anche dal parallelismo di queste due vicende: come Core scompare sottoterra e la madre Demetra deve ritrovarla e farla rinascere, così Dioniso viene smembrato e divorato dai Titani, sicché Apollo ne deve ricomporre il corpo e donargli nuova vita. Il nesso di tali vicende con la rigenerazione stagionale della vita e delle messi (la spiga di grano di Demetra) è evidente; molti ne hanno sottolineato le analogie con il mito egiziano di Iside e Osiride, il che tuttavia lascia i nostri problemi al punto di prima.

Più interessante è l'ipotesi di Colli, il quale sostiene che oggetto dell'epoptéia fosse una specie di dramma dionisiaco mistico. L'iniziato, il mystes, assisteva a una cellula mimico-drammatica in cui era raffigurata la vicenda di Dioniso in quanto parallela al dramma di Demetra e Core. Ma perché questo mimo doveva restare segreto? Per l'enormità del contenuto che la scena raffigurava. L'iniziato al culmine dell'epoptéia era introdotto alla visione di due cose tremende: l'incesto e la congiunzione sessuale tra l'uomo e l'animale; e indubbiamente queste non eran cose da raccontare a tutti. In sostanza il mimo rappresentava o evocava la nascita di Dioniso, che è al tempo stesso incestuosa e bestiale. Si tratta del mito primigenio da noi già ricordato e già testimoniato nell'antichissima Creta: la signora o potnia, Pasifae, il toro, il minotauro, Dedalo l'artefice ecc. Mito primigenio che tuttavia allude probabilmente a un senso e a un passato ancor più remoti, ancor più crudi, entrambi però per noi completamente perduti. Resta il fatto che il mito, così come lo conosciamo, pone in gioco la questione capitale del rapporto tra natura e cultura; in particolare la nascita della cultura (del culto e del rito) come frattura originaria nei confronti della natura (a suo modo divina); frattura che

22. 12. 1977 *Da Fontana della civiltà*

è destinata a non saldarsi mai più, ma anzi a essere rivissuta e riaperta in ogni vita umana individuale. Dioniso sarebbe così l'eterna origine cui ognuno è in ogni tempo legato (compreso il nostro); e l'intera storia della cultura sarebbe un continuo nascondere e insieme rivelare e fronteggiare le origini incancellabili. Tutto ciò andrà a suo tempo debitamente approfondito. Ora invece, tenendo presente questo generale quadro di riferimento, affrontiamo alcune testimonianze emblematiche della sapienza eleusina. Iniziamo da un passo dell'inno a Demetra attribuito a Omero.

"E Demetra a tutti mostrò i riti misterici, a Trittolemo e a Polisseno, e inoltre a Diocle, i riti santi, che non si possono trasgredire né apprendere né proferire: difatti una grande attonita atterrita reverenza per gli Dei impedisce la voce. Felice colui - tra gli uomini viventi sulla terra - che ha visto queste cose: chi invece non è stato iniziato ai sacri riti, chi non ha avuto questa sorte non avrà mai un uguale destino, da morto, nelle umide tenebre marcescenti di laggiù" (Colli, p. 93).

Come già in Pindaro, si ribadisce qui che i riti sacri non possono essere oggetto di un apprendimento: non c'è insomma méthodos che conduca a essi. Non si possono conoscere tramite l'insegnamento, né si possono proferire, perché la voce è impedita dall'enormità sacra e reverente che si genera dal loro contenuto. Si possono soltanto contemplare, "queste cose" (tad'òpopen). Poi Omero avanza una distinzione che nell'orfismo, come vedremo, costituisce un motivo centrale: distinzione tra chi ha compiuto la odòs iniziatica e chi non l'ha compiuta. Diverso è il loro destino nell'oltretomba, poiché il primo, a differenza del secondo, attingerà l'eternità e saprà vincere la morte. Questa distinzione acquista per noi straordinaria rilevanza se teniamo presente che Parmenide, dopo aver elencato i sémata dell'essere (ingenerato, imperituro ecc.), osserva: "Così un generarsi e un perire incomprendibili si sono spenti". A suo modo, dunque, anche la sapienza "metodica" parmenidea perviene a sconfiggere la morte: essa è mera apparenza, opinione dei mortali dalla doppia testa. Ciò tuttavia non è conseguenza di una "rivelazione", di una via iniziatica, ma del metodo logico del corretto pensare. Anche il discorso di Parmenide è un discorso contro la morte e a favore dell'eternità, la quale è affidata alla pa-

rola che dice l'essere, ciò che è, essendo impossibile dire e pensare il non essere, ciò che non è, il venir meno dell'essente e il suo scomparire nel nulla: una invincibile Dike tiene legato l'essente ai ceppi della necessità del logos veritiero. L'eternità dell'Inno a Demetra è frutto di una esperienza e di una visione assolutamente indicibili: lì la parola non dice e non può dire. Qui, in Parmenide, l'eternità si lega proprio al logos: qui la parola dice e, dicendo l'essere, dice con ciò stesso l'eternità del tutto.

Osserva a sua volta Colli, commentando il passo attribuito a Omero testé letto: "E' il testo letterario più antico sui misteri eleusini (la datazione più verosimile dell'Inno a Demetra è la fine del VII secolo - cfr. Nilsson e Frankel). E' stupefacente che già in questo passo l'accento sia posto sulla conclusione estatico-visionaria dei riti misterici. Si noti l'immediatezza intuitiva dell'òpopen, e per contro l'astrattezza del tad', secondo l'abituale designazione dell'oggetto mistico (così, con diversi termini astratti, nelle Upanishad come in Parmenide, Platone, Plotino). La beatitudine coincide con la conoscenza, con la visione (e questo possesso oltrepassa la morte). Un altro elemento importante è la rigida segretezza che difende l'intero rituale. Non è possibile né apprendere queste cose, cioè riceverne una conoscenza indiretta, né proferirle: la loro realtà è estranea alla parola. Anche questo è un carattere che spesso si ritrova negli ambienti del misticismo conoscitivo: così nelle Upanishad, presso i pitagorici e anche in Platone". Quanto a Platone, Colli rinvia alla lettera VII, presumibilmente a quel passo dove si dice: "Tale conoscenza (la conoscenza esoterica) non è infatti per nulla comunicabile in parole". In ciò sarebbe da rilevarsi un ulteriore elemento eleusino in Platone. Tuttavia il rapporto tra il dicibile e l'indicibile, proprio entro la sfera misterica, è assai più complesso di quanto si sia detto sin qui. Ne vedremo in seguito gli sviluppi che a noi sembrerà necessario dargli.

Vediamo ora un altro frammento di Pindaro in cui si legge: "Forse quando, o Tebe, rendesti eminente Dioniso dalla chioma ondeggiante, che siede accanto a Demetra strepitante coi bronzei cimbali?" Si sarà già intuita l'importanza di questa testimonianza che associa Dioniso a Demetra. Commenta Colli: "Questo è il passo più antico che testimoni la presenza di Dioniso a Eleusi. Difatti il nesso Dioniso-Demetra non si può collocare altrove. Senza entrare nei dettagli di tale questione, né di quella sull'identificazione Dioniso-Iacchos (peraltro, come sappiamo, già in precedenza assodata da Colli), questione collegata alla prima in quanto Iacchos è una divinità eleusina ben testimoniata, mi limito a ricordare che

contro la prevalente riluttanza degli studiosi ad ammettere una presenza primaria e primitiva di Dioniso a Eleusi, non sono mancate le argomentazioni autorevoli a sostenere tale presenza. Tra esse la più consistente rimane quella di Foucart (...). Assai valida, in particolare, mi sembra l'affermazione di Foucart che Dioniso vada considerato come il Dio che presiede l'epoptéia, cioè al grado supremo e contemplativo dei misteri, mentre Demetra sarebbe la divinità dominante nella fase precedente del rituale. Ciò tra l'altro potrebbe spiegare - per l'assoluta segretezza dell'epoptéia - lo scarso peso di Dioniso nella documentazione del culto eleusino". Prova indiretta e per contrario insomma. Di Demetra e della sua spiga di grano si parla diffusamente, perché questa divinità accompagna e favorisce il rito propiziatorio e preparatorio; di Dioniso si parla pochissimo proprio perché egli incarna il cuore e il compimento, segretissimo e indicibile, dell'iniziazione e della rivelazione.

Veniamo infine a un passo dell'Edipo a Colono di Sofocle.

"O sulle aspre sponde illuminate dalle torce,
là dove le signore sono nutrici dei santi misteri
per i mortali, e di queste la chiave
d'oro si è fissata sulla lingua
dei sacerdoti Eumolpidi"
(Colli, p. 97).

Gli Eumolpidi erano una famiglia di sacerdoti ateniesi alla quale era affidata la presidenza delle feste eleusine. Colli sottolinea soprattutto l'espressione "le signore" (pōtnia) e di qui parte per una suggestiva serie di comparazioni mitologiche e culturali: "Questo culto di Demetra-Despōina, delle 'Grandi Dee', in quanto documenta una stretta relazione religiosa tra sfera divina e sfera animale, sembra trovare la sua origine nel culto della signora degli animali di Creta: importata di qui in Arcadia, avrebbe costituito una fase primitiva e aspra di religiosità, mitigatasi poi nel culto di Artemis come pōtnia théron. D'altra parte il culto arcadico di Demetra-Despōina si collega a quello eleusino di Demetra-Core, non soltanto per il parallelo madre-figlia e per l'uso dei termini Despōina-pōtnia: c'è di più, a proposito del nesso Creta-Arcadia-Eleusi (Colli cita Pausania che riferisce come il termine Despōina-pōtnia sia usato perché non si può nominare la Dea che è indicata da questa parola). Lo stesso si dice in questo passo, con espressione un po' contorta, quando si allude alla chiave d'oro fissata sulla lingua dei sacerdoti Eumolpidi. E' possibile formulare un'ipotesi, ri-

guardo alla segretezza dei misteri e all'indicibilità di Core (che è poi la stessa cosa della indicibilità di Dioniso: questo è il punto che vuol raggiungere Colli; cioè: Core e Dioniso stanno sottoterra, Demetra e Apollo li tirano fuori da sotto; perciò di Demetra e di Apollo si può parlare, ed essi stessi parlano, di Cora e Dioniso no: essi sono innominabili; il che, in termini più semplici, potrebbe voler dire: si parla dell'aspetto divino-umano, non dell'aspetto divino-bestiale). La causa dell'ārreton può radicarsi in un certo carattere del mito che sta alla base. Ora, c'è un elemento comune ai miti di base su cui si costruisce il nesso Creta-Arcadia-Eleusi: l'accoppiarsi in varie forme del Dio con l'animale. Toro-Pasifae a Creta; Poseidone-Demetra in Arcadia; Zeus-Core a Eleusi. Zeus assume infatti la forma di un serpente (Poseidone - sebbene Colli qui non lo ricordi - quella di un cavallo per accoppiarsi con Demetra). Ma il nesso è ancora più profondo, in base a un'ulteriore ipotesi. Se si può porre l'identificazione Dioniso-Minotauro, sarà lecito dire che la figlia dell'accoppiamento arcadico (cavallo-Poseidone con Demetra), Despōina-Core, unendosi con Zeus-serpente nell'accoppiamento eleusino farà nascere lo stesso figlio che già nasceva dal primordiale accoppiamento cretese nella brutale forma congiunta del Dio-animale, cioè Dioniso, il Dio 'dai molti nomi'. Per questo la presenza di Dioniso a Eleusi era velata".

Molto ci sarebbe da dire anche su questo circolo animale (toro, cavallo, serpente), specialmente se noi ci riferissimo, come Colli non fa, ai significati simbolici degli animali presso l'antica tradizione indiana. Si ricordi in particolare quanto già osservato a proposito del carattere profetico del cavallo, assunto espressamente a simbolo da Parmenide nel suo proemio. E bisogna poi ulteriormente insistere sull'immagine della chiave d'oro. Oltre a ciò che ne ha detto Colli, questa immagine sembra alludere al passaggio dall'ārreton, dalla indicibilità, alla capacità interpretativa del sacerdote, che perciò possiede nella sua lingua la chiave d'oro del rito. Il sacerdote è così letteralmente "episcopo", guardiano delle sonorità notturne, come si lesse in un importante passo a proposito dello stesso Dioniso. Il rito non è soltanto visione; alla visione presiede anche la parola, la traduzione dei segni, sémata, cioè in segni sapienziali dei quali ancora ci dovremo occupare.

In seguito Colli raccoglie una serie di testimonianze tratte dal Fedro platonico per suffragare la sua tesi secondo la quale la sostanza e la terminologia della dottrina delle idee di Platone (per es. la famosa "pianura della verità": to alethèias pedion) sono di origine e derivazione eleusine. C'è

in Platone una sapienza apollinea della parola, la quale però si fonda su una più profonda epoptéia. Ciò che tuttavia Colli non dice e non rileva è che l'epoptéia, secondo la sua stessa tesi, è essenzialmente dionisiaca. Ora, è proprio l'elemento dionisiaco che noi troviamo completamente dimenticato, respinto e rimosso in Platone. La cosa però non riguarda Platone soltanto, la sua personale biografia di pensatore, ma riguarda l'intera storia della filosofia la quale, con Platone ma anzi già con Parmenide, rimuove Dioniso e proprio per ciò si configura come una nuova sophia (come filo-sofia); sapienza che rende possibile un sapere epistemico, cioè scientifico, sicché l'intera nostra cultura si trova a essere originata, determinata e decisa da quella fondamentale e primaria rimozione. Proprio questa è stata d'altronde la grandiosa intuizione di Nietzsche: che il platonismo è per essenza anti-dionisiaco, che col platonismo il dionisiaco è andato a fondo; gesto che il platonismo ha trasmesso al cristianesimo (cioè alla sua prevalente interpretazione filosofica), coinvolgendo così l'intero destino dell'Occidente in un esito di nichilismo e di morte, cioè di negazione della vita e della terra dionisiacamente intesa. La questione è, per il nostro cammino, di capitale importanza ed è perciò opportuno che ci soffermiamo a tratteggiarla in modo un po' più analitico.

Colli osserva che Platone considerava probabilmente la sua suprema conoscenza filosofica come una restaurazione dell'antica visione eleusina. E' indubbio che Platone si contrappone alla cultura dissacratrice dei sofisti ricollegandosi alla sapienza arcaica, sebbene originalmente interpretata; di qui il suo programma di rigenerazione morale, politica e pedagogica. E' in questo quadro che egli si richiama a Parmenide, alla conoscenza "logica" della realtà e cioè al "metodo" del conoscere intellettuale, in uno con l'originaria santità del sapere che è certo di derivazione eleusina. Questi elementi si compendiano nella emblematica figura di Socrate, maestro di discorsi e sottili dimostrazioni (tanto da apparire un sofista all'osservatore superficiale), ma nel contempo fedele di Apollo e restauratore della sua parola nella scettica Atene; l'accusa di empietà, di asébeia, nei confronti di Socrate appare così un'empietà essa stessa, come mostra il Fedone, cioè il dialogo che applica l'argomentazione razionale (la "prova") ai temi tipicamente orfici della trasmutazione delle anime e dell'immortalità spirituale. Ha pertanto ragione Colli nel ravvisare in Platone un restauratore dell'antica visione orfico-eleusina, visione che egli traduce in sapienza filosofica; ma il fulcro di questa operazione spirituale sta nel fatto che Platone, per far ciò, rimuove per sempre il momento dionisiaco dell'animale-Dio. Platone rimuove

ve letteralmente l'animale (come, in tutt'altro contesto e, ma solo apparentemente, senso, farà Galilei per fondare la scienza moderna su questa stessa rimozione: per tale tema non posso che rinviare al mio libro Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica, Il Saggiatore, Milano 1981); egli però non è il primo a compiere questo gesto, poiché esso si trova già chiaramente annunciato in Parmenide, nella sua traduzione della odòs iniziatica in méthodos del sapere non-contraddittorio. Di questo primo gesto parmenideo Platone fornisce una straordinaria interpretazione (nel Parmenide, nel Sofista ecc.) il cui perno è ciò che da tempo io chiamo "strategia dell'anima". Nasce con Platone quel sapere dell'anima, quel logos di impronta apollinea e soltanto apollinea (sicché Apollo e Dioniso fanno divorzio), che Platone definisce dialettico e che incarna la grande rivoluzione "metodologica" del sapere, la nuova odòs tes sophías ovvero e senz'altro la nuova odòs tes philosophías. E' proprio la rimozione del dionisiaco che consente di enucleare, in senso nuovo, il logos apollineo, come strategia e metodo atto a costituire le anime razionali, cioè l'uomo "logistico" (come dice lo stesso Platone) della polis filosofica universale.

Se Platone torna all'antica sapienza, non è certo per accoglierla tale e quale; se egli si contrappone alla "novità" dei sofisti, non è affatto in nome di un pensare aristocratico e arcaicizzante rivolto al passato, ma è in nome di un futuro grandioso del quale egli intuì e preparò i tratti essenziali. Proprio Platone, ben più dei sofisti, infligge infatti al sapere della tradizione una trasformazione così profonda e così radicale che il mito ne muore. E' appunto nel Fedro che Socrate può dichiarare di non aver più alcun interesse per le favole mitiche e per i suoi mostri: di ben altri mostri egli si occupa, di quelli che stanno nell'anima, nel suo fondo e profondo. E' di qui che nasce quella convinzione, che ci è così familiare e congeniale, secondo la quale il mito è il frutto della fantasia libera e gratuita, divertimento "estetico" che non ha nulla di vero da dire e da insegnare, ma solo un "bello" bizzarro e fantastico da esibire. Questa convinzione è rimasta nella coscienza europea sino a che Creuzer dapprima e lo stesso Nietzsche di poi non hanno cominciato a mostrarne tutta l'inconsistenza e la superficialità. E' da questo filone critico che Colli trae la sua mirabile tesi che fa del mito una forma sapienziale di conoscenza; e noi qui, a nostra volta, non faremo che tentare di approfondirne ulteriormente il senso e il contenuto.

Ma anzitutto si tratta di comprendere la straordinaria portata della operazione di Platone, la quale comporta almeno due punti fondamentali. Il primo è che la psyché diviene

qualcosa di "psicologico" (essa non è tale nemmeno nella tradizione sapienziale dell'orfismo, sebbene, forse, si avvii a diventarlo). La strategia dell'anima consiste appunto nel fondare la verità sopra la parola muta e silenziosa dell'anima "che dialoga sola con se stessa" (come dice Platone), sui suoi segni interiorizzati e spiritualizzati (privati del corpo, del corpo della "scrittura"), cioè sulle sue immagini dette appunto da allora "psichiche": tipica costruzione e invenzione platonica che noi continuiamo a considerare una verità ovvia e indiscussa e sulla quale fondiamo l'intero edificio del nostro sapere, a cominciare dalle cosiddette "scienze umane". Il secondo punto complementare (conseguenza del primo, o almeno complementare a esso: questo è il punto scorto per primo appunto da Nietzsche) riguarda l'identificazione platonica tra corporeità, animalità, "natura", da una parte, e "passioni" dall'altra. La rimozione del corpo assume più esattamente in Platone il senso della rimozione delle "passioni" (del corpo e anche dell'anima, in quanto questa si lasci "influenzare" da quello). Il corpo diventa così il luogo di emergenza delle passioni e dei loro "eccessi", che vanno tenuti a freno dall'anima, in quanto l'anima "ragiona", calcola e possiede una sapienza logica (una *epistémē hystoriké*). Ma in questa identificazione Platone opera un mutamento di senso decisivo: Dioniso infatti non ha per nulla a che fare con le "passioni" (nel suo mondo esse letteralmente non esistono, poiché sono una creazione e una conseguenza del metodo della filosofia, a cominciare dalla svolta parmenidea) e il Minotauro non è affatto un che di passionale. E' proprio interpretando il dionisismo come passione, come impulso "pecaminoso" del cavallo nero del corpo cui deve opporsi il cavallo bianco dell'anima, che Platone opera di fatto la rimozione del dionisiaco, relegato nella notte della totale incomprendimento per la coscienza europea greca e moderna. In questo buio e in questo oblio sprofonda tutto intero il mito e il suo valore sapienziale, sormontato e oscurato dal nuovo mito della ragione "logica" e della scienza razionale. Nietzsche ha ben ragione di scorgere l'equivalente di questo gesto platonico nella trasformazione operata sulla antica tragedia greca (la rappresentazione dionisiaca per eccellenza) dall'opera di Euripide, l'amico dei sofisti e, in certo modo, l'alter ego di Platone. E' Euripide infatti ad aver portato sulla scena i primi personaggi passionali e psicologici: non più gli Dei, non più il mito come l'*arreton* che si mostra nella rappresentazione non psicologica dello "spettacolo" (cioè anzitutto nella visione dei satiri del coro, mezzo uomini e mezzo caproni), non più la sapienza originaria in cui l'uomo, in quanto "eros", si confronta e si commisura agli

Dei per la scoperta del segreto della sua stessa nascita; ma invece l'uomo di tutti i giorni, lo spettatore occasionale stesso che dalla platea viene portato sulla scena, con i suoi crucci, le sue ambizioni, i suoi individuali propositi e le sue ansie; cioè i personaggi della "quotidianità media" (come direbbe Heidegger) psicologicamente emozionati e passionatamente disturbati: i primi "borghesi" della storia dell'Occidente.

Veniamo infine ad alcune testimonianze riferite al giovane Aristotele, relative al nesso filosofia-misteri eleusini. La prima testimonianza si richiama all'*Eudemo*.

"E l'intuizione (*nōsis*) dell'intuibile e del non mescolato e del santo, la quale lampeggia attraverso l'anima come un fulmine, permise in un certo tempo di toccare (*thigēin*) e di contemplare, per una volta sola. Perciò sia Platone sia Aristotele chiamano questa parte della filosofia l'iniziazione suprema, in quanto coloro che hanno toccato direttamente la verità pura riguardo a quell'oggetto ritengono di possedere il termine ultimo della filosofia, come in una iniziazione" (cfr. Colli, p. 107).

Il giovane Aristotele (che è ancora schiettamente platonico) sottolinea dunque i caratteri iniziatici della filosofia, insistendo su quel verbo "toccare" che troverà tra breve una sua probabile giustificazione. E ora vediamo di seguito, tre passi del *Perì philosophias*.

"Coloro la cui vita dev'essere piena di contentezza e di gioia, se è partecipazione ai misteri e perfettissima iniziazione (...) Poi staremo seduti laggiù in religioso silenzio e con dignità: difatti nessuno si lamenta quando è iniziato". "Gli iniziati non devono imparare qualcosa, bensì subire un'emozione ed essere in un certo stato, evidentemente dopo essere divenuti capaci di ciò". "... ciò che appartiene all'insegnamento e ciò che appartiene all'iniziazione. La prima cosa invero giunge agli uomini attraverso l'udito, la seconda invece quando la capacità intuitiva stessa (più letteralmente: la capacità 'pativa', cioè di subire un'emozione) subisce la folgorazione: il che appunto fu chiamato anche misterico da Aristotele, e simile alle iniziazioni di Eleusi; in queste difatti l'iniziato risultava modellato rispetto alle visioni (*theorias*), ma non ricercava un insegnamento". (cfr. Colli, pp. 107-9).

Ciò che è da notare è ovviamente la netta distinzione posta da Aristotele tra insegnamento (che riguarda l'udito) e iniziazione (che è prevalentemente un vedere "pativo"). Quanto al "toccare", probabilmente Aristotele si riferiva a un aspetto particolare della ritualità eleusina: nel corso della preparazione all'*epopteia*, se non durante l'*epopteia* stessa,

il mystes doveva maneggiare alcuni oggetti simbolici, e, tra questi, una riproduzione dell'organo sessuale femminile (il valore simbolico del quale si riconnette chiaramente con l'aspetto della fecondità e fertilità di Demetra, la quale presiede al rinascere e al rinnovellarsi delle messi ecc.). Una seconda osservazione va svolta in relazione alla teoria che Aristotele, per quanto si può ricostruire la cosa dai frammenti rimastici, svolgeva nel Perì philosophias: egli celebrava in quest'opera il suo maestro Platone e tutta l'Accademia. La filosofia platonica veniva interpretata come una sorta di momento culminante della sapienza umana, della quale era eminente espressione la dottrina del bene (dell'idea del bene-bello). Tale culminare si ripeteva ciclicamente nelle umane vicende, dopo un tempo sempre uguale e abbracciante le migliaia di anni delle ricorrenti generazioni. Platone era così una reincarnazione (come prima di lui Zoroastro o Zarathustra, cui forse Nietzsche appunto polemicamente si riferì con intenti anti-platonici e "anti-morali": quasi una sorta di palinodia di questa arcaica concezione messa in bocca allo stesso Zarathustra), una riapparizione del destino cosmico che governa la civiltà umana, impedita dal riprecipitare nella barbarie da una rivelazione di cui gli stessi riti misterici erano parte o preparazione. Un'eco di tutto ciò si può forse ravvisare ancora in Cicerone, nel De legibus.

"E d'altra parte nulla di meglio di quei misteri, che ci hanno affinati e addolciti da una vita rozza e feroce a una cultura umana - e le iniziazioni, come vengono chiamate. Così in verità abbiamo conosciuto i principi della vita e abbiamo ricevuto la dottrina del vivere non solo con letizia, ma anche con una speranza migliore nella morte".

I misteri hanno condotto l'uomo fuori della vita selvaggia e belluina: ancora al tempo di Cicerone il methodos della filosofia viene collegato alla odòs iniziatica che ha scandito il passaggio natura-cultura. L'ultima affermazione del brano citato si riferisce poi, come è evidente, alle dottrine orfiche nonché al platonismo.

Tralasciamo ulteriori letture, che non aggiungerebbero nulla di sostanziale a quanto già sappiamo, salvo forse l'insistenza con la quale l'immagine del passaggio dalla oscurità alla luce viene utilizzata per alludere al momento culminante dell'epoptéia; immagine che naturalmente ci riporta alla figura del proemio parmenideo relativa ai due sentieri della notte e del giorno. Si tratta peraltro di immagini assai universali e non ristrette al rituale eleusino in modo esclusivo; Parmenide può averle ricavate da esso, ma anche da altre tradizioni.

Capitolo VII

LA SAPIENZA ORFICA

L'esperienza dell'orfismo occupa forse 1500 anni ed è pertanto ancora più ampia dell'esperienza eleusina. Ricostruire tale esperienza non è però una cosa agevole. Già tra il V e il IV secolo a.C. l'orfismo entra in una sorte di degenerazione che ne inficia la sostanza genuina e originaria, sicché il grande problema storico è quello di risalire all'orfismo più antico, per coglierne la verità profonda e sostanziale. Ora, che cosa ci ha lasciato la tradizione a proposito dell'orfismo? Una serie di inni (87) e due poemi: gli Argonautici e i Litici, tutti attribuiti al mitico cantore Orfeo. Per molto tempo si credette all'autenticità e antichità di queste fonti, ma nel secolo scorso una più agguerrita filologia poté dimostrare a) che i Litici non avevano nulla a che fare né con Orfeo né con le dottrine orfiche; b) che gli inni e gli Argonautici erano composizioni assai tardive, databili tra il II e il V secolo d.C., cioè a 500 e anche più anni di distanza dal fenomeno dell'orfismo genuino. E' possibile che queste testimonianze conservino echi della sostanza originaria dell'orfismo, ma di quest'ultima dovremmo possedere notizie indipendenti, per poter operare un confronto. E' quanto si è cercato di fare raccogliendo via via tutte le testimonianze indirette sull'orfismo, ricavabili dai testi della letteratura greca, cioè da tutto ciò che i greci ci hanno tramandato per iscritto nelle loro opere. Anche questa via presenta nondimeno un limite insormontabile, poiché la pratica della scrittura, rispetto all'orfismo, è tardiva. Le più antiche testimonianze in nostro possesso risalgono al VI secolo a.C., o al massimo alla fine del VII; ma l'orfismo già si era sviluppato, forse per mille anni, utilizzando interamente la tradizione orale per trasmettere il proprio patrimonio poetico e di idee. Di tutto questo periodo che è quello essenziale, non possiamo sapere nulla in via diretta. La tradizione narra che alla fine del VI secolo Onomacrito riorganizzò l'intero corpus poetico che andava sotto il nome di Orfeo e così ordinato lo trasmise ai posteri. Quasi interamente da lui derivano le citazioni e i riferimenti in nostro possesso, sicché noi non possiamo far altro che dar credito alla

validità e fedeltà della operazione di Onomacrito. Egli ha operato, per così dire, una barriera tra l'antico e il nuovo orfismo e noi non possiamo in alcun modo oltrepassare la barriera, se non in casi molto occasionali e sporadici oltreché presuntivi. Già alla fine del V secolo e poi nel IV l'orfismo, come si è detto, degenera in una pluralità di sette e atteggiamenti, spesso superstiziosi e superficiali: l'orfismo diviene una moda della società benestante, un costume molto esteriore. La buona borghesia ateniese si diede allora a organizzare cenacoli, incontri, gruppi esoterici, animata da pruriti arcaicizzanti ed esotici e sotto il segno prevalente di una sostanziale ignoranza e stupidità, accompagnata da molta e altrettanto sciocca superstizione e amore del brivido e dell'arcano (un fenomeno che possiamo comprendere benissimo oggi, solo che ci guardiamo un po' attorno). Numerosi sono i testi nei quali alcuni scrittori greci descrivono, con la loro incomparabile ironia, i patiti dell'orfismo del loro tempo: azzimati faccendieri, organizzatori di oroscopi e di emozioni e cioè ingenui imbecilli spesso accompagnati da una corte di profittatori e di imbrogliatori.

Originariamente l'orfismo non è una setta esoterica, ma un fenomeno essenzialmente poetico che assume come suo iniziatore e padre leggendario Orfeo, considerato discepolo o addirittura figlio di Apollo. Da Orfeo la tradizione dei canti orfici passa a Museo e via via ad altri maestri, essi pure largamente leggendari. Un dato sul quale non si sollevano dubbi è che la poesia orfica stava al centro di Eleusi, probabilmente ne costituiva l'elemento culminante, laddove il mito di Demetra e di Core avrebbe rappresentato una fase e funzione preparatoria. Ciò conferma la tesi di Colli relativa alla presenza di Dioniso nel rito eleusino e anzi nell'epopteia: i canti orfici, infatti, illustrano ampiamente il mito e il rito dionisiaco. Tutto ciò induce inoltre a pensare che i testi e le testimonianze orfiche in nostro possesso non riguardino, se non indirettamente, il nucleo più profondo e più importante dell'orfismo: se tale nucleo si associava al momento dell'epopteia, esso doveva subire il divieto di parlarlo e restar confinato così nel segreto del rito. Noi ci occuperemo unicamente del nesso tra orfismo, dionisismo ed Eleusi: esso mette in questione il rapporto essenziale tra Dioniso e Apollo (la poesia orfica è una poesia apollinea che parla di Dioniso). Cogliere il senso, la cifra di questo rapporto equivale per noi, come vedremo, a mettere a fuoco nel suo punto centrale ed essenziale il cuore della sapienza greca prima di Parmenide: quella sapienza, cioè, dalla quale Parmenide stesso presumibilmente proveniva e che egli ha di fatto oltrepassato e in larga misura abbandonato. Tutto ciò

ci consentirà di comprendere meglio l'operazione di Parmenide, che è l'unico vero intento di tutti questi nostri percorsi.

Avviciniamoci alla dottrina dell'orfismo (tema immenso e controverso del quale noi dobbiamo mettere a profitto in breve solo ciò che è essenziale per la nostra ricerca) seguendo la guida esperta del nostro Colli. [Parlare di dottrina orfica, egli dice, è improprio, perché Orfeo racconta dei miti; "tuttavia dalla visione mitica si irradia il pensiero, o meglio, dall'intuizione si sgomitola il filo sconfinato e intrecciato del pensiero". In quanto affidata al mito, la sapienza arcaica non ha un contenuto né un andamento dottrinario] quale invece noi troviamo già delineato in alcune parti del poema di Parmenide; [ma anche il mito è a suo modo pensiero, ed è pensiero sconfinato, come vedremo in seguito, perché l'espressione non arriva mai a esaurirne le valenze significative. Potremmo anche dire: ogni fondo di questa sapienza ha ancora un sottofondo, e questo un altro ancora.} Ne faremo a suo tempo diretta esperienza. Nel nostro caso, [il mito raccontato è quello di Dioniso: "Dioniso ed Eleusi, dice Colli, sono i presupposti di Orfeo: Orfeo racconta la storia del Dio e avvia alla conoscenza suprema. Ma Orfeo suona la lira e canta: quindi con lui è Apollo che si mostra. E poi la poesia è anche parola e la parola è il dominio di Apollo. La parola non può dire la visione suprema di Eleusi, la parola può soltanto prepararla, alludervi, suscitare forse, e anche questo si addice ad Apollo, alla sua natura obliqua, indiretta, ambigua, questa volta usata con intenzione benevola, esaltante. Orfeo è il ministro di Apollo - si dice che sia anche suo figlio - e intesse storie di Dei che mascherano la sapienza". Le storie di Dei sono dunque il mythos, la favola umana percepibile e comprensibile appunto dagli uomini: ciò attraverso cui si trasmette, ai sacri interpreti, la sapienza visiva, intuitiva e onnicomprensiva del Dio. Tutto ciò è la sfera e il regno di Apollo, Dio della freccia, del segno e della parola.

Tuttavia, osserva Colli, "se l'uso rituale della poesia orfica è questo (preparare l'estasi misterica attraverso rappresentazioni sacre), la sua origine si rivela invece dettata da una prospettiva opposta. Difatti è l'estasi e la sua follia a far sorgere la poesia di Orfeo". Qui entra in scena Dioniso. C'è bisogno di Apollo perché la parola giunga agli uomini, ma c'è bisogno di Dioniso per quello stato di entusiasmo senza del quale lo stesso vate, figlio di Apollo, non percepirebbe la voce inaudita del Dio. Così spiega la cosa Colli: "L'esperienza indicibile dei misteri, in quanto non può esprimersi direttamente, trova nella poesia di Orfeo una

espressione sostitutiva, compensativa. Ancora una volta si presenta un parallelo con la nascita della tragedia e non soltanto per una comune origine misterica. Dal punto di vista formale la poesia orfica rimane nettamente distinta dalla tragedia (anche se alcuni testi compaiono in forma drammatica): i miti di Orfeo entrano nelle rappresentazioni eleusine, ma come narrazione poetica che si accompagna a un'azione mimica (questa almeno è, come sappiamo, l'ipotesi di Colli). Esiste tuttavia un altro nesso tra i due fenomeni: come Nietzsche afferma che nella tragedia l'eccitazione e l'ebbrezza estatica di Dioniso si scaricano in un mondo apollineo di immagini, nelle apparenze di Apollo in cui si oggettiva Dioniso, così nella poesia orfica possiamo ritrovare un analogo rapporto tra contenuto dionisiaco e forma apollinea.

E' significativo che sia Eleusi sia la tragedia siano nati ad Atene. Nella tragedia la visione del Dio si traduceva nella rappresentazione sulla scena, e ciò tramite la mediazione del coro che si sentiva incarnato nelle vesti del capro sacro a Dioniso. Secondo la tesi di Nietzsche, tutto il fenomeno tragico nasce come una visione e un'estraneazione per immagini dell'esperienza orgiastica primitiva vissuta e agita dagli adepti di Dioniso nel corso della celebrazione del Dio. Danzando essi si immedesimavano nel Dio, ne mimavano la morte e la rinascita, e a un certo punto lo vedevano e si vedevano essi stessi come capri sacri a Dioniso. Di qui la prima cellula di ciò che sarà la scena, la skéné: essa è propriamente ciò che vede il coro e, dietro il coro, tutti gli spettatori, quando la tragedia diverrà un fatto rappresentativo pubblico, un fenomeno "estetico". Ma il coro, significativamente, resta anche allora con gli occhi rivolti alla scena, dando le spalle agli spettatori. Il coro non fa propriamente parte della rappresentazione; esso è l'orlo della rappresentazione, è l'occhio che vede, e, anzi, che originariamente suscita la visione, in quanto coro di celebranti dionisiaci. Ad Eleusi, dice Colli, accadeva qualcosa di simile, poiché la poesia orfica, celebrando le vicende di Dioniso, conduceva il mystes all'epoptéia, cioè a una visione che non è quella della tragedia, ma quella che è propria del mistero eleusino. "Orfeo stesso è la figura mitica inventata dai greci per dare un volto alla grande contraddizione, al paradosso della polarità e dell'unità tra i due Dei (...) Nietzsche tiene presente soltanto la polarità tra Apollo e Dioniso, ne ignora la unità". 7 (Questa unità profonda è, come sappiamo, la tesi di Colli che abbiamo accolto e che cerchiamo a nostra volta di approfondire). "Nietzsche però ha visto la natura illusoria di Apollo: infatti la poesia orfica intesse il tema dell'apparenza in molti suoi miti. Ma ciò che Orfeo racconta non si

deve intendere riduttivamente come magia dell'arte, come capriccio di immagini menzognere, e neppure come consolazione di fronte all'angoscia della vita (che sono appunto le tesi del Nietzsche della Nascita della tragedia). L'apollineità di Orfeo è più sapienziale, quindi sorge non soltanto da un'antitesi, ma anche da un legame con Dioniso. Le apparenze che troviamo narrate da Orfeo non sono pura illusorietà, la creazione di un mondo fittizio (in senso 'estetico') contrapposto a un mondo reale, ma sono un'espressione di quel mondo reale, cioè del mondo divino". Questa è appunto la tesi che dovremo via via approfondire. Conclude Colli: "Il mondo degli Dei fa anzi parte dell'espressione: ciò che esso vuole esprimere è il divino indicibile, l'estasi misterica. Ma tra espresso ed espressione non c'è un abisso, c'è una continuità, una ripercussione che concede al racconto poetico e ai suoi personaggi la massima carica vitale. Perché questa espressione - pur essendo apparenza - dice quello che era la primitiva natura divina, la conserva esprimendola; quindi mantiene la continuità, sostituisce - con un mutamento di forme conoscitive - quella natura con un'altra, apparente".

Il mito orfico, dunque, non divide in due il mondo: mondo dell'apparenza che sarebbe non vero e mondo della realtà sostanziale che sarebbe il mondo vero. Così ragiona la fisica contemporanea; per es. il prof. Zichichi quando propone di "verificare" il suo mito cosmogonico mediante un acceleratore di particelle che simuli la nascita dell'universo "fisico"; così ragiona la nostra cultura a partire da Parmenide: l'opinione dei comuni mortali "dalla doppia testa", che è mera apparenza senza verità, e le proposizioni incontrovertibili della mente dell'uomo sapiente che conosce il vero. I racconti di Orfeo non sono mere parvenze, ma l'apparire di ciò che si manifesta nella sua molteplicità, nella sua fantasmagoria. Questa fantasmagoria è poi la realtà stessa, dietro la quale sta soltanto il silenzio del Dio, il mondo indicibile degli Dei. Bisogna insistere su questo silenzio (cosa che Colli invero non fa), perché esso è il silenzio stesso dell'animale-Dio, ovvero il silenzio della natura (come avrebbe detto Merleau-Ponty). Tra l'animale e il Dio, da un capo all'altro, c'è silenzio; in mezzo sta la ciarliera voce dell'uomo, sta la parola, il mythos, e le sue storie. Esse rivelano e non rivelano, esprimono e tradiscono: queste due cose sono una. E' attraverso il mythos della parola che gli Dei stanno tra gli uomini e coincidono con la realtà degli uomini: sono e non sono tra noi, come Apollo: vicino con la freccia, lontano con l'arco. Gli Dei sono in continuità con la nostra espressione e, nel contempo, sono nascosti dietro la nostra espressione. Il punto essenziale è questo momento, questa metabolé,

*il "logos" è una realtà che
si manifesta attraverso la parola.*

dall'arretton, dell'inesprimibile e indicibile, al dire che continuamente si dice e si ridice.

A questo proposito Colli parla, molto acutamente, di mutamento delle forme conoscitive. Tale mutamento, egli dice, "si rivela nel ricordo: è Mnemosyne, l'augusta Dea orfica che attinge dal pozzo della visione misterica e, additando il passato, riconduce attraverso la poesia (essa è madre delle Muse) alla grande iniziazione, da cui discendono le immagini degli Dei, riflesso che compensa - nella memoria - di quell'esperienza, quando è trascorsa". Dovremo tornare tra breve in maniera più analitica su questo punto; ma sin d'ora chiediamoci: che cosa Mnemosyne ricorda? che cosa l'uomo deve dire avendolo ricordato, attraverso un mutamento conoscitivo? a che cosa insomma Mnemosyne riconduce? In generale essa riconduce appunto all'origine irrecuperabile, al silenzio primordiale, divino-bestiale, naturale e olimpico. Mnemosyne attinge al pozzo in cui il passato è passato per definizione: passato che non si potrà mai più recuperare, se non appunto nella forma (mutata) dell'iniziazione. L'iniziazione è così una via, una odòs, della quale la parola poetica è il tramite, il méthodos, che consente il recupero nell'epoptéia, nella visione estatica. Ciò che qui viene visto non è indicibile semplicemente perché gli uomini, travolti e stupefatti dalla meraviglia, non sono "capaci" di dirlo, come se a uno per l'emozione, non venissero fuori le parole: l'epoptéia è silenziosa perché essa presenta l'indicibile originario: silenzio di partenza che si conclude nel silenzio sapienziale della fine. L'epoptéia è la visione di quel silenzio, di quel silenzio ricco e pieno di sapienza. Di quale sapienza? ma quella stessa che ha detto la parola con un mutamento della forma del sapere, sicché la parola non esaurisce il sapere, ma allude, indica, accenna, conduce al limitare della visione, così come essa deve fare, in quanto sua costitutiva ricchezza e non in quanto limite e povertà del dire; la parola manifesta la comprensione dell'origine e della fine, in quanto queste sono avvolte nel silenzio; quell'inizio e quella fine che non a caso vengono continuamente invocate come motivo di beatitudine dell'iniziato, il quale è colui che ha visto donde l'uomo (la parola dell'uomo) sorge e verso dove torna, nonché ciò che lo sorregge in tutta la sua avventura; per questo, e a suo modo, anche l'iniziato è "colui che sa".

"L'aver divinizzato a questo modo il ricordo, dice Colli, per cui solo all'indietro il tempo è esaltante, è una decisiva indicazione metafisica. E questo non soltanto per la conseguenza pessimistica e antistorica, ma anzitutto per l'indicazione di un luogo assoluto che è l'inizio del tempo e

che è staccato da tutte le altre esperienze. Ora, proprio questo inizio staccato può di nuovo venire afferrato durante la nostra vita, se riusciamo a spezzare l'individuazione: è Mnemosyne che ci rende capaci di tanto. Così la trascendenza di Orfeo è anche immanenza, il suo pessimismo è anche ottimismo".

Entriamo ora più da vicino nel mondo della sapienza orfica; lo faremo occupandoci in particolare di tre divinità orfiche, già caratteristiche (come sempre accade nel mondo del mito) per i loro nomi; sono Fanes, Chronos e la già ricordata Mnemosyne. Fanes richiama subito, a un orecchio non ignaro di filosofia, il phainòmenon, il phaneròn, il phàinesthai, cioè la manifestazione e la manifestatività; va però subito aggiunto che si tratta qui della manifestatività luminosa e rilucente. Fanes infatti è sia colui che appare e si manifesta, sia colui che si mostra rilucente. Questo dice già che quella orfica è una sapienza del molteplice che si fa vedere e si pone nella luminosità (tali espressioni che Heidegger considera caratteristiche della filosofia greca e della sua concezione dell'essere dell'ente hanno in realtà una più lontana radice nell'orfismo). Fanes è quindi l'incarnazione di tutta intera la realtà, in quanto la realtà abbaglia con la molteplicità delle sue apparizioni "luminose". Inoltre Fanes, Dio singolare, ha la caratteristica di essere al tempo stesso maschio e femmina. Ma questa singolarità non ci stupisce troppo e anzi sin d'ora ci fa supporre che Fanes sia, a suo modo, una maschera di Dioniso. Da lui deriva, potremmo dire, una sapienza "fenomenologica", sicché sia Husserl in un modo, sia Heidegger in un altro, quando ritennero di poter riassumere nella parola "fenomenologia" tutto l'essenziale della sapienza filosofica europea, avrebbero in realtà potuto e dovuto guardar più lontano e risalire a radici ancor più antiche e tenaci, e proprio per ciò anche più enigmatiche.

Torniamo a Fanes. In questo Dio l'apparire rilucente e il reale fanno tutt'uno. I fenomeni ai quali allude la sapienza di Fanes non sono, per dir così, i fenomeni di Kant contrapposti al noumeno. Tuttavia, c'è in questo Dio anche un secondo aspetto che sembra proprio contraddire ciò che abbiamo appena detto. Ma la contraddizione mitica (che non può mai risolversi, come quella concettuale, in una sintesi superiore, di tipo per es. hegeliano) è un modo di procedere per shock sapienziali che, nel contraddire, arricchiscono e chiedono di accogliere la contraddizione, lasciandola tale. Possiamo indicare questo secondo aspetto con le parole di Colli: "In Fanes c'è l'emergere in altra forma, con un sussulto, di una realtà abissale". Quindi, tutta la realtà è apparenza (il rilucere stesso di Fanes); ma poi di realtà ce n'è anche

un'altra che è la "abissalità". Ci metteremo subito nella direzione adeguata, se cominceremo a pensare che l'abissalità è la faccia di Dioniso nascosta da Fanes, il quale, in quanto Dio delle apparenze, mostra invece in piena luce la faccia di Apollo. Fanes, nella sua abissalità, tiene in sé unite queste due facce apparentemente contraddittorie e incompatibili (o, se si preferisce, realmente contraddittorie e incompatibili, e tuttavia reciprocamente "compatite"). D'altra parte, bisogna sempre ricordare che l'abissale e il profondo, ciò che si manifesta con un sussulto, si manifesta pur sempre lì, nelle luminose apparenze del Dio, nelle sue "parole", nel mito della poesia orfica che egli incarna.

Comprendiamo meglio Fanes se gli avviciniamo Chronos, divinità che ha sua volta una posizione preminente in seno all'orfismo. D'altra parte Chronos non è per noi facilmente identificabile se non lo colleghiamo subito con Mnemosyne, della quale già qualcosa sappiamo. Mnemosyne è la Dea che incarna il ritorno: un andare all'indietro al fine di andare avanti, cioè di far attingere al mystes l'epoptéia. Ma ritorno a che? ora potremmo esprimerci così: ritorno a un'origine che non conosce Chronos. Anche nella coppia Mnemosyne-Chronos abbiamo riuniti i due aspetti nominati da Apollo e Dioniso, cioè le due facce di Fanes. Chronos, per così dire, mette in fila e così facendo dispiega e mostra; mostra quello che Mnemosyne coglie invece abissalmente con un sussulto, riportando là dove Chronos non c'è ancora né mai potrà esserci. L'uno però non è mai senza l'altra: Mnemosyne non potrebbe cogliere l'origine se non attraverso la temporalizzazione di Chronos e Chronos non potrebbe mettere in fila nel tempo se non prendendo a suo oggetto quella dimensione senza tempo cui Mnemosyne allude. Colli, per parte sua, spiega la cosa così: l'oggetto della visione e dell'insegnamento misterico è "tutto il tempo che bisogna attraversare per raggiungere il senza tempo".

Questo "attraversare tutto il tempo" non è poi altro che lo svolgersi dei miti, dei racconti, di Orfeo, le sue generazioni degli Dei e degli uomini, le sue favole poetiche: è così che l'epoptéia attraversa all'indietro tutto il tempo per raggiungere il senza tempo. Detto superficialmente: noi sappiamo che l'ascolto dei miti, della poesia orfica, è la funzione preparatoria dell'epoptéia, cioè del mistero eleusino; ma che cosa vuol dire poi "l'ascolto dei miti"? che cosa si ascolta nei miti che gli orfici cantano? Ovviamente la morte e la resurrezione di Dioniso e tutte le saghe che costituiscono la lussureggiante sostanza dei miti greci. Ora, questi racconti sono appunto la rilucente apparenza di Fanes: Fanes che si dà a vedere attraverso la lucente schiera degli Dei o-

limpici, per parafrasare un'espressione di Nietzsche. Ma a che cosa conduce questo ascolto "cronologico", questo farsi tempo della parola relativa agli Dei e agli uomini? Anzitutto l'ascolto cronologico accade essendo condotti per mano da una divinità imprescindibile per gli orfici che è appunto la memoria. Anche qui c'è un aspetto banale e un aspetto profondo.

I miti indubbiamente si imparano e si ricordano a memoria; ma Mnemosyne è ben altro dalla "personificazione" di una facoltà psicologica (come dicono coloro che del mito non hanno compreso nulla). Attraverso l'apparire rilucente delle narrazioni poetiche evocate sul filo della memoria, Mnemosyne vuol trasmettere una conoscenza fondamentale; essa vuol far comprendere che tutte queste storie sono un'unica storia, che tutte le vicende sono un'unica vicenda e, incerto modo, che tutte le facce dei molteplici Dei costituiscono un unico ambito del divino. Tutte le individualità della narrazione (uomini, eroi, Dei), nella loro "cronica" fragilità di apparenza (poiché dietro il ripetersi di queste storie e di questi personaggi sta Chronos che le mette in fila e le dispone in circolo, come per es. il parallelismo Dioniso-Core, Demetra-Apollo) celano un fatto e un unico evento fondamentale. Ma questo fatto è l'evento stesso dell'accadere in queste storie dalla prima all'ultima, in quanto evento che non sta in queste storie, ma è il loro abissale e il loro profondo. Evento pre-istorico e pre-cronico in quanto origine che non può avere tempo, né essere misurata dal tempo o nel tempo, e che quindi non può neppure essere detta nella parola, poiché è l'avvento stesso della parola e delle sue storie. E' nella consapevolezza di questa terra dell'origine che Mnemosyne riconduce.

Nietzsche metteva la cosa in questi termini: la regressione a Dioniso equivale alla frantumazione del principium individuationis: l'apparenza fenomenica vien meno e con essa viene meno quella stessa apparenza che è l'individuo, il quale è risucchiato nella vita, nel mondo e nell'evento senza tempo, senza storia e senza cultura; mondo del silenzio perché qui può stare al posto suo o il rumore silenzioso della natura, ignara di "parole", o l'ineffabile lontananza del Dio. Dimensione belluino-divina che è insieme più bassa e più alta dell'uomo e che accoglie l'uomo nel proprio seno come Demetra, come la madre terra. In termini analoghi potremmo dire che l'epoptéia è un infinito andare a ritroso della memoria per recuperare alla visione il momento che non sta nel tempo, ma da cui il tempo scaturisce. Tempo recuperato in una fine della vita che è l'epoptéia stessa: là dove la vita ha il fine e insieme finisce perché ha fine la cronica apparenza dell'individuo, sommerso dall'estasi in cui accade il suo ri-

torno a casa: visione dell'origine e quindi conclusione, che comporta la vittoria su Chronos, sul tempo e sulla morte. Da questa cellula si sviluppa tutto il pensiero orfico relativo all'aldilà, del quale vedremo in seguito alcuni elementi essenziali.

A Chronos e a Mnemosyne va peraltro aggiunta anche un'altra divinità, che è Ananke, la necessità. Divinità che, come sappiamo, ha un suo ruolo anche nel poema di Parmenide, poiché è essa che tiene legato l'essere alla sua immobilità e unicità. Che Ananke si colleghi a Chronos implica un pensiero evidente: tutto ciò che accade nel tempo, nella sua serialità successiva, è affetto da necessità inviolabile: necessità per cui nella legge del tempo (come dirà Anassimandro recuperando per la filosofia questa antichissima nozione sapienziale) le cose accadono in base al prima e al poi; e lo stesso si può dire della parola: anch'essa infatti, come ogni mythos, è un fenomeno successivo, una successione necessaria. Ne deriva che tutto ciò che è affetto dal tempo è anche affetto dalla necessità; ma ciò che è fuori del tempo (e quindi l'evento stesso del tempo e della sua necessità, in quanto evento per definizione atemporale) è ignaro di necessità. Forse che entra qui la nozione di caso? Colli se lo chiede e riconosce che troppo scarse sono le testimonianze che potrebbero consentire una simile soluzione. Dobbiamo rinunciare all'idea molto suggestiva che già la sapienza arcaica si organizzasse intorno alle categorie, e più ingenerale ai pensieri plasticamente espressi, del caso e della necessità, termini che sono così familiari anche alla nostra filosofia e alla nostra scienza. Tuttavia bisogna osservare che se di caso, di Tyche, non si parla, o si parla troppo poco, un'altra concezione non lontana da questa è decisamente al centro della sapienza orfica; tale concezione è quella del gioco, la quale è indubbiamente più profonda e più pregnante della semplice casualità (di essa, per esempio, Peirce dimostrò brillantemente la totale inconsistenza logico-concettuale, sicché tutti i moderni e molto metafisici sproloqui sul caso e la necessità in relazione all'universo o alla vicenda della storia umana sono solo chiacchiere prive di pensiero). I greci, più concretamente, opponevano alla necessità il gioco, sicché se Chronos è legato alla necessità, Mnemosyne si collega al gioco.

Dove troviamo il gioco nell'ambito delle testimonianze orfiche? Lo troviamo nell'immagine di Dioniso fanciullo, di Dioniso appunto che gioca. E in greco la parola país significa al tempo stesso fanciullo e gioco. Tutto l'ambito di Dioniso fanciullo è dominato dal gioco, ad esempio per l'accompagnamento dei giocattoli cultuali, su uno dei quali, lo specchio, dovremo in particolare esercitare la nostra analisi.

si. Il gioco, dice Colli, si oppone alla necessità che governa le apparenze; ma più importante è la conclusione che egli in seguito ne trae: il mondo di Dioniso non è lo stesso mondo dell'apparenza necessitata; il gioco è di un altro mondo. Il gioco infatti, potremmo a nostra volta osservare, è ciò che collega il bambino con l'animale "cucciolo", con un'attività che è lontana dalla seriosità della vita incalzata dalle necessità "naturali". Si delineano così due mondi, al fondo della sapienza orfica: quello descritto dal mito di Dioniso, collegato col gioco; e quello rappresentato dal mito di Fanes, in cui dominano la necessità e il tempo (ma il mito di Dioniso è poi il profondo stesso di Fanes, ciò che l'epoptéia rimemorativa coglie con un sussulto).

Il mito orfico del gioco, dice ancora Colli, ha due aspetti: uno, per dir così, essoterico e uno esoterico. Il primo aspetto concerne quella sapienza che è attingibile da tutti. Qui si narra dei Titani che colgono Dioniso mentre gioca e, profittando della sorpresa, lo fanno a pezzi e lo divorano. Come sappiamo, essi raggiungono il loro scopo con un'astuzia, in quanto offrono a Dioniso il giocattolo dello specchio e così lo distraggono. Il guardarsi nello specchio da parte di Dioniso potrebbe anche intendersi come un'anticipazione, appunto essoterica, del culmine della sapienza, cioè della visione dell'epoptéia. E in effetti l'elemento esoterico del mito non è qualcosa che si aggiunga dall'esterno al racconto essoterico, ma è l'approfondimento di un elemento stesso di questo racconto, come vedremo in seguito. Limitiamoci per ora allo strato essoterico: come dobbiamo intenderlo? Il racconto pone di fronte palesemente a una lacerazione, o a una separazione. Se Dioniso fanciullo è la plastica figurazione della primigenia innocenza della vita (potremmo anche dire: gioco delle apparenze che stanno nell'unità ingenua della vita non ancora scissa), allora i Titani sono lo scatenamento del principium individuationis secondo la legge del tempo che separa in base alla sua necessità. I Titani incarnano il momento della bramosia della parte verso la parte, la passionalità erotica della vita animale. L'unità primigenia della vita (Dioniso fanciullo) si scinde nelle polarità complementari e contrapposte del leone e della gazzella, del cacciatore e della preda, del maschio e della femmina ecc. La vita si decentra e si scardina in centri di volontà affetti da bramosia di sopraffazione e di passione. Sappiamo che il mito allude, nella sua parte conclusiva, all'evento capitale cui riconduce Mnemosyne, cioè alla nascita dell'uomo: Zeus, sdegnato contro i Titani, li punisce della violenza perpetrata contro Dioniso fanciullo fulminandoli e incenerendoli. Dal fumo che esce dai Titani abbattuti si forma allora l'uomo,

che è pertanto un essere doppio: ha in sé il fumus, lo thymos titanico, e insieme possiede la natura di Dioniso, incorporato dai voraci Titani. L'uomo è pertanto quell'essere che deve rimemorare la propria origine titanica e dionisiaca recuperandola attraverso un processo iniziatico, attraverso una sapienza culminante nella visione dell'atto ancestrale in cui il divino e il bestiale si sono copulati, si sono uniti, perché l'uomo appunto nascesse.

Colli per parte sua sottolinea che "il mito orfico dello sbranamento di Dioniso per opera dei Titani è un'allusione essoterica della separazione del nostro mondo da quello di Dioniso, e il vincolo che tuttavia ci lega al Dio". Cadono bene, in proposito, due testimonianze di Olimpiodoro, riferite a Platone. Dice la prima: "Presso Orfeo si tramandano quattro regni: il primo è il regno di Urano, cui succedette Chronos ... dopo Chronos regnò Zeus ... in seguito a Zeus succedette Dioniso. Dicono che per macchinazione di Era i Titani che gli stavano intorno lo sbranassero e gustassero le sue carni. E Zeus, adirato, fulminò costoro, e dalla fuligine dei vapori che si levarono da essi, sedimentata in materia, nacquero gli uomini ... difatti noi siamo una parte di Dioniso". La seconda testimonianza dice: "Qui (cioè nel Fedone) Platone non allude forse a quei racconti orfici, secondo i quali Dioniso viene sbranato dai Titani e riunito da Apollo? Perciò dice 'adunarsi assieme e raccogliersi', ossia dalla vita titanica a quella unitaria. E anche Core è condotta in basso nell'Ade, ma di nuovo viene riportata in alto da Demetra, e abita dove stava un tempo".

Il commento di Colli a queste due testimonianze sottolinea in particolare due elementi. Anzitutto, la successione dei regni orfici (Urano, Zeus, ecc.) rappresenta quel molteplice fenomenico temporale che si tratta di attraversare per riguadagnare l'origine, il momento atemporale al quale succedono appunto le scansioni temporali. Il volto molteplice e rilucente del Dio Fanes è una realtà in sé illusoria che si tratta di sorpassare per raggiungere la sapienza, la verità profonda dello stesso Fanes. In secondo luogo Colli sottolinea gli elementi che confermano la sua tesi della unità di Apollo e Dioniso e del parallelismo Dioniso-Core, Apollo-Demetra. Noi dobbiamo a nostra volta tener presente tutto il tema della porta del tempo così come l'abbiamo analizzato nel poema parmenideo: anche lì si tratta di un superamento della dimensione "cronica" per attingere una sapienza essenzialmente acronica e perciò eterna e ignara di morte. Ma poi, a proposito della seconda testimonianza di Olimpiodoro, c'è un ulteriore elemento che va colto e sottolineato, là dove ci si riferisce alla espressione platonica "adunarsi assieme e rac-

cogliersi". Tutto ciò in greco potrebbe essere appropriatamente espresso dal verbo léghein (sebbene siano altri i verbi che nella circostanza usa Platone), poiché léghein significa appunto "unire", "tenere lì davanti raccolto", "porre in unità". Ma léghein significa poi anche "dire", sicché, pensando la testimonianza di Olimpiodoro in questi termini, noi vediamo delinearsi un rapporto essenziale tra l'unità indicibile (àrreton) dell'origine e la sua scissione nel logos, attraverso la quale, peraltro, la via iniziatica riconduce all'unità finale dell'epoptéia. Andamento "dialettico" della sapienza arcaica nel quale stanno già i germi del futuro destino della sapienza filosofica.

Torniamo dunque al contenuto essoterico del mito di Dioniso. Il fanciullo divino è l'innocenza non scissa, l'unità non conflittuale della vita nel suo spontaneo gioco di apparenze. Questo tema del fanciullo divino, o bimbo cosmico, affonda, come sappiamo, nella più remota antichità e risale forse ai primordi dell'incivilimento umano. L'immagine del fanciullo è il simbolo dell'eterna rinascita e redenzione della vita. Il fanciullo cosmico è il sovrano dell'universo e incarna l'innocenza del ritorno al principio, del rinnovellarsi della vegetazione e dell'eros: la vita recupera la propria arché e si apre alla speranza nel futuro. Sulla base degli stessi antichissimi archetipi è modellata la figura di Gesù bambino, re del mondo, e anche il fanciullo dionisiaco sta nella medesima linea di pensieri. I Titani invece, come sappiamo, sono lo scatenarsi della violenza in un molteplice non più ingenuo, ma segnato da una passionalità e conflittualità "adulta": il bellum omnium erga omnes si impadronisce della vita e la domina come legge ineluttabile. L'uomo, che ha in sé la duplicità del principio titanico e dionisiaco, avverte oscuramente il bisogno di tornare alla comprensione dell'unità ingenua della vita, al di là della serietà e della necessità dell'ananke, della legge dei fenomeni: "mors tua, vita mea". Questo ritorno è il processo di sapienza del quale la poesia orfica parla: sapienza che avendo visto, avendo udito la voce del Dio, parla; la sua parola apollinea prepara il culmine dell'epoptéia: là dove l'uomo apprende l'inizio e la fine della vita. Sin qui, sembra, lo strato essoterico del mito dionisiaco interpretato dall'orfismo (cui andrebbe aggiunta, ma ne riparleremo più avanti, la tipica dottrina orfica che assimila l'elemento dionisiaco con l'anima e quello titanico col corpo, sicché l'iniziazione misterica viene concepita come liberazione dell'anima dal carcere del corpo - soma = sema - e infine come liberazione dal ciclo delle nascite e delle reincarnazioni: tema che Platone, significativamente, farà suo e interpreterà come sophia filosofica).

(17) Veniamo ora al presumibile contenuto esoterico, cui pochi forse potevano pervenire e che avrebbe costituito il cuore della rivelazione dell'epoptéia. Questo elemento esoterico è interno al quadro del racconto essoterico, è un elemento stesso di questo quadro, inteso però al di là della sua semplice e ingenua funzione narrativa e svelato infine nel suo significato profondo. A tale significato ci introduce molto opportunamente Colli. Egli scrive: "Esoterica è per contro l'allusione allo specchio di Dioniso, uno degli attributi del Dio che compaiono nel rituale misterico, simbolo sapienziale che il mito orfico fa intervenire nell'attimo culminante della passione del Dio". E' possibile che l'epoptéia consistesse nella plastica visione di questo momento culminante, visione comprensiva riservata a pochi, laddove ai più era fornita solo la poetica narrazione del mito. Come dice Nonno, un antico commentatore, "con spada orrenda i Titani violarono Dioniso che guardava fissamente l'immagine mendace nello specchio straniante". Perché mendace? perché straniante? Dice Colli: "Lo specchio è simbolo dell'illusione, perché quello che vediamo nello specchio non esiste nella realtà, è soltanto un riflesso. Ma lo specchio è anche simbolo della conoscenza, perché guardandomi nello specchio io mi conosco. E lo è pure in un senso più raffinato, perché tutto il conoscere è portare il mondo dentro uno specchio, ridurlo a un riflesso che io possiedo". Questo modo di esprimersi di Colli è invero troppo "gnoseologico" e perciò metafisico e "moderno"; tuttavia ciò che egli dice è molto importante. Sin dai tempi più arcaici lo specchio, il riflesso dell'immagine, è un simbolo della sapienza e dell'autoconoscenza; non si tratta tanto di un possesso soggettivo del mondo, quanto della traduzione del mondo in immagine che è la costituzione stessa dell'uomo come speculum mundi. Non tanto "io guardo il mondo", ma "il mondo si guarda in me e si fa specchio di se stesso in un suo doppio". Ma adesso dobbiamo compiere il passo decisivo per penetrare nella sapienza esoterica. Colli lo esprime così: "E ora ecco la folgorazione dell'immagine orfica: Dioniso si guarda allo specchio e vede il mondo! Il tema dell'inganno e quello della conoscenza sono congiunti, ma soltanto così vengono risolti. Il Dio è attratto dallo specchio, da questo giocattolo dove si mostrano immagini sconosciute e variopinte. La visione lo inchioda ignaro del pericolo: non sa di contemplare se stesso. Eppure quello che vede è il riflesso di un Dio, il modo in cui un Dio si esprime nell'apparenza". Dioniso crede di contemplare se stesso nello specchio; fanciullo ingenuo, non sa che la molteplice apparenza del mondo è la sua stessa immagine; egli cerca nello specchio il riflesso della sua immagine, ma l'immagine riflessa del Dio è appunto il mondo:

questa è del resto la dottrina orfica celata dietro il nome del Dio Fanes, a suo tempo ricordata.

Da qui innanzi Colli svolge una serie di considerazioni che noi a nostra volta commenteremo via via. "Specchiarsi, manifestarsi, esprimersi, egli dice, nient'altro è il conoscere". La sapienza orfica è su questo punto più profonda di tanta parte della successiva metafisica filosofica: la conoscenza non è un rapporto estrinseco tra soggetto e oggetto; non è che il mondo se ne stia da una parte e il soggetto da un'altra e di lì (da dove poi?) lo contempli e ne abbia una immagine nella testa: assurdità donde derivano in gran copia i paradossi dell'intellettualismo gnoseologico della filosofia e soprattutto della scienza. La sapienza orfica, al contrario, insegna, nel suo modo figurato, che conoscere è esprimersi, che la conoscenza è l'espressione stessa di un mondo che non esiste a sé prima di questa espressione. Conoscere è manifestare il mondo che si conosce. "Ma questa conoscenza del Dio, continua Colli, è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi" (che cosa conosce infatti il Dio? conosce, scorge, il mondo, il che significa: noi stessi in quanto specchi del mondo). "La nostra corposità, il pulsare del nostro sangue, ecco, è questo il riflesso del Dio, Non c'è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza". In altri termini: il mondo non è mai il mondo più lo specchio, il mondo più noi specula mundi; il mondo stesso sorge nel momento del rispecchiamento, di quell'autorispecchiamento che è la molteplicità variopinta dei fenomeni che siamo noi stessi: espressione del Dio nella varietà dei suoi aspetti.

Questo mondo, dunque, in quanto ci include, è già lui una immagine divina. Proprio a questo allude il mito quando dice che Dioniso si guarda nello specchio e vede il mondo; a questo allude la sapienza esoterica di cui cominciamo a comprendere la profondità. "Il conoscersi di Dioniso, dice Colli, non ha altra realtà se non quella di Dioniso, ma al tempo stesso è anche un inganno, soltanto un riflesso, che neppure assomiglia al Dio nella figura". Questo invero è detto in modo ambiguo. Che significa "che neppure assomiglia al Dio nella figura"? La figura, l'aspetto del Dio, è proprio la molteplicità che lo specchio riflette fedelmente. Forse Colli vuol dire un'altra cosa, meno ingenua e anzi profonda: che c'è in Dioniso un profondo (come in Fanes) che non si manifesta e non può né deve manifestarsi. Questo profondo potrebbe anche definirsi come l'unità ingenua della vita che, nel rispecchiamento, si manifesta solo come molteplicità. Ma in termini ancor più meditati bisognerebbe dire: ciò che è "fuori" dello

specchio è lo specchio stesso, o meglio il suo evento, l'accadere della visione rispecchiante con le sue immagini; molteplicità che è lo stesso Dio, ma che anche non lo è (perciò è ingannevole e straniante), in quanto non manifesta (anzi, in certo modo nasconde) il principio unitario da cui quella molteplicità stessa trae origine. Sicché c'è un'unità indicibile (àrreton) e una molteplicità dicibile. La sapienza del profondo si traduce nella molteplicità delle parole: essa è l'evento di tali parole e insieme, come evento, non è alcuna di quelle parole, né la loro totalità. Dioniso è il mondo, ma insieme, come suo evento, non lo è: la sua ingenuità, che non crede alla visione dello specchio, cela una più profonda saggezza.

Per parte sua Colli mette in luce anche un altro aspetto, a noi già noto: "L'antitesi tra apparenza e divinità, cioè tra necessità e gioco, viene qui risolta in una sola immagine, dove tutto si diparte e si congiunge, dove la visione illumina quello che il pensiero intorbida" (la visione coglie in modo fulmineo, con un sussulto si potrebbe dire, quello che l'analisi concettuale complica e confonde: di qui la plasticità della sophia arcaica - in verità le cose non sono così semplici, ma qui accontentiamocene) "Solo Dioniso esiste: noi e il nostro mondo siamo la sua parvenza mendace, quello che lui vede ponendosi davanti allo specchio". Il mondo, in quanto mondo che ci include, è Dioniso, ma è anche parvenza mendace, perché è bensì il molteplice del Dio, ovvero il Dio nella sua molteplicità, ma non è il Dio nella sua unità. E' appunto a questa unità che l'esoterismo finale dell'epoptéia ci deve ricondurre, attraverso (attraversando) il molteplice; il che equivale a vedere il Dio attraverso l'abolizione di noi stessi come individui separati, titanicamente scissi. "Così Dioniso, conclude Colli, sta alle spalle della sapienza. Il conoscere come essenza della vita e come culmine della vita: tale è l'indicazione di Orfeo. E allora la conoscenza diventa anche una norma di condotta: teoria e prassi coincidono. Difatti c'è un discorso orfico antico che parla delle 'strade', quelle da seguire e quelle da evitare, quelle degli iniziati e quelle dei volgari. La via, il sentiero è un'immagine, un'allusione che ritorna nell'età dei sapienti, in Eracleito, in Parmenide, in Empedocle".

E così Colli giunge a sfiorare quello che è il nostro tema capitale. L'iniziazione è una via, odòs, che comporta un méthodos peculiare. Tuttavia noi dobbiamo subito aggiungere che la via di Parmenide in questo essenzialmente si distingue dalla sophia iniziatica: che mentre questa si nutre delle sue contraddizioni e immagini, quella le ripudia; delle due conturbanti facce di Dioniso e di Fanes ne resta una sola. Sa-

pienza in Parmenide non è la folgorazione dell'unità nel molteplice, come il mito dello specchio racconta (e altro ancora, come vedremo tra breve, ne potremo ricavare, poiché, contrariamente a ciò che Colli sembra pensare, noi siamo ancora lontani dall'aver colto il fondo e il segreto del mito dionisiaco); sapienza è, al contrario, portare alla radicale ed estrema conclusione la consapevolezza del carattere mendace della visione. Anche l'orfismo concluderà alla negazione religiosa e mistica della vita ribollente: in ciò la sua sapienza preparerà l'avvento della sophia filosofica parmenidea e platonica; i numerosi echi orfici del poema di Parmenide, più volte e da tutti notati, ne sono una conferma; ma l'orfismo, come ogni sapienza arcaica ignara di nous e di logos, resta pur sempre legato a quel molteplice che è il mondo, inclusi noi stessi. Bisogna contemplare questa faccia di Dioniso per arrivare a intuire l'altra: il volto mistico di un'unità ineffabile e salvifica. Parmenide oltrepassa decisamente tutto ciò: egli lascia ai mortali dalla doppia testa queste immagini e fantasie. Con Parmenide, insomma, i sensi non ci fanno più scorta: l'unità parmenidea è posta totalmente al di là e, per così dire, contro di essi. Commentando le immagini del mito di Dioniso, Colli diceva: "dove la visione illumina quel che il pensiero intorbida"; per Parmenide bisogna dire esattamente il contrario: "dove la visione intorbida quel che il pensiero illumina". Alla luce della nostra lettura di Parmenide dovremmo dire allora che nel suo poema si attua un mutamento radicale dei sémata della sophia: cambiano i segni della verità; i sémata tes sophias prendono la strada e l'andamento metodico dei sémata tes philosophias.

Ma ora torniamo ancora una volta al mito dionisiaco per tentare di attingervi l'ultima visione, la sua estrema presumibile "sapienza", quel suo fondo e profondo più significativo che tuttora ci sfugge e permane nel non detto e meramente allusivo. Dioniso dunque, secondo il racconto essoterico, si guarda nello specchio e crede di veder se stesso; invece vede il mondo, e mentre egli è ammaliato e stupito dalla sua stessa immagine, cioè dall'immagine della molteplicità che lo specchio gli rimanda e che egli ignora rappresentare la sua stessa divina natura (ecco il contenuto esoterico), i Titani, profittando subdolamente di questo momento di distrazione e di abbacinamento, artatamente predisposto, lo uccidono con la spada e lo divorano. Tutto bene. Ma come non accorgersi a questo punto che, se Dioniso vede nello specchio tutto il mondo, egli non può non vedere anche i Titani? Certamente li vede: i Titani sono inclusi, non esclusi dalla sua visione. Essi sono esclusi dalla visione di Dioniso nell'ingenuo raccontino che costituisce la materia della sapienza essoterica;

il passaggio allo strato esoterico comporta proprio questo mutamento di prospettiva: che i Titani sono parte della visione stessa del Dio. E invero, con ciò non ancora abbiamo detto bene e non ancora abbiamo detto tutto. Nell'immagine dello specchio contemplato da Dioniso non ci sono anche i Titani, poiché lo specchio riflette tutto il mondo; ciò che lo specchio riflette sono proprio i Titani, in quanto questi nient'altro sono se non la scissa molteplicità della vita individuantesi nei poli delle volontà passionali e parziali in lotta fra loro. Dioniso vede l'apparenza ribollente della vita molteplice, e cioè vede i Titani e nient'altro che i Titani, lo strato titanico dell'esistenza.

Che significa tutto ciò? Significa che nella sapienza orfica i Titani stessi, la loro stessa tracotante individuazione, la loro violenza belluina e selvaggia, sono una tappa del cammino sapienziale di Dioniso: i Titani non sono i nemici di Dioniso, sono ancora Dioniso stesso. Sicché il fanciullo divino non si stupisce di non vedere riflessa nello specchio la propria immagine (quale, poi?), ma di vedervi il volto dei Titani in atto di ucciderlo come il suo stesso volto. Sicché l'omicidio, si potrebbe dire, è in realtà un suicidio, cioè un "sacrificio", dal quale, non bisogna mai dimenticarlo, l'uomo stesso ha origine e nascita. Il Dio muore (e rinasce) nell'uomo. L'uomo (tramite i misteri) muore e rinasce nel Dio. Gesù, come intuiva Hoelderlin, non è che l'ultima faccia, più dolce e più pietosa, del Dioniso pagano.

Ma è appunto questo fondo sapienziale che Parmenide rimuove e non accetta: che i Titani siano interni alla visione di Dioniso, siano il suo fondo e il suo profondo. Nella sapienza arcaica i Titani non sono meno sacri di Dioniso, il mondo non è meno sacro del Dio di cui è manifestazione e, al tempo stesso, inganno e illusione; i Titani sono anzi il sacrificio del "sacro", il senso sacrificale dell'esistenza, ed è per questo che Dioniso è nel contempo vita e morte, l'una per l'altra e viceversa. La vita è "sacra" nella e per la violenza titanica, sicché non c'è sacro né divinità fuori di questo mondo, titanico e incarnato, "incorporato". Nella sapienza di Parmenide ciò che si tratta di acquisire è invece proprio un altro mondo (e già l'orfismo si pone su questa via): la verità del mondo di Dioniso viene abbassata a fonte di errore e di sviamento. La via si spacca in due: Dioniso e Apollo fanno divorzio; la loro unità non è più pensata né attinta. L'apparenza divina diviene mera parvenza: rimbombo delle orecchie, abbacinamento degli occhi, vano urlare della bocca. L'apparenza viene lasciata a se stessa per incamminarsi verso il mistero tutto concettuale del mondo dietro il mondo, del nascosto di ogni visione.

Vediamo ora, per concludere, alcune testimonianze per noi essenziali sull'orfismo. Cominciamo da un passo dell'Alcesti di Euripide.

"Attraverso la musica
io mi slanciai in alto sul mondo, e
sperimentando la più parte dei discorsi
non trovai nulla più potente di Necessità,
né un qualche incantamento nelle tavolette
lignee di Tracia, che la voce
di Orfeo riempì di scritti,
né tutti i rimedi che Febo (Apollo) diede agli Asclepiadi,
tagliando per risanare i mortali dal molto soffrire"
(cfr. Colli, p. 131).

Il commento del Colli rileva anzitutto il dato storico che testimonia come alla metà del V secolo esistesse una letteratura orfica scritta; poi nota la personificazione di Ananke, ignota a Omero e a Esiodo e testimoniata per la prima volta proprio dal poema di Parmenide, il quale raccoglierebbe dunque un'eco orfica. In realtà credo che si debba parlare di qualcosa di più di una semplice eco. Nel proemio del poema di Parmenide si mostra la via che deve compiere il sapiente per giungere alla porta retta dalla Necessità: costui deve prima esser passato per tutte le esperienze (per molte città); ora, qui, in un contesto orfico, Euripide parla di uno "slanciarsi in alto sul mondo" (come sul cocchio delle fanciulle solari) e di un aver "sperimentato la più parte dei discorsi" (pléiston lōgon), per dover infine riconoscere che niente è più potente (kréisson, di maggior valore) di Necessità, quella necessità che in Parmenide lega l'essere secondo i dettami della giustizia (Dike) e lo tiene fermo, fuori degli ingannevoli cammini dei mortali. Si indica così palesemente un intreccio tra la necessità del logos di maggior forza e valore e una serie di elementi orfici, a cominciare dalla musica iniziatica, intreccio che è invero assai difficile da dipanare, ma che sembra alludere a una suggestiva confluenza di eleatismo e orfismo.

Vediamo ora un frammento papiraceo dello stesso Euripide. Il testo è molto corrotto e tuttavia le espressioni che vi si possono leggere sono di notevole importanza.

"O signora degli Dei,
luce invisibile (phaōs askopon) ...
all'etere il primo nato ...
... Eros, quando Notte ...
... allora ...

(Cfr. Colli, p. 137).

Colli nota l'evidente sostrato orfico, e forse eleusino, del contesto; quindi rileva l'espressione pōtnia (signora), per ragioni già altre volte ricordate. Infine dice: "Se accettiamo l'identificazione orfica Eros-Fanes, confermata dalla comparsa in questo frammento dell'attributo abituale (o di uno dei nomi) di Fanes (cioè "primo nato", protōgonos), il frammento sarebbe la testimonianza più antica su Fanes, il controverso Dio orfico. Si potrebbe forse pensare a una testimonianza ancora più antica - ma la prova di priorità è impossibile - considerando il frammento 13 Diels-Kranz di Parmenide, dove Eros è inteso appunto come primo nato. Rimane il fatto che il fr. 13 di Parmenide è richiamato da questo frammento di Euripide per altre allusioni che sono relative a Parmenide stesso". A nostra volta possiamo notare che l'elemento speculativamente più importante di questo frammento dell'Ipsipile di Euripide è contenuto nella espressione phāos āskopon: l'epoptēia è essenzialmente una luce invisibile, il che conferma i due aspetti di Fanes a suo tempo ricordati. Egli è il Dio rilucente che nel contempo conserva un suo fondo oscuro; fondo oscuro che contiene l'origine e il segreto della luminosità, che si dà a vedere in essa e che nel contempo proprio in essa, proprio nella luce, si nasconde: l'origine della visibilità è l'invisibile per definizione; in questo senso è luce invisibile. Questo tema, d'altronde, è tipico sia dell'orfismo (Apollo concede la parola, ma nel contempo resta lontano: la freccia è il segno visibile di un arco invisibile), sia del mistero dionisiaco (Dioniso fanciullo ci appartiene solo in quanto smembrato e divorato dai Titani: egli è in noi nella sua forma titanica, ma sempre ci sfugge nella sua forma divina). Quanto poi all'eco parmenidea, la cosa è più delicata. Eros protōgonos viene nominato da Parmenide nella terza parte del poema, là dove si comunica la cosmogonia fallace retta dalle opinioni dei mortali; nello stesso contesto si parla anche della Notte, ecc. Se si potesse mostrare con certezza che in tale contesto Parmenide mette in bocca alla Dea una cosmogonia orfica (di fatto alcuni tratti vi alludono), allora avremmo il documento che conferma la volontaria critica ed estromissione, da parte di Parmenide, della sapienza arcaica e misterica, ormai soppiantata dalla nuova odōs dell'essere e dal nuovo mēthodos della verità "logica".

Di passaggio possiamo ricordare un passo delle Rane di Aristofane che accenna a cose a noi note: "Orfeo difatti ci insegnò le iniziazioni e ad astenerci dall'omicidio; Museo a sua volta gli oracoli e a risanare del tutto le malattie". Come dice Colli, abbiamo qui un'altra testimonianza dell'unità degli elementi dionisiaci e apollinei; i primi sono qui

attribuiti a Orfeo e i secondi al suo seguace Museo. Ma importante è anche l'accento all'omicidio (si ricordi il brano di Cicerone nel quale i misteri sono considerati l'origine dell'incivilimento umano): gli omicidi sono ovviamente i Titani, sicché l'orfismo, connesso all'iniziazione di Eleusi, è il rito greco essenziale che consente all'uomo di uscire dalla violenza titanica originaria per imboccare il cammino della civiltà e della cultura.

Veniamo ora al famoso passo del Cratilo nel quale Platone avanza la celebre identificazione tra soma e sema.

"Difatti alcuni dicono che il corpo è tomba (sema) dell'anima, quasi che essa vi sia presentemente sepolta: e poiché d'altro canto con esso l'anima esprime (semāinei) tutto ciò che esprime, anche per questo è stato chiamato giustamente segno (sema). Tuttavia mi sembra che siano stati soprattutto i seguaci di Orfeo ad aver stabilito questo nome, quasi che l'anima espi le colpe che appunto deve espiare, e abbia intorno a sé, per essere custodita (sōzetai), questo recinto, sembianza di una prigione. Tale carcere dunque, come dice il suo nome, è custodia (soma) dell'anima, sinché essa non abbia finito di pagare i suoi debiti, e non c'è nulla da cambiare, neppure una sola lettera" (Cfr. Colli, p. 14).

Non vi è nulla da cambiare perché il termine indica esattamente l'essenza della cosa (su ciò torneremo a suo tempo). Qui Platone assume in proprio la tradizione orfica e apollinea e la interpreta alla luce della propria filosofia; ma egli può far ciò proprio perché proviene dalla profonda trasformazione operata da Parmenide circa i segni (sēmata) della verità. La relazione orfica soma-sema è ancora lontana dal parallelo che qui Platone istituisce tra il corpo come custodia e carcere dell'anima e la parola come rivestimento appunto corporeo del significato spirituale (parallelo che costituisce ancora la base delle nostre linguistiche e delle nostre filosofie del linguaggio). E' la preminenza data da Parmenide al logos della verità, sicché la parola sarebbe un rivestimento esterno del nōos, della visione o intuizione intellettuale, ciò che prepara la straordinaria operazione platonica che riscatta e rivendica alla filosofia tutta l'antica sapienza orfica, reinterpretata in base ai nuovi segni (sēmeia) della verità. Le nostre linguistiche e semiotiche obliano però questo cammino, questa odōs che si è dovuta compiere attraverso la mediazione essenziale di Parmenide: esse credono ingenuamente di trattare le parole e i segni così come essi

sono "per natura", e non come sono divenuti in un rivoluzionario e complesso cammino sapienziale, caratterizzato, si potrebbe dire, dalla krisis filosofica (cioè "logica").

Non ci fermeremo sui vari passi del Fedro nei quali Platone riprende il mito orfico del destino delle anime nell'oltretomba: si tratta di temi notissimi. Vediamo invece le Leggi di Platone, là dove è contenuta un'eco palese di Parmenide: "Il Dio appunto che, come dice il discorso antico, tiene il principio e la fine e il mezzo di tutte le cose che sono (ton ònton apànton), raggiunge diritto il suo scopo attraversando secondo natura ogni cosa; e a lui sempre viene dietro Dike, punitrice di coloro che si allontanano dalla legge divina" (Cfr. Colli, p. 163). Anche qui, come nel primo brano di Euripide, siamo di fronte a un'evidente unione, o contaminazione, di elementi orfici (il principio, la fine, il mezzo di ogni cosa) e di elementi parmenidei: sia il riferimento all'essere delle cose, sia e più il riferimento a Dike, quella giustizia già invocata dalla filosofia con Anassimandro ed Eraclito, ma poi espressamente assegnata da Parmenide a governare la stabilità dell'essere, la sua immobile eternità.

Molto interessanti sono poi due passi di Aristotele, assai diversi per non dire tra loro contraddittori. Il fatto è che il primo brano è tratto dal Protreptico, opera giovanile in cui Aristotele è ancora sotto l'influenza della filosofia platonica; il secondo invece è del De anima e appartiene all'Aristotele maturo, ormai ben lontano dall'orfismo misticcheggiante del suo maestro. Nel Protreptico Aristotele ricorda il celebre supplizio etrusco consistente nel seppellire, insieme legati, un uomo vivo e un uomo morto; a ciò egli paragona il rapporto tra l'anima e il corpo, inteso orficamente come il carcere della prima. Chi ha riflettuto sulle tribolazioni della vita umana, dice Aristotele, non può che concludere che essa è così tormentosa perché è simile a un supplizio etrusco: il principio dionisiaco (l'anima) e il principio titanico (il corpo) si combattono senza requie e senza soluzione. Vediamo bene come l'orfismo (e soprattutto la sua interpretazione filosofica ad opera di Platone) scindano l'unità della sapienza arcaica tra Dioniso e Apollo: la loro polarità creativa viene tradotta in un contrasto e in un'opposizione insuperabili (o superabili soltanto con la liberazione dal ciclo delle nascite, con la totale e definitiva separazione dell'anima dal corpo). All'elemento apollineo allude il latino di Cicerone (che ci ha riferito il passo aristotelico nell'Hortensius), in quanto parla di vates e interpretes ("sive vates, sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes"; cfr. Colli p. 166).

Ma vediamo ora cosa dice Aristotele nel De anima.

"A tale errore va incontro anche il discorso che si trova nella cosiddetta poesia orfica: esso dice infatti che l'anima, portata dai venti, entra dall'universo negli esseri quando respirano, e non è possibile che ciò accada alle piante, e neppure a certuni degli animali, in quanto non tutti gli animali respirano: ma questo è sfuggito a coloro che hanno tale convinzione" (cfr. Colli, p. 171).

Qui Aristotele coglie in fallo la sapienza orfica proprio a partire da una mentalità scientifica ormai solidamente affermata, e lo fa non senza qualche ironia. Siamo ormai immensamente lontani da ogni concetto di sapienza iniziatica e simbolica: un intero mondo, un'intera cultura, si sono rovesciati e parlano ormai lingue diverse e incomprensibili tra loro, non più traducibili l'una nell'altra. Vento, respiro, anima: queste parole assumono un senso diverso; il respirare diviene un'attività fisiologica, il vento un fenomeno atmosferico, l'anima un principio di facoltà psichiche, e così via. I vaticini di Apollo e le parole notturne di Dioniso tacciono definitivamente. E' straordinario come nel giro di pochi anni, e in un medesimo autore, si possa verificare questo passaggio in ogni senso "epocale". Del resto, all'inizio, si era avvertito: le epoche del pensiero umano e della filosofia in particolare non sono meramente cronologiche; tra il passo del Protreptico e questo del De anima (così vicino e conforme alla nostra ancora attuale mentalità) è come se fossero passati mille anni.

Veniamo infine alla testimonianza offertaci da una serie di laminette auree, ritrovate in vari luoghi della Grecia e dell'Italia. Si tratta di doni votivi dei fedeli di Orfeo, sicché nelle laminette parla la voce diretta e incontaminata degli iniziati, parla la fede ingenua, cioè genuina, di coloro che praticavano i misteri, cioè del popolo tutto. Vediamone anzitutto una delle più lunghe e complete, trovata a Ipponio.

"Di Mnemosine è questo sepolcro. Quando ti toccherà di morire
andrai alle case ben costruite di Ade: c'è alla destra
una fonte,
e accanto a essa un bianco cipresso diritto;
là scendendo si raffreddano le anime dei morti.
A questa fonte non andare neppure troppo vicino;
ma di fronte troverai fredda acqua che scorre
dalla palude di Mnemosine, e sopra stanno i custodi,
che ti chiederanno nel loro denso cuore
cosa vai cercando nelle tenebre di Ade rovinoso.
Dì loro: Sono figlio della Greve e di Cielo stellante,

sono riarso di sete e muoio; ma date, subito,
 fredda acqua che scorre dalla palude di Mnemosine.
 E davvero ti mostreranno benevolenza per volere del re
 di sotto terra;
 e davvero ti lasceranno bere dalla palude di Mnemosine;
 e infine farai molta strada, per la sacra via che per-
 corrono
 gloriosi anche gli altri iniziati e posseduti da Dioniso"
 (cfr. Colli, pp. 173/5) 7

Si sarà notata la centralità di Mnemosyne, cioè del ricordo come essenza dell'iniziazione orfica, nel senso già da noi discusso. Ma importantissima è poi la centralità della questione della *odòs*: dopo la morte si deve scegliere la giusta via, e ciò è possibile solo per coloro che, in vita, sono stati debitamente iniziati al *méthodos* della sapienza orfica. Questo tema torna continuamente, ritualmente, nelle laminette, con le stesse identiche immagini (il cipresso, le due fonti, l'invocazione ai guardiani ai quali il postulante si dichiara figlio della terra e del cielo, la via di destra e la via di sinistra, ecc.). Non bisogna inoltre bere troppo, ma quel tanto che consenta di conservare il ricordo della vita trascorsa e quindi di evitare il pericolo di un'ulteriore reincarnazione. Il solo confronto mentale con ciò che la via e il metodo divengono nel poema di Parmenide, pur attraverso molte analogie di figure e di immagini, ci fa vedere concretamente sia come Parmenide si sia aperto la strada alla propria rivelazione entro la tradizione arcaica e iniziatica, sia come egli l'abbia trasformata radicalmente. Si pensi solo alla trasformazione profonda dei "custodi" nelle figure "logiche" di Dike e di Ananke, a loro volta custodi della porta dell'eternità e del tempo, che affonda le radici nella terra (nei sentieri della notte e del giorno) e che si innalza però sino al cielo, all'etere. [Leggiamo ora di seguito altre due laminette caratteristiche; alla fine della seconda compare un'immagine curiosa quanto tradizionale ed enigmatica.

"E troverai alla sinistra delle case di Ade una fonte,
 e accanto a essa un bianco cipresso diritto:
 a questa fonte non accostarti neppure da presso.
 E ne troverai un'altra, fredda acqua che scorre
 dalla palude di Mnemosine: e davanti stanno i custodi.
 Di loro: Sono figlio di Terra e di Cielo stellante,
 inoltre la mia stirpe è celeste; e questo sapete anche
 voi.
 Sono riarso di sete e muoio: ma date, subito,

fredda acqua che scorre dalla palude di Mnemosine.
 Ed essi ti lasceranno bere dalla fonte divina,
 e in seguito tu regnerai assieme agli altri eroi.
 Di Mnemosine è questo il sepolcro ...".

"Vengo dai puri pura, o regina degli inferi,
 Eucle ed Eubuleo e voi altri Dei immortali,
 poiché io mi vanto di appartenere alla vostra stirpe
 felice;
 ma la Moira mi soverchiò, e altri Dei immortali
 e la folgore scagliata dalle stelle.
 Volai via dal cerchio che dà affanno e pesante dolore,
 e salii a raggiungere l'anelante corona con i piedi veloci,
 poi m'immersi nel grembo della Signora, regina di sotto
 terra,
 e discesi dall'anelata corona con i piedi veloci.
 - 'Felice e beatissimo, sarai Dio anziché mortale'.
 Agnello caddi nel latte" 7
 (cfr. Colli, p. 179).

Si noti l'insistenza con la quale l'iniziato dichiara la sua origine divina, cioè dionisiaca; e si noti il riferimento alla Moira; la Dea dice a Parmenide: non è una Moira avversa che ti ha condotto sin qui, il che può dar luogo a qualche fruttuosa riflessione.

Concludiamo questa rapida serie di testimonianze con un riferimento a un frammento papiraceo datato tra il primo e il secondo secolo a.C. (il cosiddetto papiro berlinese). Vi si narra di Orfeo e di Museo, nonché del ratto di Core e della ricerca di Demetra per riavere la figlia. Ma ciò che a noi interessa sono due riferimenti ai cavalli o cavalle ("... e avendo ghermito Core, la portasse via sui cavalli; e si dice che Zeus con tuoni e folgori fissasse agli assi delle ruote nere cavalle ..."; "... sulla pianura di Nisa, dove si slanciò con le cavalle immortali il signore Zeus che molti riceve, il figlio, dai molti nomi, di Crono ..."). Questo insistito riferimento alle profetiche cavalle e agli assi delle ruote del carro non possono non colpirci. Anche Colli, nel suo commento, ricorda che le cavalle compaiono tre volte nel primo frammento del poema di Parmenide, "in un contesto estremamente simbolico"; né manca un'ulteriore possibile eco di Parmenide in altro punto del papiro. Tutto ciò potrebbe indicare la consapevole volontà di Parmenide di assumere nel suo poema le immagini della dottrina orfica per condurle però ai fini della propria personale rivelazione dell'essere e del

logos. Si potrebbe addirittura pensare a Parmenide come a un orfico eretico o dissidente (le cavalle, originariamente attribuite al profetico Dio Fanes, si pongono ora al servizio dello thymos dell'"uomo che sa", cioè di una nuova forma di sapienza e di sapiente). Sicché, se tutto ciò potesse essere adeguatamente dimostrato, noi avremmo davanti agli occhi la provenienza particolareggiata della sophia parmenidea. E, in termini almeno ideali, questo passaggio si viene di fatto via via chiarendo.

Capitolo VIII

L'UNITA' E LA SCISSIONE DELLA SAPIENZA ARCAICA

Cerchiamo ora di ricapitolare in sintesi la cifra della sapienza arcaica, così come qui la siamo venuti scoprendo in alcune delle sue tipiche espressioni. Questa sintesi non ha naturalmente, né può avere, la pretesa di fornirci un quadro oggettivo di tale sapienza; dobbiamo essere ben consapevoli che il nostro è un atteggiamento ermeneutico, interpretativo, che non ha l'ingenuità di volersi riferire a un supposto orfismo o dionisismo "in sé", come se questo fenomeno in sé fosse mai esistito, o come se l'orfismo, il dionisismo ecc. non fossero fenomeni affetti da un continuo movimento di interpretazione e di reinterpretazione. La nostra collocazione ermeneutica è stata indicata all'inizio, quando abbiamo espresso le domande che sono per noi essenziali e che guidano e motivano il nostro sguardo, per dir così, regressivo.

In altri termini: il chiederci conto della sapienza greca arcaica ha il suo motivo, il suo ambito di senso, nella esigenza di reinterpretare le nostre stesse radici, essendo noi di fronte a una crisi peculiare dell'idea di sapere: crisi che coinvolge anzitutto la filosofia, come supposto sapere, e poi tutte le scienze nelle loro pretese "metodiche". Collocati in questa esperienza e provenendo da una plurimillenaria cultura che rende il nostro sguardo quello che fatalmente esso è, noi abbiamo guardato a Parmenide e poi alla sapienza iniziatica greca coinvolgendole nel nostro domandare e interpretare, che è poi anche l'unico modo nel quale noi possiamo rimetterci in contatto con il passato e averlo come parte della nostra attuale esperienza ermeneutica. E' in base a tutto ciò, per esempio, che noi ci siamo poco interessati delle componenti più strettamente religiose del mondo greco arcaico, mentre abbiamo accolto la tesi di Colli, rivolta al contenuto sapienziale di quelle componenti, contenuto del resto evidente e ben testimoniato e infine, per noi, decisivo ed essenziale.

Ma in che modo, dunque, noi parliamo qui di sapere a proposito della Grecia che precedeva Parmenide? Possiamo anzitutto notare, per differenza, che quel sapere si connotava in modo ben diverso, se non opposto, rispetto al nostro, a ciò che oggi intendiamo con questa espressione. Naturalmente,

non tutte le cose che sappiamo, o crediamo di sapere, corrispondono all'idea che noi ci facciamo del sapere, e tanto meno ne derivano. Tuttavia, la nostra idea di che cosa sarebbe il sapere segna profondamente il nostro mondo, si è incarnata in istituzioni essenziali, come la scuola, le professioni, la pratica della ricerca scientifica, e governa di fatto, non solo le nostre convinzioni, ma anche le nostre leggi e i nostri costumi sociali. Si tratta di un fenomeno in ogni senso rilevante che caratterizza in modo peculiare la nostra civiltà. Ora, questa nostra idea del sapere obbedisce largamente a criteri metodologici, informativi, disciplinari e strumentali, nonché alla verificabilità pubblica di tali criteri.

La sapienza arcaica è, in certo modo, proprio il contrario di tutto ciò. Come diceva Pindaro, quella sapienza non si può né imparare né insegnare, nel senso letterale e soprattutto moderno di questi termini. Tutte le nostre concezioni antropologiche, sociologiche, umanistiche del sapere e della cultura non trovano qui il loro conto ed è perciò molto ingenuo e arbitrario il fatto che spesso noi, con "scientifica" ostinazione, le applichiamo a fenomeni sapienziali che ci sono del tutto estranei e che risultano in realtà incomprensibili con quelle categorie. Qui l'interpretazione è semplicemente una cieca violenza che è ignara di problemi e di domande, che non si confronta col passato, ponendosi in questo confronto essa stessa in questione, che non pensa, ma che semplicemente impone le proprie verità, ritenute assolute e indubitabili. La parola stessa della sapienza arcaica è non iscrivibile entro gli schemi delle nostre linguistiche e delle nostre semiotiche, perché altro era il principio formativo di quella parola e dell'uomo che la pronunciava. Noi viviamo le parole come un mezzo di comunicazione sociale e di istruzione, ma nella cultura arcaica non si andava a scuola di orfismo né si tenevano corsi di lezioni sull'orfismo; e non c'erano infatti neppure scuole.

Per indicare in termini positivi la sapienza arcaica abbiamo usato talvolta la parola "esperienza": parola in sé generica e ambigua, ma che diventa più precisa e concreta se, nel nostro caso, la colleghiamo con l'esigenza di percorrere una via di iniziazione, di incamminarsi essendone totalmente coinvolti. Totalmente come individui e totalmente come comunità. Ogni uomo greco era, per il fatto stesso di esser greco, coinvolto in questa sapienza, seppure a differenti livelli di profondità. Ogni individuo di quella collettività stava in quella sapienza, laddove noi non stiamo affatto tutti nella sapienza del fisico, dell'ingegnere, del medico, ecc. Per noi la sapienza, in quanto essa è fondamentalmente un'istruzione tecnica e una metodologia, si aggiunge dall'e-

sterno all'individuo. Nella sapienza arcaica dobbiamo piuttosto capovolgere il punto di vista: ci si costituiva come individui, con una propria definita identità, proprio all'interno di quella sapienza; proprio quella sapienza procedeva a connotare l'individuo in quanto individuo di quella stirpe, di quel popolo, di quella cultura. Anche i nostri processi educativi contribuiscono a conferire una personalità e un'identità; anche alla loro base stanno probabilmente, sebbene inavvertiti, fenomeni di iniziazione e di esperienza partecipativa; ma certo i nostri saperi non si sognano di rivelare all'individuo l'inizio e il fine della vita, cioè di rivelare l'individuo a se stesso. Queste non sono cose che si possono conferire con diplomi, voti, esami pubblici, iscrizioni in albi professionali.

Potrebbe forse esser utile avvicinare il concetto di iniziazione e di esperienza a un termine che Kerényi usa per indicare il carattere peculiare del mito: egli parla di "fondazione". Il mito, il racconto mitico, opera un processo di fondazione per il quale l'individuo è ricondotto all'arché, al principio, cioè al luogo suo proprio: in generale alla madre terra, al suolo patrio, là dove egli è cresciuto in relazione con il cielo, i monti, i fiumi, gli alberi, gli animali della sua terra. Ritorno là dove si "ha luogo", nel senso più profondo dell'espressione. In questo senso la fondazione del mito ha carattere "etico", riconduce all'ethos come abitazione e costume originari, alla patria dell'uomo, dove egli ha inizio e fine. Perciò ogni fondazione o iniziazione ha carattere globale, coinvolge l'individuo in tutti i suoi aspetti e non può essere semplicemente trasmessa a parole. Certo la sapienza arcaica era portatrice anche di nozioni, era un sapere del mondo e sul mondo: diceva che cos'erano il sole, la luna, le stelle, perché la vegetazione nasce, muore, e così via. Come si sa i poemi omerici erano anche la fonte di un insegnamento per tutta la stirpe, un'immensa enciclopedia di nozioni "tecniche", come si arma una nave, come si accolgono gli ospiti, come si sacrifica agli Dei ecc. Questa sapienza ordinava il mondo e fronteggiava a suo modo il caos. Ma non si trattava degli stessi oggetti così come noi li abbiamo nei nostri saperi. Dioniso che guida il coro delle stelle spiranti fuoco non è il sovrano di astri e oggetti celesti così come noi oggi li concepiamo in base ai nostri osservatori astronomici e ai nostri calcoli fisico-matematici. Quella sapienza non si proponeva la conoscenza esatta della natura, così come noi la possiamo concepire a partire da Aristotele e soprattutto da Galileo, ma parlava dell'esperienza del soggiornare umano sulla terra e sotto il cielo, essendo parte essenziale del suo ethos, della sua abitazione, il moto not-

turno delle stelle e le figure delle costellazioni. Scopo di quella sapienza non era racchiudere il cielo in una serie di nozioni tecniche slegate dalla esperienza complessiva della vita, ma anzi quello di far sì che l'uomo sapesse chi era, donde proveniva e verso dove andava il suo cammino mortale. Quella sapienza misurava a suo modo l'universo per commisurarvi l'uomo e il suo destino personale e collettivo.

Si può comprendere allora che quando un greco disse: "di tutte le cose è misura l'uomo", egli operava con questa semplice frase, per noi così 'evidente', una rivoluzione profonda, straordinaria e inaudita. Ma Protagora poi, come si sa, continuava: "di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono". Qui non è propriamente Protagora che parla, l'uomo che teneva "lezioni", che insegnava la "virtù" (areté) e che con grande scandalo dei suoi contemporanei si faceva pagare per questi insegnamenti (che è per noi la cosa più naturale e anzi "giusta" del mondo); in queste parole risuona la voce di Parmenide e la sua preliminare e grandiosa rivoluzione. E' da quella voce che in realtà Protagora ha preso la sua misura. Ed è a partire da quella voce che tutta la concezione arcaica della sapienza ha cominciato a impallidire, sino a divenire un ricordo, un fraintendimento dei nostri saperi, un sogno del nostro intelletto. Noi dobbiamo sforzarci per richiamarcela davanti agli occhi e misurare, a partire da essa, la vastità della voragine che il poema di Parmenide ha scavato, producendo un'isola di convinzioni e di saperi sulla quale noi ci troviamo ancora collocati, per lo più ignari, e convinti di poggiare sull'unico immenso continente della verità esistente in tutti i tempi.

Due punti appaiono qui in particolare evidenza. Il primo è che Protagora (e con lui tutta la generazione dei sofisti) inventa di fatto il concetto di "cultura" nel senso moderno del termine. Il mystes non è in alcun modo un uomo che si possa definire "colto"; la parola, in questo contesto, fa soltanto sorridere; né è in base a differenze di "cultura" che si può essere più vicini o più lontani rispetto all'apoptéia, cioè al culmine della rivelazione sapienziale. Il secondo punto è che Parmenide, quando parla dell'"uomo che sa", non si riferisce più ad un'esperienza collettiva di stampo iniziatico. L'uomo che sa è ormai e pienamente un individuo separato. E' vero che anche la sapienza iniziatica viene attinguta diversamente dagli individui, ma coloro che la attingono, nel momento in cui la attingono, non la attingono come individui, ma anzi sollevandosi alla visione collettiva del destino dell'uomo, della stirpe, si vorrebbe dire della specie, se ciò non fosse a sua volta troppo moderno. In Parmenide abbiamo invece la chiara indicazione di un nuovo tipo di

sapienza che ha fatto la sua strada e la sua esperienza, ha preso le sue decisioni e infine il suo cammino proprio, discostandosi dalla via che è di tutti. Questi due momenti sono a loro volta sottesi, e resi possibili, da una profonda modificazione dei segni della parola, da un nuovo uso del linguaggio, del logos: l'uomo apprende a stare nella distanza dei segni, e anzitutto nei segni della parola, in modo nuovo. Ma in ciò è anche il tramite con la sapienza arcaica, con i suoi lati apollinei ed interpretativi, con le tradizioni sapienziali della profezia, dell'enigma, della contesa interpretativa, come già sappiamo. Parmenide si colloca tra questi due estremi, della sapienza ancora tradizionale di Apollo e della cultura antropologica di Protagora, e ne scandisce il passaggio, operando di fatto il ponte in direzione di un nuovo mondo e di nuovi significati veritativo-sapienziali.

Dopo queste considerazioni di natura molto generale chiediamoci: qual'è dunque in sintesi la cifra della sapienza precedente Parmenide? Noi abbiamo tenuti presenti soprattutto quattro fattori (Dioniso, Apollo, i misteri eleusini, l'orifismo) ed è ovviamente entro questi limiti che ci proponiamo di rispondere, in quanto limiti che, anche secondo Colli, sembrano ben delimitare il tema della sapienza. Naturalmente potremmo aggiungere altri elementi, per esempio dedicare un'ulteriore ricerca alla sfera di un altro Dio, Hermes, e ciò non sarebbe senza frutto, ma abbiamo motivo di accontentarci delle testimonianze sin qui raccolte: esse sono sufficienti al nostro problema. Un'altra cosa che dobbiamo evitare di fare è di pretendere di "definire", con una formula unitaria, la supposta cifra della sapienza arcaica; essa inevitabilmente sfuggirebbe, e per eccesso, a ogni rigida riduzione concettuale. Ciò che possiamo fare è invece delineare una descrizione, il più possibile compatta, che ci ponga l'essenziale di quella sapienza sotto gli occhi. Distinguiamo per comodità tale descrizione in tre punti.

Il primo punto possiamo indicarlo così: c'è, in tutta la sapienza arcaica una comunanza della odòs; dovunque noi guardiamo, emerge ogni volta il tema di una via, e anzi di una via "trasformatrice". Questa sapienza però non intende l'uomo, in quanto incentrato sulla via, come un "viandante", né intende farlo "errare". Queste due espressioni, come si sa, si riferiscono rispettivamente a Nietzsche e a Heidegger. E' Nietzsche che, nel tempo del nichilismo e del tramonto di tutti i valori, nel tempo, com'egli dice, della morte di Dio, propone la figura dello spirito libero e del viandante: der Wanderer. Lo spirito libero è uno spirito liberato; è uno spirito liberato da tutte le passate soggezioni, un uomo consapevole della propria mancanza di orientamento: non c'è più

sole, né terra, né stella polare, e come Odisseo nell'aia di Circe si chiede sgomento: dove sono io? via da tutti i soli? E tuttavia egli fa di questo sgomento la sua forza; e così si incammina per un oceano vasto e tempestoso e senza limiti (torna, come si vede, con quella coerenza nietzschiana che già abbiamo più di una volta richiamato, l'immagine dell'oceano; ma non come il circolo che contiene e sorregge, bensì come vastità imperscrutabile di un "nuovo infinito" che non consente riposi né ritorni). Il viandante si pone allora per via e fa del suo stesso disorientamento una via: "C'è ancora un altro mondo da scoprire; via sulle navi, filosofi!".

L'errare heideggeriano è a sua volta qualcosa di affine e di diverso. Qui l'uomo è in via, o per via, in quanto affidato al mistero dell'essere. Ma l'essere, proprio dalla rivelazione di Parmenide in poi, è ciò che più che donarsi all'uomo, piuttosto gli si nasconde; tutte le parole della storia della metafisica che tentano di dirlo e di mostrarlo, piuttosto lo perdono e lo nascondono: idea, sostanza, Dio cristiano, coscienza, volontà ... non più che maschere dell'essere e della sua "verità" (*alétheia*) dietro le quali l'essere si cela e si sottrae. Pastore dell'essere, l'uomo è piuttosto, e proprio per ciò, sentinella del nulla. Sicché la sua via di ricerca, proprio quella che la Dea aveva imposto all'uomo che sa, si rivela infine un "errare", nel duplice senso di andare senza direzione, affidati al destino imperscrutabile dell'essere che gioca nelle nostre interpretazioni sospingendole ora qui ora là; e di un andare comunque in una direzione "sbagliata", cioè inidonea a cogliere l'essere, a dire la sua verità in modo adeguato: ogni pretesa della metafisica, del nostro moderno sapere, di "dire" l'essere si risolve in una figura oggettivante dell'inoggettivabile, in una formula sapienziale illusoria dell'irriducibile all'umana sapienza. Ogni dire è un abbaglio, nel senso che il dire è abbagliante: crede di poter allungare la mano e afferrare l'essere e proprio così lo perde e lo oblia.

La *odòs* arcaica, in quanto via trasformatrice, pone l'uomo in cammino, ma non lo fa errare né lo affida alle tempeste; anzi lo invia all'unico porto sicuro. La conclusione di questa via è infatti un evento salvifico di natura sapienziale. La via iniziatica procede, si potrebbe dire, in questo modo: distrae l'uomo dalla quotidianità banale e lo attrae invece in una dimensione ulteriore, in una ulteriorità di senso. Questa ulteriorità è la manifestatività (il Dio Fanés) di un senso nascosto della vita; o meglio: di un senso che si è reso nascosto nella quotidianità banale e che si tratta di riattivare.

Nel tempo della conclusione della metafisica Heidegger

si è a sua volta reso conto dell'insieme di questi problemi che giacciono inavvertiti al fondo del nostro sapere. Egli ha descritto la quotidianità media, nella quale l'uomo è costantemente impegnato con le sue ansie e le sue cure, come il mondo dell'inautentico e dell'impersonale in cui ognuno è come perduto a se stesso; la via verso l'autenticità non è acquisibile in base ai nostri tecnici e metafisici saperi, ma con un rivolgimento dell'intera dimensione dell'esistenza che comporta un nuovo tipo di sapienza, a noi sconosciuta. Non a caso, alla fine della vita, Heidegger ebbe a dire: - Soltanto un Dio ci può salvare. La sapienza iniziatica greca questo Dio lo possedeva, e anzi ne possedeva più d'uno. A differenza dei nostri saperi, la sapienza iniziatica mira alla rivelazione del profondo; in forza di tale rivelazione, l'uomo è altrimenti radicato nella vita, è toccato nel suo *ethos*. Le "competenze" cui mettono capo i nostri saperi non mirano a nulla di simile. Acquisire la capacità di progettare ponti, di trapiantare chirurgicamente organi vitali ecc. non modifica nel profondo l'*ethos* di colui che si impadronisce ed esercita tali capacità, non trasforma la quotidianità della sua esistenza nel profondo. Certo, anche l'esser partecipi di una civiltà "tecnica" comporta un determinato modo di radicarsi nel mondo e nella vita: quel modo che si suole definire, senza intenzioni "critiche", ma piuttosto "descrittive", nichilistico; solo che questo modo né è il fine cui mira la nostra tecnica e parcellizzata sapienza, né viene *saputo* in base a essa; esso è un effetto che permane inavvertito e che si fa sentire solo più come "disagio esistenziale" e simili. Oppure che prende voce nella riflessione filosofica, in quanto questa, essendo quel tassello centrale di tutti i nostri saperi di cui si parlava all'inizio, prende coscienza della sua stessa mancanza di fondamento e della sua incapacità di giustificare e definire l'idea di sapere che essa stessa incarna e che, un tempo, trasmetteva all'insieme delle scienze particolari.

Veniamo ora al secondo punto. Se la sapienza arcaica si caratterizza in generale come via trasformatrice, come opera essa la trasformazione? Il come, possiamo rispondere, è determinato dal ricordo (*Mnemosyne*): ricordo del fondamento che è anche ritorno al fondamento. Ma non si tratta di ricordare, "psicologicamente", un evento accaduto nell'ordine del tempo; il luogo al quale indirizza questa memoria è anzi proprio il non mai accaduto: evento fondatore che non sta in alcun tempo, ma che sottende tutti i tempi; memoria di una fondazione che non è nel passato, se il passato è inteso come passato cronologico. Sicché la fondazione riconduce piuttosto nel presente: l'iniziato viene ricordato a se stesso ora, al suo

attuale essere fondato e radicato in forza di una dimensione primordiale che circonda, come la volta del cielo o il circolo di Oceano, ogni evento possibile della stirpe umana e gli conferisce un senso permanente. Onnitemporalità e ripetitività ideali che nessun tempo può esaurire e che contiene tutti i tempi: il radicarsi eterno e indistruttibile dell'uomo.

C'è bisogno di ricordo perché la vita si perde nell'oblio del fondamento: la sapienza arcaica sembra essere consapevole di ciò. Noi potremmo anche dire: la vita si perde nell'oblio della via. Si perde di continuo la via e la sapienza arcaica è il modo per ritrovarla. Questa sapienza non è un andare dalla ignoranza alla conoscenza: come quando noi ci iscriviamo a una facoltà universitaria; all'inizio uno non sa niente, mentre alla fine sa moltissime cose: ne ha fatto di cammino! Non è questo il cammino della via sapienziale arcaica. L'uomo è sempre e da sempre radicato nella via "iniziatica", perché il suo esser uomo implica appunto tale orientamento fondamentale; orientamento che non dipende da "cognizioni", ma che è dato, si potrebbe dire, "per nascita", per il fatto di abitare da sempre la terra in unità con gli altri uomini, gli animali, gli alberi, i fiumi, i giorni e le notti del cielo e così via. Ma il senso di questo abitare e di esser radicati è anche affetto da oblio. Preso dalla sua disposizione tecnico-sociale, l'uomo dimentica, camminando nella quotidianità dell'esistenza, ciò su cui nel profondo si radica il suo stesso camminare, che cosa lo rende in ultima istanza possibile, che senso ha il suo esserci e il suo esprimersi così come si esplica; in altre parole, perché egli mangia e dorme, odia e fa l'amore, uccide e genera la vita, parla e ascolta, nasce e muore. Al di là di ogni cognizione ed esperienza particolari il sapere iniziatico riconduce all'orientamento primordiale per il quale l'esser uomo comporta, che lo si sappia o no, uno stare sulla strada, per via.

Il terzo punto lo possiamo definire come una specificazione del secondo (che, a sua volta, non era altro che una specificazione del primo, il quale tutti e due li contiene). Esso si indirizza ai modi specifici del ricordo testé richiamato. Modi che sono diversi così come sono complementari e che per noi si specificano ovviamente nelle quattro modalità di sapienza di cui abbiamo parlato. C'è un modo dionisiaco, un modo apollineo, un modo eleusino e infine un modo orfico, non di meno tra loro intrecciati. Sono tutti modi del ricordo e sono tutti modi di esperire e ritrovare la via: via trasformatrice fondata sulla memoria nelle sue diverse modalità.

Potremmo allora dire che quello dionisiaco è il modo di una regressione orgiastica: ritorno all'unità e al fondamento della vita che comporta una liberazione istintuale. Per dirla

in termini husserliani, Dioniso è a suo modo il Dio dell'epoché: egli mette tra parentesi le categorie sociali della vita, categorie che dimenticano la loro radice unitaria e soffocano la vita. Nella regressione rimemorativa dionisiaca non c'è più né ricco né povero, né uomo né donna, né genitore né figlio, né padrone né schiavo. Al nec nec Dioniso sostituisce l'et et: la vita è maschio e femmina, genitore e figlio, animale e Dio, nascita e morte. Questa verità rivelativa non è affatto l'istintuale del corpo di cui parlerà Platone, il carcere e la colpa dell'esistenza umana; al contrario è proprio l'innocenza che precede ogni nozione di bene e di male. Non si tratta neppure di una immersione nell'animalità: che liberazione sarebbe, che sapienza? La visione cui conduce la regressione dionisiaca consente sì di contemplarsi come capri, come servitori e adepti del Dio, ma stando sull'orlo di un bilico essenziale che è e resta umano, che è l'umano. Visione indicibile, àrreton, perché essa precede le categorie e insieme è il terreno in cui si radica ogni categoria (si diventa uomini a partire da questo coinvolgimento nell'animale-Dio; si diventa maschi, oppure femmine, a partire da questo strato delle opposizioni compresenti, delle tensioni laceranti e liberatorie al tempo stesso). Operare questa regressione orgiastico-allucinatoria è precisamente potersi contemplare come animale-Dio, vita-morte, maschio-femmina, genitore-figlio ecc. Questa contemplazione conduce perciò alla contemplazione dell'origine della bramosia (Eros=Dioniso=Fanes), cioè alla contemplazione dell'oggetto bramato, come dice la formula tradizionale, che è poi Dioniso medesimo: l'interezza della vita nella sua originaria purezza. Percorrere questa via consente di vedere l'origine delle nostre emozioni, intese non in senso psicologico, ma come ciò che in ogni senso ci muove a vivere e a desiderare (sostanzialmente, di vivere). Più esattamente: consente di vederci in quanto presi, mossi, dall'oggetto bramato, sua parte e provenienza essenziale. Noi siamo i provenienti di Dioniso (e perciò dell'intero mondo, sicché noi siamo i provenienti della terra e del cielo, del sole e della luna, delle foreste e dei fiumi, degli animali e degli Dei, degli uomini e delle donne). Di qui noi ripetiamo l'origine e questo è ciò che ci emoziona, ci mette in movimento e ci fa vivere. La sapienza allucinatoria di Dioniso custodisce tale regressione e ne guarda il tramite, il passaggio dall'oggetto bramato a noi suoi adepti e iniziati; in particolare custodisce il passaggio dall'urlo e dal muggito animalesco del Dio (dalle "parole notturne"), carico di emozione e di pathos, alla parola articolata dell'uomo.

Questo stesso passaggio, in custodia di Dioniso, è quello che si attua dall'immagine ingenua dello specchio alla sua

frantumazione titanica. La frantumazione (ciò per cui noi tutti siamo un frammento dello specchio di Dioniso, e perciò una realtà titanica, uno dei suoi uccisori) comporta la comprensione dell'assassinio fondatore (Edipo e Laio, Caino e Abele). Perché assassinio fondatore? Perché la bramosia innocente, una volta guardata, diventa il "peccato" (il peccato della coscienza, che si installa a mezza via tra l'animale e il Dio e scinde la loro unità, distinguendoli appunto come animale e come Dio). Dioniso che si guarda diventa egli stesso il Titano omicida (o deicida), la colpevole consapevolezza titanica stessa dell'uomo, che ha in sé la nostalgia infinita dell'indicibile unità e innocenza dionisiache. Peccato che non va però né rifiutato né tolto, in quanto esso è costitutivo dell'esser vivi, dell'esistenza che è sempre titanicamente scissa e conflittuale in se stessa; esso va piuttosto guardato, compreso nello sguardo, contemplato e ricordato, e infine regolato (come accade con l'incesto in modo emblematico). Dioniso è l'episcopo e insieme è tamias, il sacerdote dispensatore di tesori che giudiziosamente tiene in serbo e impedisce che gli uomini li vanifichino dando corso "belluino" alla loro bramosia. Tesoro essenzialmente simbolico che trasfigura la vita in conoscenza, il profano nel sacro.

Quale invece il modo apollineo del ricordo? Non si tratta di una regressione orgiastica ma, al contrario, di una progressione entusiastica e divinatrice, interprete di segni. Qui non si tratta di recuperare quell'urlo primordiale che è celato in ogni parola e ne custodisce il senso originario nascosto, ma si tratta invece di avviarsi verso la mansuetudine della musica, verso il suono regolato e ordinato, "incivilito". L'entusiasmo della forma bella che ammansisce gli animali è lo scopo di Apollo, ma la sua musica è anche fatta di parole: è il canto dell'interpretazione che egli suscita nei suoi fedeli, è il dono del segno il cui significato sta nella distanza; distanza incolmabile che richiede però di essere colmata, nei suoi enigmi e nelle sue misteriose allusioni. Si badi: anche la rimemorazione suscitata da Apollo è ek-statica, cioè conduce l'uomo fuori di sé; ma nel contempo, come Dioniso e tuttavia diversamente da lui, riconduce l'uomo a sé. Egli lo strappa dall'oblio della vita quotidiana che perde ogni domanda e ogni richiesta di risposta, di parola nuova e creatrice. L'uomo è così ricondotto sulla via di un ricordo progressivo che attraverso i meandri e i paradossi della parola promette infine una visione, lo scioglimento degli enigmi, la risposta salvifica, la profezia verace. Ma la visione cui conduce Apollo, non è un reimmersi, guardando, nella totalità della vita, bensì un assumere una prospettiva, un pre-vedere che è un vedere attraverso, cioè attraverso la me-

dietà del segno e della parola. Qui si innestano i germi del mito orfico dell'oltretomba, in quanto prevedere l'"aldilà", in opposizione a quel partecipare nell'"aldilà" che è proprio di Dioniso. La previsione diventa allora liberazione, nel senso dell'alternativa delle due vie, una delle quali è salvifica. Tutto ciò è il presupposto della sapienza stessa di Parmenide e del suo complesso gioco tra vie della verità, dell'errore, della semplice parvenza.

La visione cui deve condurre la sapienza di Apollo è un irrecuperabile futuro. Il fedele di Dioniso lo vede il suo Dio: nella sua allucinazione orgiastica egli si rende partecipe dell'oggetto bramato; in certo modo egli si mangia titanicamente il suo Dio. Con Apollo, invece, la visione resta riservata al Dio; il suo fedele ha solo la pre-visione, il vedere tramite segni, accenni e allusioni, l'intravedere. La sapienza di Apollo ci pone sulla via di una differenza e distanza incolmabili, cioè sulla via del segno e della parola, che possono ricordare solo interpretando il ricordo, la rivelazione entusiastica. Come Dante quando deve ricordare ed esprimere in parole la visione che ebbe dall'Eterno: "Oh quanto corto è il dire e come fioco / Al mio concetto! E questo, a quel ch'i vidi, / E' tanto, che non basta a dicer 'poco'"; "La forma universale di questo nodo / Credo ch'i vidi, perché più di largo / Dicendo questo mi sento ch'i godo". Sapienza pur sempre entusiastica ed ek-statica, dunque, ma non partecipativa, bensì ermeneutica.

Se ora noi Dioniso e Apollo li teniamo insieme, come alfa e omega della sapienza iniziatica, potremmo definire la loro unitaria sapienza così: un provenire dal cuore stesso della vita per farsi segno e parola di una destinazione invisibile. Apollo appare così l'interpretazione stessa di Dioniso, la sua faccia progressiva. In base a questo alfa e a questo omega possiamo ora dire di conoscere la via sulla quale l'uomo è e che l'iniziazione gli rivela: l'uomo è nella medietà, nel "frammezzo" direbbe Heidegger, tra terra e cielo, in via tra gli estremi. Ma non è che l'uomo, stando tra questi estremi, progredisca o regredisca. L'uomo arcaico non è né un uomo dell'evoluzione darwiniana né del progresso dei lumi e della scienza; la via e il punto della via in cui è collocato e cammina non muta: egli è sempre lì, salvo che deve saperlo, riviverlo nella memoria, riattivarlo. L'uomo è sempre tra l'origine dionisiaca e il destino invisibile di Apollo; questo stare tra è la condizione del suo essere quello che è. Tra gli estremi non c'è una distanza spaziale o temporale, sicché abbia senso per lui pensare di potersi approssimare di più alla meta apollinea, o di avere in sorte di regredire verso Dioniso. Gli estremi sono compresenti nella sua

stessa effettuale presenza di uomo e non stanno altrove. E' quando l'uomo comincerà a pensare che può e deve approssimarsi, procedere, che allora la odòs prenderà un altro significato; di qui si genererà una nuova forma di sapere che trasforma la odòs in méthodos, in uno strumento o mezzo di cammino che consenta di andare al di là. La rivelazione si muteerà in ricerca, la manifestazione del sacro in verità del giudizio. Nella sua forza primigenia la sapienza non vuole invece inviare l'uomo da nessuna parte ma riportarlo là dove già è e tenerlo in un essenziale equilibrio. Proprio ciò deve ricordare con un shock sapienziale che gli avvicini la rivelazione degli estremi tra i quali sta. Quegli estremi che si annebbiano nel quotidiano, nelle categorie sociali e comunicative, nelle parole strumentali e nelle tecniche pragmatiche della sopravvivenza, perché nel quotidiano l'uomo ha appunto l'illusione di muoversi, di andare, di provvedere da sé al proprio destino, di doversi proteggere e difendere, di esser lui, come individuo separato e sostanziale, il soggetto della propria volontà, del proprio afferrare e sfuggire. Anche tutti questi temi riecheggiano, sebbene sotto nuova forma, nella sapienza parmenidea, che fa della doxa del quotidiano l'oggetto della sua costante polemica; anche Parmenide rivendica l'immobilità eterna di un essere cui è conforme una via né temporale né spaziale. Ma nella sapienza arcaica l'uomo attinge l'immortalità perché si guarda nella luce del Dio e si vede nella vita del Dio. In Parmenide invece il sapiente acquisisce l'immortalità perché si guarda alla luce del logos che rivela dicendo e che non si contraddice.

Il modo del ricordo che è insito nell'epoptéia eleusina è strettamente connesso con l'unità sapienziale dei due principi, apollineo e dionisiaco, testé richiamata. Si ha motivo di credere che il culmine dell'epoptéia fosse in sostanza una celebrazione memoriale del mito dionisiaco: il mystes poteva così "ricordare" l'origine incestuosa, semibestiale e infine titanica dell'uomo. Ma la sapienza eleusina si incentrava poi su ulteriori elementi, connessi col mito di Demetra e Core: celebrazione dell'ordine "apollineo" riferito al passaggio dalla natura selvaggia alla natura coltivata, sicché in Demetra viene rammemorata, in forme più ingentilite, l'originaria fertilità della vita (della quale gli oggetti simbolici sessuali maschile e femminile richiamano l'onnipervadente potenza); e nel contempo viene celebrato l'ordine cosmico che governa ciclicamente i segni dei cieli e il succedersi delle stagioni sulla terra. Anche qui l'atto rimemorativo conduce l'uomo alla contemplazione di un'eternità del ritorno e della ciclicità del tempo e della vita nel cui seno l'uomo stesso, tornato al suo fondamento cosmico, si confonde e si annulla.

Come sappiamo questa sapienza viene sostanzialmente detta dalla poesia orfica, la quale esercita l'atto memorativo scandendo nel tempo di Chronos il regno delle apparenze di Fanes. L'elemento poetico non va assunto qui come un semplice e ovvio rivestimento "estetico". La scansione ritmica della poesia (della parola), la sua musica apollinea, non è che la riproduzione, nei segni "umani", del ritmo cosmico che governa ciclicamente la vita: ritmo del tempo dei mortali inserito nel ritmo del tempo universale. Non c'è quindi distinzione tra ritmo del canto, delle stagioni e del tempo: la concezione arcaica della musica, risalente ben prima dei Greci alle grandi cosmogonie indiane, fa della musica, del suono e del ritmo, gli ingredienti primi ed essenziali dell'universo, il segno dell'ordine del suo divino manifestarsi. Il mondo è letteralmente un canto degli Dei e l'uomo si iscrive a sua volta nei ritmi della vita ritornante, parte di un divino ritornello che si succede stroficamente nel tempo. La poesia è così essenzialmente un canto memoriale, un ritorno alla ritmica arché in cui ogni cosa ha nascita e luogo.

Ma su questi elementi arcaici che affondano nella notte dei tempi e risalgono ai primordi della espressione umana, l'orfismo innesta una sua propria peculiare maniera di intendere la via del ricordo. L'orfismo si precisa sempre più come un'interpretazione ideologica del destino, sicché comprendere l'origine della vita significa porsi in grado di evitarne proprio il ritorno (ricordarla per annullarla). La via sapienziale si scinde in due (e Apollo si divide da Dioniso): via della purificazione che salva (in quanto evita di ricadere nel ciclo eterno delle reincarnazioni) e via del ritorno alla morte e al dolore. Mediante la prima l'uomo, consapevole della sua origine divina (dionisiaca), pretende di attingere la divina eternità che gli spetta; percorrendo la seconda è invece l'elemento titanico che lo sovrasta, con la sua malvagità Moira. Anche qui l'orfismo eredita concezioni ben più antiche della cultura greca; ma è proprio l'inserimento di esse nella cultura greca, e in particolare nel mondo apollineo, ciò che costituisce un elemento determinante per la nascita della sophia filosofica, a partire dalle due vie parmenidee della verità e dell'errore.

E' importante sottolineare che l'orfismo, con la sua tematica dell'aldilà e della salvezza, opera una trasformazione profonda nel senso del sacro. La concezione orfica dell'esistenza, o almeno questo suo tratto sempre più prevalente, appare in contrasto con quanto si diceva pocanzi a proposito della collocazione dell'uomo sulla via tra gli estremi di Dioniso e di Apollo. In tale collocazione non si fanno pronostici su un supposto futuro enigmatico e misterioso, per la

semplice ed essenziale ragione che la dimensione dell'uomo non è sentita in riferimento a un aldilà del futuro: futuro e passato non sono termini reali ma simbolici, "ritmici"; l'essere tra è in una presenzialità che non si aspetta di procedere o recedere da nessuna parte, che non si invera in altro o altrove. L'uomo sta ancora interamente entro il cerchio di luce del Dio e non si concepisce in alcun modo come soggetto separato (cioè non si considera semplicemente come "soggetto"), né come finitudine o imperfezione di contro alla supposta perfezione divina. L'uomo non è in un altrove rispetto al Dio e il Dio non lo è rispetto all'uomo: le due realtà in ogni senso si corrispondono (sicché si può pensare una natura divino-bestiale). In questa dimensione non sorge e non può sorgere un problema di "salvezza" (di salvezza individuale "soggettiva"), perché l'uomo è già sempre in salvo; il suo stesso accadere è l'accadere del Dio, sicché, più in generale, tutto ciò che accade è divino: il fatto è sacro. Fatto e individuo non si fronteggiano in una loro estraneità, poiché ogni fatto è pensato e avvertito come apparizione del divino, manifestazione del sacro, sia esso l'infuriare dei venti o il rinascere della vegetazione, l'accadere della pioggia o il sorgere della luna. E l'azione stessa dell'uomo è emergenza del sacro. Sicché ogni teologia che si interroghi sul senso del fatto (per esempio nella forma della domanda di Giobbe, sulla quale oggi tanto si discute) ha la sua fragile ingenuità e insensatezza in ciò: che essa pre-suppone l'eternità del fatto e dell'individuo contrapposti, già costituiti da sempre nella loro distinzione e opposizione. Per questo si è parlato in precedenza di "ideologia" orfica.

L'orfismo, nel suo carattere ideologico, si collega strettamente con l'esperienza apollinea della parola, con l'enigma progressivo dell'interpretazione e con la sua costitutiva distanza; proprio così esso prepara l'avvento della domanda filosofica, sicché si deve dire, contro una tesi tradizionale, che non le teogonie o le cosmogonie hanno preparato la filosofia, ma proprio la poesia: è proprio attraverso la poesia orfica che accade una trasformazione della parola tale da rendere quest'ultima disponibile per la speculazione filosofica. Tale poesia si incentra sull'individuo, sull'uomo singolo nella cui via ne va della salvezza o perdizione; la via del sapiente parmenideo è affine in ciò: che nella sua via ne va della verità e dell'errore. L'individuo si scinde dalla collettività ed è reso responsabile della sua scelta. Nella comunità arcaica, per esempio, l'omicida non viene in alcun modo punito, ma semplicemente espulso dalla comunità; e questa espulsione non è, a sua volta, una punizione (anche se di fatto finisce per esserlo): nell'omicidio non si manifesta

una volontà malvagia del singolo, ma un evento in ogni senso "mostruoso" e perciò, a suo modo, sacro: qualcosa di tremendo e di inavvicinabile, sicché intoccabile diviene l'autore stesso dell'azione: egli ha in sé l'oscurità incomprensibile del "sacro" che ha disordinato le relazioni tra l'uomo, l'animale, il Dio; la sua presenza è "pericolosa", niente affatto "colpevole": pericolosa come un terremoto o una eclissi.

La forma sapienziale della poesia orfica ha invece l'individuo come suo referente; e così pure la lirica di Saffo o di Archiloco (che non sono poeti "collettivi" come Omero, il quale è piuttosto un universale tantum): Orfeo, non certo Omero, è il poeta dell'aldilà. Non è che questa forma di religiosità venisse incontro, come si suol dire, alle esigenze dei singoli; è che i singoli, emergendo dalla pratica interpretativa della parola di Apollo, ponevano inevitabilmente il problema del loro "fondamento", in opposizione alla comunità sacrale delle origini entro la quale l'uomo poteva vivere senza concepirsi come individuo; problema che non poteva trovare risposta altro che in termini di "destino" e poi, con l'avvento della riflessione filosofica, di "verità". La vita individuale stessa è sganciata dal ritmo della sua ciclicità ed è sentita allora nei termini della "cronica" minaccia del tempo che cancella e distrugge, che dà la morte irrevocabile in cui sta la minaccia estrema per il singolo: la perdita di quella individualità, di quella vita individuale, su cui e in cui egli si attesta, senza peraltro potersi fondare e mantenere.

La profondità del mito dionisiaco, relativa ai rapporti tra unità della vita e sua scissione titanica (che non è nulla di individuale e non pensa tali rapporti in termini di individuo, di soggetto divino e soggetti umani) è totalmente oscurata dal mythos odòio orfico. Entro l'uomo stesso si crea una frattura, perché egli non vive più nella luce del divino e degli Dei. L'originaria distanza, che è insieme fondamento della presenza, diviene ora distanza infinita, reale e irrimediabile. E' indubbiamente Apollo, il Dio della distanza e il Dio per definizione distante, a favorire l'emergere di una sapienza scissa e divisa: da un lato la psyché, l'elemento divino che è da "salvare"; dall'altro il corpo, l'elemento caduco e mortale che è da "perdere". E sempre più il Dio stesso si configurerà allora come Dio della psyché, della mente, come dirà, contemporaneamente a Parmenide, il poeta e primo "teologo" Senofane. Platone trasformerà tutto ciò in una teoria "psichica" dell'interiorità dell'uomo e del suo pensiero (della sua "anima"), e in una teoria del corpo come luogo delle "passioni" rovinose e colpevoli. Ma in mezzo sta Parmenide, con la sua distinzione decisiva tra nous e aisthe-

sis, pensiero e sensazione, ove al primo corrisponde la verità e alla seconda la mera e ingannevole opinione. Il mondo, allora, e tutte le sue manifestazioni, sono abbandonati al male, all'errore e alla colpevole caducità del tempo.

Ma il tratto per noi essenziale è costituito dalla centralità della parola emergente in tutto questo processo che dalla sfera di Apollo, tramite l'orfismo, conduce alla sapienza parmenidea. Privilegio della parola che non a caso caratterizza il popolo greco come "popolo della parola", a differenza dei "barbari": i popoli che non sanno parlare e balbettano. La odòs sapienziale originaria si specifica sempre più come un méthodos della parola interpretante che apre la via della verità; ed è appunto su questa via, per il tramite dei suoi "segni", che noi incontriamo la rivoluzione sapienziale di Parmenide.

Capitolo IX

LA VISIONE ONTO-LOGICA

Con la sapienza orfica, con le sue immagini e interpretazioni apollinee (l'aldilà, l'oltretomba, i cicli di reincarnazioni dell'anima nel corpo, ecc.) la odòs arcaica prepara l'avvento della odòs filosofica. Tale avvento consiste nella interpretazione della odòs come méthodos (metodo e filosofia), cioè come mezzo, passaggio (metà), per acquisire il sapere. Questo mezzo o méthodos è a sua volta un approfondimento del mezzo apollineo per definizione (la freccia, il segno) cioè della parola (mythos odòio). E' appunto questo passaggio che è incarnato da Parmenide: esso è la rivelazione di Parmenide.

Siamo così di nuovo pervenuti a Parmenide, come è necessario per chiudere il circolo del nostro discorso. E lo facciamo ancora una volta sulla scorta di una mirabile proposizione di Untersteiner, il cui senso teoretico (forse al di là delle intenzioni dell'autore) dovrebbe ora disvelarsi in piena evidenza. Dice Untersteiner: "La realtà della odòs finisce per creare la consapevolezza dell'eòn: il metodo logicamente esatto fa sorgere l'essere logicamente pensato. Parmenide ci fa assistere a questo progressivo snebbiarsi dell'essere davanti all'eidos phos nel suo continuo inoltrarsi sempre più innanzi lungo la odòs rivelante tutti i necessari sémata" (op. cit. p. 88).

La odòs porta alla rivelazione dell'essere in quanto essa è un "metodo logicamente esatto", cioè fondata su un logos incontrovertibile che è lui a rendere infine incontrovertibile l'essere stesso. Parmenide incarna cioè una avventura del logos, essendo questo ovviamente assai più antico di lui: l'avventura che consiste nell'identificare la verità con la non contraddittorietà della parola espressa; tutto ciò che non conviene con questo "criterio", viene per conseguenza espulso dalla sfera dell'essere, di ciò che "è", e relegato nel mondo dei sogni, delle opinioni, delle illusorie immagini dei sensi. L'essere dunque si snebbia, come dice Untersteiner assai efficacemente, lungo la via caratterizzata dai segni della parola esatta: esso compare di fronte all'uomo che sa e costituisce l'oggetto, il contenuto, il fondamento della sua

stessa sapienza. Si nebbia, ovvero si rivela in modo sempre più netto nei suoi contorni essenziali. Ma come si rivela? Come accade, potremmo chiedere, l'epoptéia parmenidea? Come, esattamente, si perviene a questa visione? Per rispondere a questa ultima nostra domanda dobbiamo affrontare una questione che sinora ha prevalentemente taciuto nel nostro discorso. Tale questione è quella del nous o nōos.

E' significativo che, di fronte alla parola nōos, gli studiosi più avvertiti provino imbarazzo a tradurla. Per lo più noēin viene tradotto "pensare", "intuire", anche "percepire". Questi termini, in realtà, vanno benissimo, o abbastanza bene, quando traduciamo Platone o Aristotele. Ma noi non possiamo così semplicemente applicare a Parmenide le espressioni platoniche e aristoteliche che per di più sono una palese interpretazione dell'originario gesto e dell'originaria apertura parmenidei; non possiamo, cioè, mettere tranquillamente "pensare" e "pensiero" dove in Parmenide c'è noēin, nōos, nōema, e non pensarci più, come se tutto fosse stato risolto. Così tutto viene risolto in base a una tradizione che ha già interpretato Parmenide e che, sulla sua base, ci ha insegnato a pensare; il che significa che quella tradizione non viene più pensata, ma solo ripetuta (spesso con molte sciocchezze delle quali essa è invero innocente); sicché, dal momento che essa va a fondo con i suoi paradossi, noi affondiamo con essa, ripetendo garruli, come il pappagallo sul pennone della nave che si inabissa, "non si può più pensare, non si può più pensare, la nave del pensiero declina, le sue fiancate sono troppo deboli!".

Parmenide proveniva (ora lo sappiamo in modo più circostanziato) da un logos che, nemmeno negli orfici e nemmeno nella tradizione apollinea, si sognava di dire qualcosa di simile al pensare dialettico di Platone o alla logica noetica e dianoetica di Aristotele; per un simile uomo che significato può avere una parola come nōos o noēin? Egli sta tra i due estremi del logos arcaico e della logica filosofica di Aristotele e di Platone; certamente è opera sua la trasformazione "logica" (cioè in base al logos che non si contraddice) della odōs sapienziale (che diviene così "metodo" della verità); che cosa dunque Parmenide può voler dire, quando dice nōos? Se noi rispondiamo "pensiero", abbiamo già scavalcato il problema, senza aprirci ad alcuna comprensione.

A rendere le cose più difficili c'è il fatto che della parola nōos non si conosce un'etimologia sicura. Spesso l'etimologia apre la strada alla filosofia; come aveva compreso Vico, sono le parole che portano l'impronta del pensiero e della sapienza antica: il pensiero cammina nelle parole e vi sedimenta le proprie svolte e avventure, sicché l'etimologia

conserva spesso in silenzio molti segreti e segni del passato. Nel nostro caso non possiamo chiedere all'etimologia di svelarci o almeno suggerirci il perché della scelta che è caduta in Parmenide sulla parola nōos e del suo presumibile senso originario. Qualcosa si può nondimeno dire. Tra le etimologie possibili due hanno trovato più ampio accoglimento presso i filologi. La prima documenterebbe un nesso tra la parola arcaica nōos e l'idea di annusare o fiutare, anche nel senso più ampio di fiutare un pericolo. Dalla medesima radice verrebbe la parola gotica snutrs che significa "saggio". Il saggio (il sapiente) sarebbe insomma colui che fiuta e in tal modo si orienta. Nietzsche avrebbe detto: colui che degusta i valori (sapere = sapio). L'allusione al pericolo può esser particolarmente interessante: il sapiente conosce il pericolo di perdere la via (di prendere quella di sinistra piuttosto che quella di destra, nei termini della sapienza orfica), il pericolo di perdersi nel quotidiano, nelle mere opinioni, anziché seguire le tracce della verità. E tuttavia sarebbe molto difficile dire, se non impossibile, dove nel poema di Parmenide l'uso di nōos possa anche alla lontana richiamare l'idea dell'arcaico fiutare, pur prendendo questo termine nel senso più lato possibile.

Una seconda etimologia (che Untersteiner, per esempio, finisce per privilegiare) intende nōos in relazione al verbo néomai, così come, per analogia linguistica, sappiamo che pnōos si è formato da pnéo e rōos da réo. Ora, néomai significa in generale "vado", "mi muovo", "procedo", e néo, in particolare, "mi muovo in un liquido". Tali significati indubbiamente convergono all'idea di una sapienza collegata alla necessità di percorrere una odōs, secondo le note immagini del proemio. Anche il riferimento al "liquido" troverebbe ampie giustificazioni: basti ricordare l'importanza dei riferimenti alla sfera di Oceano, sicché il verbo potrebbe esprimere l'andare per una via che, per dir così, non è un andar mortale. Inoltre l'idea della fluidità può, io credo, venire associata anche all'etere col quale la famosa porta si collega: etere che è ancora un'immagine di Oceano e che allude all'ultratemporalità e all'eternità. Questo camminare del nōos per la odōs della sophia vince la doxa dei "mortal", cioè rende immortale il sapiente che ha varcato i battenti della porta che danno sull'etere, il quale, nella sua immobilità, è la stessa cosa del ben rotondo sfero dell'essere. Se si può accogliere tale supposizione etimologica, allora nōos, come dice Untersteiner, sarebbe "la potenza che néitai", cioè che muove, che fa compiere il cammino oltre i sentieri della notte e del giorno. Il nōos, potremmo dire in riferimento ad altre considerazioni in precedenza svolte, è l'"e-mozione"

stessa della odòs. Emozione o impulso (thymos) che nel proemio sono incarnati dalle cavalle profetiche e dalle fanciulle solari mediatrici e in possesso di un logos eloquente, col quale convincono Dike a lasciar passare l'aspirante alla sapienza, il mystes della filosofia. E in effetti, come si è già osservato, nella prima parte del poema successiva al proemio le cavalle scompaiono e nòos, in certo modo, prende il loro posto. Nòos è così quella potenza che ci colloca nel punto di visione adeguato: là dove si vede ciò che è, e non soltanto ciò che sembra illudendo i sensi. Si può allora meglio comprendere la proposta di intendere il noéin come un "vedere razionale", che naturalmente non è ancora affatto l'intuire noetico della logica aristotelica, ma in certo qual modo vi si approssima o lo prepara.

Naturalmente si tratta ora di precisare questo "modo", ovvero come è da intendersi quell'aggettivo "razionale". Ciò che di certo sappiamo è che la odòs parmenidea comporta il netto rifiuto di tutto ciò che è sensibile, sicché il vedere cui il noéin allude è una sorta di estasi contemplativa soprasensibile. In questo senso, come qualcuno ha fatto, si può parlare di una "particolare specie di percezione". Ciò che originariamente significava fiutare e annusare oppure andare e muoversi in un liquido, in un elemento fluido (per dir così, poco materiale), si collega con un movimento del "theoréin", con gli "organi dell'apprendimento teoretico", come dice Untersteiner. Dall'empirico ci si innalza a un ambito teoretico-sacrale, affine per certi versi all'esperienza dell'epoptéia, e per altri versi lontano, poiché la via che conduce a questa percezione "spirituale" è lastricata dai sémata del logos che non si contraddice, e non da immagini rituali e iniziatiche in senso tradizionale. Gadamer per esempio dice che nòos potrebbe significare "un segnavia e un monito per il retto filosofare, che Parmenide per la prima volta esige, di modo che a ogni pensiero, che non pensi l'essere, venga solennemente rifiutata la sua consistenza - non è un effettivo pensare, poiché crede di pensare l'impensabilità del nulla ...". Ci sono, invero, troppi termini moderni e acriticamente utilizzati in questa frase (se non altro, a "pensare" bisognerebbe sostituire "dire") e l'identificazione generica di nòos con sémata, con i segni della via, è inaccettabile; essa genera più confusione che chiarezza. Ma che la visione operata dal nòos costituisca un ripudio, una barriera, rispetto ad altre visioni non "razionali" è una giusta osservazione. Altri hanno parlato di "spirito", "occhio spirituale", "intelligenza" e simili. Anche qui, i termini sono troppo crudamente moderni; il loro senso presuppone, più che spiegare, la rivoluzione "metodica" parmenidea.

Per parte nostra potremmo riassumere i frutti di queste considerazioni complessive così: nòos, noéin designano in Parmenide il passaggio da una visione sensibile e corporea (che, si badi, diventa tale appunto ora, in base alla distinzione parmenidea) a una sorta di percezione soprasensibile e unificante o onnicoinvolgente (l'etere, Oceano); questo passaggio è un movimento entro la via perseguendo i segni del logos che non si contraddice sino a pervenire alla verità (alétheia, cioè manifestatività) dell'essere; essere che, per usare la bella immagine di Untersteiner, si snebbia dalle ombre percettive sensoriali e rifulge in piena evidenza (per es. nelle parole della Dea). Parmenide descrive quindi una sorta di iniziazione teoretica e filosofica, il cui culmine (la cui epoptéia) è la percezione-visione-intuizione dell'essere. In tal modo la filosofia è un particolare, e nuovo, tipo di sophia.

Ma bisogna meglio precisare il tipo di percezione (visione, intuizione) che qui viene evocato. Ne conosciamo due caratteri: la sua natura sopra o ultrasensibile e il suo carattere di onnicomprensività; essi sono evidentemente la medesima cosa: la visione è soprasensibile perché suo oggetto è la totalità dell'essere; è una visione, cioè, che non assume per sé la limitatezza prospettica che è propria di ogni visione sensibile e che ne è condizione strutturale. Ora, c'è un passo famoso del poema (famoso perché assai controverso e variamente interpretato) che può aprirci la via alla comprensione di ciò che stiamo dicendo e cercando. Il passo, nella traduzione di Untersteiner suona così: "Osserva per mezzo dell'intuizione (dice la Dea) come del pari le cose lontane (apeònta) siano secondo verità vicine (pareònta)". In altri termini: le cose che ti dico tienle presenti col nòos e vedile, sebbene lontane, vicine. Che significa "gli enti che stanno lontani" e "gli enti che stanno vicini"? E che significa che quelli lontani sono del pari vicini secondo garanzia, prova sicura o indizio certo (bebàios: questo è il significato letterale di ciò che Untersteiner traduce "secondo verità")? La continuazione del passo (che tra poco leggeremo) contiene, secondo l'opinione della maggior parte degli interpreti, la critica che Parmenide rivolge alle concezioni cicliche del mondo, alle cosmologie della sapienza tradizionale (Demetra e Core ecc.). Ciò suggerisce in prima istanza l'idea che Parmenide stia qui contrapponendo la sua visione dell'eternità dell'essere ai miti arcaici della ciclicità della vita, del successivo nascere e morire di tutte le cose, che, come sappiamo, è parte essenziale dell'iniziazione sapienziale. Tale concetto di eternità egli allora esprimerebbe unificando nella considerazione operata dal nòos il lontano e il

vicino. Un'altra osservazione in genere condivisa dagli interpreti è che la nozione di pareōnta è l'origine e il precedente di ciò che Platone chiamerà parousia: la presenzialità dell'essere (dell'idea), la sua essenza sempre presente che non conosce tramonti. Nessuno meglio di Heidegger ha visto come presso i Greci l'essere venga pensato come presenza, donde il passaggio da Parmenide a Platone su questo punto: l'eōn parmenideo, collocato nell'eternità del presente, diventa la parousia platonica: la presenza dell'idea nel divenire, ovvero ciò che nel divenire non muta e lo rende anzi intelligibile.

Leggiamo ora l'intero passo: "Osserva per mezzo dell'intuizione come del pari le cose lontane siano secondo verità vicine; infatti queste (cose vicine) non strapperanno l'essere dalla connessione con l'essere né in una sua completa e assoluta dissoluzione durante una fase cosmica, né mentre si condensa" (op. cit., p. 133). A questo passo dobbiamo ora affiancare un breve frammento, non meno enigmatico; che questo frammento segua immediatamente nell'ordine originario il passo testé letto è una presunzione e un'interpretazione, non priva tuttavia di numerose e autorevoli giustificazioni. Il frammento, nella traduzione di Untersteiner, dice così: "Per me è indifferente il punto di partenza; infatti ritornerò di nuovo là". Qui dobbiamo subito osservare che la traduzione "per me è indifferente" non rende la complessità e la ricchezza degli echi della espressione greca corrispondente; e alla fine (questa è la mia ipotesi) ne fraintende o almeno banalizza il senso. L'espressione greca suona xunōn de mōi estin. La parola xunos compare anche in Eraclito, in un frammento famoso ed essenziale per la comprensione del suo pensiero. C'è motivo di credere che Eraclito pensasse questa parola come se essa volesse dire xun nōo, "nel pensiero", cioè con una allusione allo "stare nel pensiero, nel nōos". Più in generale e correttamente, però, la parola significa "ciò che è comune" ed è riferita ad Eraclito al "pensare a tutti comune", cioè, come spiega bene Giannantoni, al pensare "pubblico", contrapposto al pensare privato, alle idiosincrasie dei singoli che non sanno stare nel pensiero universale (nella "ragione", diremmo noi moderni: per tale interpretazione cfr. Immagini di verità, cit., p. 112 sgg.). Se ora torniamo al contesto parmenideo, possiamo ricavarne nuova luce. La Dea invita Parmenide a osservare col nōos che l'essere non si può separare dall'essere (altrimenti dovremmo ammettere il non essere, che non esiste e non si può dire né pensare); c'è dunque una connessione che tiene parimenti, indifferentemente, insieme ciò che appare lontano e ciò che appare vicino. A questo punto la Dea aggiunge: per me infatti è comune il pun-

to di partenza (comune o universale e "pubblico") al quale ogni volta ritorno.

Per chi o che cosa dunque tutto sta unito insieme? Ma evidentemente per il nōos, il cui punto di vista è l'unità comune del tutto. In questo senso per il nōos è "indifferente" da quale parte si guarda (così come sono in-differenti, cioè eguali, le cose lontane e le cose vicine). Il nōos, corrispondendo alla rivelazione, allo svennarsi dell'essere, non ha infatti parti, così come l'essere stesso non le ha. In queste righe capitali noi stiamo dunque leggendo niente meno che la nascita del pensare filosofico in quanto pensare panoramico che guarda e considera il tutto nella sua unità. Lo sguardo teoretico della filosofia (e la sua conseguente "verità") è appunto questo: il guardare per ogni dove e da ogni dove, così da considerare il mondo sub specie aeternitatis; non il mondo "mio", "tuo", "suo", affetto dalle idiosincrasie delle nostre parzialità in ultima analisi corporee, ma il mondo come esso è in quanto oggetto di visione di Dio. La sapienza filosofica (e poi quella scientifica, che su ciò non fa alcuna eccezione, ma si basa interamente su quella) è un collocarsi ideale nel posto di Dio. Quale sia originariamente questo Dio ora lo sappiamo: esso è propriamente Apollo, il Dio dall'occhiata che penetra e vede tutto in un baleno. Già in Platone questo Dio comincerà ad attingere una più consapevole universalità "filosofica": occhio atemporale che sovrasta l'universo (si pensi al Timeo). Infine esso si assimilerà al Dio cristiano, interpretato filosoficamente e anzi teologicamente: quel Dio dei filosofi contro il quale protesterà Pascal, rivendicando la fede parziale e irrazionale di Abramo, Isacco e Giacobbe.

D'altra parte, ben si comprende ora perché la sophia diviene qui più propriamente philo-sophia: essa è contrassegnata, come dirà Platone, da un Eros ricercante, da una aspirazione dialettica, cioè da una spinta di approssimazione alla verità che mai può interamente attingerla, poiché ciò comporterebbe uscire dai limiti umani. Siamo così a una distanza abissale dalla sapienza arcaica, la cui via, come già si era osservato, non conosce progressi né regressi e la cui verità è una visione attinta di fatto dal mystes; la via filosofica, come amore del sapere, è invece un progredire della conoscenza che aspira a vedere il tutto panotticamente o panoramicamente, cioè "teo-logicamente". E' un tratto tipicamente "arcaico" della sapienza parmenidea il fatto che essa, indicando il nuovo di tipo visione panoramica che le compete, si lusinghi di averlo interamente attinto, senza dubbi o residui, come un antico mystes. Dubbi e residui, però, sono alle porte. Ne farà esperienza Zenone, quando dovrà difendere dialettica-

mente le tesi del suo maestro dalle obiezioni degli uomini dalla doppia testa; e alla fine questi ultimi, per es. con Gorgia, prevarranno, sicché Platone dovrà ricominciare da capo, per salvare Parmenide e il suo gesto inaugurale filosofico, e dovrà compiutamente trasformare la sophia di Parmenide in filosofia, cioè in quella concezione della vita come ricerca (dell'assoluto, del tutto) che Socrate espressamente definisce in tribunale come l'unica umana e degna di esser vissuta. Automaticamente, allora, Parmenide, e soprattutto l'intera umanità arcaica delle iniziazioni mitiche, divengono meno umani, cioè incomprensibili, poco "civili" o indegni della "civiltà" (platonico-socratico-cristiana); i loro discendenti vanno convinti e convertiti, magari anche con un po' di ... forza, ma per il loro "bene", per il bene della loro "anima".

Tornando a Parmenide, ora vediamo come il suo nòos si contrappone al comune vedere dei "mortalì". Per costoro ciò che è lontano non è affatto vicino ed essi ne soffrono "pate-ticamente": soffrono il tempo e lo spazio scandito dai due sentieri della notte e del giorno. Essi permangono nella illusione della loro privata prospettiva, sballottati da tutti i venti ed eventi, di qua e di là, da oriente a occidente, dal prima al poi. L'uomo che sa, l'eidòs fos li ha sopravanzati salendo sul cocchio dell'eterno e apollineo sguardo solare che vede ogni cosa e penetra il tutto sotto di sé. In altri termini, egli ha assunto la onnicomprensiva evidenza del nòos che sopravanza le annebbiate sapienze umane e si colloca nella parousia dell'essere, nell'eterna presenza del vero. Guarda e si guarda, cioè, a partire dall'occhio della Dea, la quale non dice che ogni prospettiva le è indifferente, nel senso che questa o quella per lei pari sono, ma dice che ogni punto di partenza è per lei sempre un ritornare alla visione del tutto come ciò che è comune e universale e che questa è appunto la verità di ciò che "è", il "sapere assoluto" (sciolto da ogni prospettiva particolare). Lo sguardo della Dea di Parmenide ha così svolto la sua funzione di levatrice dello sguardo millenario dei filosofi.

Il nòos dunque è un vedere, ma non è un vedere degli occhi; è un altro vedere (theoréin). Ha colto bene questo punto Zeller quando ha osservato che il termine nòos, nell'uso che ne fa Parmenide, doveva avere un senso prevalentemente metaforico, tale da sconcertare e stupire i suoi contemporanei; poi questo uso si è imposto sino a divenire corrente e comune (la stessa cosa, come si sa, è accaduta con la parola "idea", da Platone caricata filosoficamente di significati che essa non ha nell'uso corrente). Del resto, un vedere che non riguarda gli occhi è palesemente una metafora, quale che fosse

il significato corrente originario di nòos. Per di più si tratta di una metafora essenziale per la filosofia e per la sua nascita: da un capo all'altro dell'opera di Platone non si parla d'altro, cioè non si fa che ribadire che ci sono due tipi di visione, quella degli occhi e quella della mente, e che chi non attinge questa seconda non possiede alcuna vera sapienza e non può dirsi filosofo. E se Antistene dice di non vedere affatto le idee (per es. l'idea di cavallo), ma solo gli individui materiali (i singoli cavalli), Platone gli risponde che gli manca l'occhio della mente, che tale occhio in lui è cieco e offuscato (dai "sensi"), cioè, in parole povere, che è incapace di pensare: di pensare filosoficamente. Tutti poi ricorderanno che il passo capitale della Repubblica che distingue il luogo sensibile da quello soprasensibile (dove il celebre mito della caverna che è per eccellenza il mito fondatore della filosofia) opera appunto tale distinzione in base a un duplice atto di visione: la visione del corpo e la visione dell'anima. Che tutto ciò sia un approfondimento e un'interpretazione del nòos parmenideo è quello che ci appare sempre più evidente.

Con tutto ciò noi non dobbiamo appiattare il nòos parmenideo sul logos (come vari interpreti hanno la tendenza a fare), intendendolo come una sorta di principio logico, razionale o, come anche si ama dire, "spirituale": questo non è Parmenide, ma l'interpretazione platonico-aristotelica di Parmenide. E dopo tutto Parmenide ha distinto nòos e logos nel suo vocabolario: non li ha affatto usati indifferentemente o come sinonimi; si tratta invece di cose o nozioni lontane, anche se collegate. Al nòos pertiene un movimento che non è quello del dire e del parlare; è piuttosto un movimento che è ancora vicino, o affine, alle rivelazioni esperienziali arcaiche: una rivelazione in movimento il cui carattere, si potrebbe dire, è il "cogliere al volo".

Ma è soprattutto importante sottolineare (come ha fatto con molto acume Untersteiner) che, se nòos ha a che fare col movimento, allora esso ha sostanzialmente e principalmente a che fare con la odòs. Nòos è legato a odòs e anzi le due cose si compenetrano profondamente: la odòs è la odòs del nòos, poiché è il nòos che apre la via, è lui che néitai. Non parlerei però di "attività spirituale", come fa Untersteiner, perché, di nuovo, tale espressione non spiega niente, ma sovrappone a Parmenide categorie "nostre" che hanno in Parmenide la loro condizione, ma che, proprio per ciò, Parmenide non poteva a sua volta avere o usare. Di che tipo di movimento si tratti è, peraltro, lo stesso Parmenide a dircelo in tutti i modi, con le parole e con le immagini: si tratta letteralmente, di un movimento profetico, un vedere che è un

prevedere, un correre che è un precorrere: percorso antivegente che attraversa l'elemento fluido dell'aria per varcare la porta che si apre sui due sentieri e sull'etere e passare dunque di là: di là da essa. Tutto il proemio dice e ribadisce in tutti i modi questa idea di movimento, questo phérein e metaphérein dello thymòs dell'uomo che sa, trasportato dalle sue cavalle e dalle vergini solari, nonché dal cocchio vorticosamente e rumorosamente ruotante che punta verso l'alto e si lascia in basso e alle spalle le città delle esperienze dei mortali, sempre più piccole e insignificanti. Il nòs è così l'incarnazione stessa di questa idea di traslazione meta-forica, questo meta-phérein, questa gran metafora della odòs.

La odòs del proemio mette capo, come sappiamo, a un mythos: alla parola della Dea che dice l'eòn. C'è un procedere anticipante per segni che mette capo all'eòn alethès, all'essere manifesto e vero. Questo essere viene dichiarato la verità di tutto ciò che è. In termini filosofici moderni (che Parmenide non poteva né conoscere né usare) potremmo dire che l'essere si rivela "fondamento"; sicché la via è, anzitutto, il méthodos per attingere il fondamento di verità. Ciò comporta una conseguenza decisiva che si tratta ora, per noi, di comprendere appieno: una volta pervenuti all'eòn, la situazione si rovescia, perché allora è lui, l'eòn, che di necessità contiene sia la parola (mythos) che lo dice, sia la odòs, sia infine il méthodos. L'eòn si rivela letteralmente "fondamento onto-logico". Che tutto si identifichi con l'essere in modo compatto e continuo non è più una concezione stravagante, il parto fantastico di una mente primitiva e rozza, ingenuamente stupefatta di fronte ai primi soprassalti della logica e perciò incapace di tener distinte la logica e la realtà, come invece noi, che siamo molto più "educati" e "sottili", sappiamo fare benissimo (così qualche imbecille ha cercato di "spiegarsi" Parmenide, dispiegando in realtà soltanto la sua pochezza). La profondità e novità della odòs di Parmenide la possiamo proprio misurare qui, dove noi, per farci intendere, diciamo in modi "moderni" che la odòs rivela il "fondamento". Tutto è essere significa infatti: anche la parola sta nell'essere, e anche la via per giungere alla verità ha nell'essere il suo fondamento di verità.

Si notava, nella Introduzione, sulla scorta di Hegel, che il metodo del sapere non può esser fuori o precedere la dimensione della verità; altrimenti esso sarebbe un metodo non vero, fallace e illusorio. Parmenide è esattamente la posizione di questo problema. Ma la posizione di questo problema è esattamente l'instaurazione del sapere filosofico nella sua unità profonda con la questione metodica: ciò per cui la

filosofia è la condizione di ogni "metodologismo" scientifico, ma nel contempo è la consapevolezza "problematica" di tale condizione a un livello di "sapienza" che è ben altro che "scienza", nel senso che questo termine ha assunto in età moderna: un livello che lo scienziato, in quanto è scienziato e cioè contiene il suo sapere e il suo pensare entro i confini del mero "metodologismo", non è assolutamente in grado di comprendere e di adeguare. Parmenide inaugura il sapere filosofico perché egli per primo "sa" che non si può percorrere alcuna strada della sapienza se già non si è contenuti nel fondamento della verità, ovvero nell'eòn che è e non può non essere. Come si è già detto, Untersteiner osserva che il poema di Parmenide procede in maniera circolare: la sua è una composizione ad anello (anulus aeternitatis, dicevamo noi) dove sia il tutto sia le parti si richiamano e si rincorrono vicendevolmente; a questo fine Untersteiner richiamava le immagini di Oceano, dell'etere, ecc. Questa però non è una "stranezza", magari "arcaica", del "poeta" Parmenide: questa è un'esigenza ineludibile per la quale il sapere della filosofia è in un circolo oppure non è, è nella verità o non ha nulla da dire.

Nei termini di Parmenide, è la verità stessa che attrae, che emoziona, che muove l'uomo che sa alla rivelazione di sé: essa muove in forma di cavalle, di fanciulle solari, di cocchio apollineo. Non si tratta soltanto della "collaborazione" tra umano e divino, ma del fatto che la odòs e la sapienza sono per loro natura "divine" o non sono, non si manifestano e non accadono. Sicché il cammino dell'uomo che sa è duplice, consiste di un'andata e di un ritorno: dall'odòs all'eòn e dall'eòn all'odòs. L'eòn che si manifesta nei sémata del proemio (le "metafore" delle cavalle, del carro, ecc., ovvero l'eòn nella forma di ciò che attrae ed emoziona) si manifesta altresì nei sémata del logos della Dea: questi secondi sémata diventano il méthodos della verità che "invera" la odòs come thymòs: si passa da un movimento quasi fisico a un movimento logico e meta-fisico. Potremmo anche dire: si passa dal gran clamore del proemio alla voce quieta e tranquilla della Dea che il giovane aspirante alla sapienza ascolta in religioso silenzio. Assistiamo così all'assorbimento della odòs nel méthodos dell'eòn. E' in forza di questo méthodos che viene dichiarata l'identità (tautòn) tra éinai e noéin, che è, come si sa, il fulcro, il nocciolo, il perno centrale dell'intero poema e della sua rivelazione, ciò che propriamente è da pensare e dà, come direbbe Heidegger, da pensare. Qui il pensare è appunto quel vedere il fondamento dell'eòn di cui si parlava pocanzi: vedere dinamico-ekstatico che si solleva dapprima all'altezza metasensoriale dell'eòn per ridiscendere poi come

esposizione verbale dei segni dell'eòn, parola, mythos e logos della verità.

Anche per noi si va sneggiando allora il senso della rivelazione di Parmenide, nella sua provenienza dall'odòs di tipo iniziatico. L'intero poema procede dalle molte esperienze dell'uomo che sa alla verità rivelata dalla Dea, per tornare infine alle opinioni dei mortali, secondo un generale andamento ad anello che abbraccia la sua intera struttura. Ora, l'eòn è "veramente" ciò che tutto contiene e tiene unito, che compattamente assimila anche il vicino e il lontano. Il nòos è allora il luogo in cui accade tutto questo movimento che ha il suo fondamento nell'eòn: anticipazione percettiva della profezia della Dea, slancio anticipativo, movimento di un intravedere, subodorare (fiutare). Ma questo movimento pro-fetico si incarna poi nella parola della Dea che nostra e dimostra l'essere come fondamento stesso di tutta la odòs. Tutto il proemio non fa che annunciare ciò che la Dea dirà nella sua parola ormai "logica" cioè obbediente ai sémata del logos, traducendo in una nuova sophia l'antica ermeneutica apollinea: dall'interprete sacro della parola di Apollo siamo avviati all'interprete logico della parola della Dea della verità. Per questo la Dea può dichiarare la sua "indifferenza" rispetto al punto di partenza del cammino, della odòs, poiché il movimento della odòs è in ogni caso già interno all'eòn e sempre all'eòn dovrà ritornare. Cioè dovrà ritornare a quel punto di visione universale e panoramico che il nòos ha conquistato attraversando l'etere.

E' il nòos, dunque, che è xynòs: questo è il punto. Esso è e non è una visione o una percezione, poiché è una comprensione rivelativa che tutte le cose sono uno, che tutte stanno in un fondamento che le tiene legate secondo giustizia (secondo la giustezza dei sémata del logos che dice l'eòn). Indifferente è per quali vie di esperienza l'uomo sapiente è passato, poiché egli insieme le accomuna e le abbandona volando sul carro e scorgendole unite e indistinte nella immobilità del loro "comune" fondamento. Noéin è percorrere l'essere come l'unità di tutto ciò che è e sta; cioè noéin è questa stessa via che oltrepassa i sentieri del giorno e della notte. Come potremmo dunque tradurre nòos con "ragione", cioè intenderlo come un "ragionamento", come un sillogismo (tutti gli uomini sono mortali, ecc.)? Nòos non ha ancora a che fare con tutto ciò. Esso è piuttosto l'inizio di una nuova sapienza, di una nuova via o punto di visione che supera la soglia del tempo e della morte, come già prometteva l'orfismo, ma in modo essenzialmente diverso dall'orfismo.

La differenza la conosciamo: attraverso la via, il movimento profetico del nòos, si perviene alla rivelazione di una

parola che va ascoltata e giudicata, come dice espressamente la Dea. Ecco la krisis "logica" sulla quale già insistemmo, ecco che il logos si aggancia al nòos; esso dimostra che unica è la via di parola (il mythos odòio), in quanto in essa stanno numerosi sémata: i sémata dell'eòn. E' così che la via, il carro indirizzato dalle fanciulle solari per la strada maestra, si rovescia in méthodos, nel metodo dimostrativo dei segni del logos e del giudizio logico. A questo punto il nòos, la visione dell'essere, si precisa come un con-venire. Il divenire (lo slancio movimentato del giovane che la Dea accoglie ricordandogli che non è una malvagia Moira ad averlo guidato) si rivela propriamente un convenire con la parola della Dea. La quale però è a sua volta un convenire con il fondamento dell'essere che essa dice e rivela: ogni discorso è un circolo e ogni punto del circolo un circolo di circoli; checché tu dica o faccia, ritornerai sempre là. Il nòos è percepire ("prender per vero", come suonerebbe il termine "percepire" in tedesco) questo convenire dei segni del discorso con la conveniente consistenza dell'essere che essi dicono. Il nòos percepisce e percorre, in una sorta di visione ultrasensibile, quella consistenza conveniente dell'essere che è dappertutto; perciò la Dea può dire che "saranno soltanto parole nascere e morire, mutar luogo e mutar di brillante colore". Nòos, odòs, logos, mythos, tutto si rivela pareòn: uno star qui, poiché tutto sta già prima nell'eòn ed è dappertutto il suo medesimo. In fondo anche i Titani erano interni alla visione di Dioniso e avevano in essa il loro circolare e ritornante fondamento; anche la sapienza dionisiaca, come ogni sapienza, è un circolo. Ora quella di Parmenide è l'ordine di una nuova sapienza che rovescia l'orecchio che rimbomba, la lingua, la glossa, che parla a vuoto e nomina vacue parole, l'occhio che si abbaglia di colori evanescenti. Rifiuto del sensibile (come dirà Platone), ma soprattutto rifiuto delle precedenti sapienze, con i loro urli taurini, rimbombi di timpani, toccamenti di oggetti osceni, accoppiamenti mostruosi: fiamme, sibili e visioni che il silenzio iperuranio della Dea della verità cancella col borbottio sommamente autorevole della sua parola; non una sapienza impressionante e patetica, ma un "ragionevole" invito: guarda tutto insieme dall'alto, percorri tutto insieme con lo sguardo della mente, e ragiona, giudica col discorso. Osserva e rifletti. Calcola e cerca.

La sapienza profetizzata da Parmenide è il movimento, la via istitutiva di un méthodos del pensare che ancora ci caratterizza: essa è appunto l'apertura di una odòs che diventa méthodos, cammino e ricerca della verità, filosofia. L'antisensualismo di Parmenide sta inavvertitamente trasformando la

rivelazione (che ancora esso è) in conoscenza (che ancora esso non è). Sarà Platone a operare questa trasformazione compiuta, quando polemizzerà contro tutti gli "empirici" e quando simboleggerà nella figura di Socrate il nemico di ogni superstizione religiosa e misterica, il fedele di una nuova religione e sapienza dell'anima tutta interiore e spirituale. I segni di questa sapienza sono stati avvistati per la prima volta dal nòs di Parmenide e avviati a una inclinazione "logica" del pensiero che da duemila e cinquecento anni ci governa. E' ancora la sua voce, la voce ferma e suadente della Dea di Parmenide, quella che suggerisce all'illuminista Kant la convinzione che la ragione è una facoltà comune a tutti gli uomini (o la meglio ripartita, come si era espresso il prudente Cartesio, rispettoso dell'Inquisizione e tutto dedicato al metodo del ben ragionare); è ancora la medesima voce che convince Hegel della razionalità del divenire della storia del mondo, in sé e per sé.

Parmenide però, quanto a lui, non era un uomo "razionale", sebbene fosse suo destino assumersi nel tempo il carico di patriarca di questa avventura del pensiero che ha assimilato il metodo al sapere. Ma il suo poema conserva le tracce e i segni di una più ampia e ribollente esperienza dell'atto del pensare, ancora affrancato da psico-logiche definizioni e dal peso universale della verità assoluta del mondo.

Capitolo X

IL "CRATILO" E LA VERITA' DELLA PAROLA. CONCLUSIONI

Non ci può essere interpretazione senza distanza. L'evento della distanza è ciò che non soltanto rende possibile, ma anzi esige l'interpretazione. Ma la distanza non è mai uno spazio vuoto: la distanza è a sua volta scandita dalle interpretazioni che, tutte insieme, costituiscono ciò che noi chiamiamo tradizione. La distanza è in cammino nelle interpretazioni, si dice e si traduce in esse; le interpretazioni sono interpretazioni della distanza che in esse accade. Evento e interpretazione in ogni istante si fronteggiano e si scambiano le parti: l'evento che accade è sempre un evento interpretato, ma ogni interpretazione è a sua volta un evento, un evento che alimenta la tradizione. Così, la nostra distanza da Parmenide è ciò che ci consente di comprendere Parmenide (di prenderlo e perciò di portarlo con noi) e, nel contempo, è ciò che ce lo sottrae, nascondendolo dietro la catena delle interpretazioni della tradizione. Non c'è parola del poema che noi possiamo "staccare" dalla tradizione, ma questo è appunto ciò che sempre accade: non c'è evento della vita che stia a sé, in una supposta genuinità, senza essere immediatamente interpretato, a cominciare da colui stesso che lo vive. Noi, per es., non possiamo più riappropriarci del nòs parmenideo come se Platone, Aristotele e tutta la nostra tradizione di pensiero non fossero accaduti. Ciò potrebbe accadere solo se noi appartenessimo a un'altra cultura, della quale Parmenide non ha fatto parte; ma allora, imbattendoci nella sua opera, la interpreteremmo alla luce di quest'altra e diversa tradizione, come quando la cultura cristiana, ignara di cultura classica, poté pensare che Platone fosse stato ispirato da Mosé e in conformità con questo supposto evento ne intese i testi.

Quando Parmenide pronunciò le parole nòs, lògos, alétheia, eòn ecc. le fece accadere come eventi di precedenti interpretazioni, cioè interpretando le parole che già erano state dette e inserendole in una distanza sconcertante e ambigua. Siamo andati in traccia di questa proveniente distanza risalendo, come potevamo, alla sapienza che aveva preceduto nel tempo Parmenide, fedeli alla nostra concezione storica e

filologica del tempo, che ha peraltro proprio in Parmenide una delle sue condizioni di possibilità. Abbiamo interpretato l'evento di un passaggio alla luce del nostro essere uomini "storici", "filologici" e "archeologici", cioè essendo noi stessi un "evento di passaggio" nella vicenda infinita e indefinibile delle interpretazioni che accadono. Il circolo dell'eōn e del fondamento di Parmenide è divenuto in noi consapevolezza del circolo ermeneutico: bisogna aver già interpretato per poter interpretare, sicché ogni interpretazione sconta il vizio d'origine della sua propria prospettiva. Vizio che è nel contempo tutta la possibile virtù del pensare, peccato del quale non ha senso chiedere la remissione, perché anche questa richiesta contiene un'interpretazione, un presupposto e un circolo, e se ha una forza, ha semplicemente la forza del pensiero che si muove nel circolo costitutivo di ogni richiesta, aspirazione e azione umana.

Interrogando Parmenide, di fatto abbiamo interrogato ciò che la nostra tradizione ha fatto di lui. Non avremmo potuto farlo, se già non fosse accaduta una qualche distanza tra noi e ciò che chiamiamo la nostra tradizione: quella distanza che oggi viviamo come crisi dei fondamenti e della ragione classica, come aporia del metodo e dell'idea di sapere o di scienza. La distanza è il prezzo della libertà e la condizione di ogni esistenza vivente. Chi non vuol pagare questo prezzo (che comunque non può non pagare) e fantastica un abbraccio con l'assoluto, non soltanto dice cose prive di senso, ovvero non sa quel che dice, ma, che lo sappia o no, propugna la sua morte e aspira al niente (che lui chiama "tutto", incapace com'è di pensare le parole che dice). La crisi dei fondamenti classici è così la nostra libertà e condizione di vita, l'occasione che ci si offre di far qualcosa del nostro vivere il tempo dell'interpretazione che noi stessi siamo. Parmenide entra così a far parte della crisi di cui siamo parte, e vi entra con quella krisis che ha prodotto lui stesso e di cui abbiamo parlato. A costituire questa krisis (crisi sapienziale, per lui come per noi) molti elementi hanno concorso, ma di fatto solo alcuni hanno avuto in sorte di alimentare le successive interpretazioni, creando una tradizione che è giunta a lambire la nostra attualità. Questi elementi segnati dal destino si potrebbero riassumere nella parola sémata: essa ha segnato la via, facendo nel contempo impallidire le profetiche cavalle, le eloquenti fanciulle, la porta del tempo, i carri solari, Dee e Demonesse. Alimentandosi dalla sorgente della parola parmenidea, di certo non ancora per noi esaurita, la tradizione ha costruito l'idea di un nous e di un logos soprasensibili caratterizzati dai segni della verità di ciò che è: pensiero, discorso e realtà, come

vertici di un triangolo nel quale ancora si iscrivono le nostre strategie del sapere; sapere che mira alla verità "oggettiva", cioè panoramica, universale, pubblica, capace di assimilare apeōnta e pareōnta: le infinite distanze nello spazio e nel tempo. Verità cosmo-storica che ancora appare a noi come l'unica possibile e meritevole di stima "scientifica".

L'interpretazione di Parmenide ha potenziato e stabilito ciò che già in Parmenide aveva una sua aurorale cogenza: l'allontanare dalla prospettiva del sapere l'intero mondo della sapienza sacrale, con i suoi misteri e i suoi miti, con le sue escatologie e cicliche reincarnazioni della natura e degli uomini, Demetra, Core e tutto il resto. In forza dell'interpretazione ha preso nascita in Parmenide (che non poteva né saperlo, né immaginarlo e neppure dirlo) quella che potremmo chiamare l'età dell'intelletto, della ragione logica o del pensiero razionale. E' una evidente sciocchezza dire (come pure è stato detto) che Parmenide avrebbe scoperto il "principio di non contraddizione" o se si preferisce, il principio di identità, perché questi principi stanno al posto loro nell'Organon e più in generale nell'opera aristotelica e solo Aristotele poteva formularli con piena cognizione di causa; tuttavia questi principi non sarebbero mai emersi al sapere consapevole senza la krisis parmenidea e la sua rimozione della sapienza arcaica.

Che la consapevolezza del peso di tale rimozione emerga nell'epoca presente è a sua volta una conseguenza destinale dell'interpretazione in cui ci troviamo inseriti. Si è già ricordato che il ritorno di Nietzsche al dionisiaco, la sua lotta per un ritorno all'esperienza "patica", cioè "tragica", che è il rimosso dell'esperienza "logica", sono fenomeni ermeneutici che mostrano tutto il rigore del pensare nietzscheano; essi mostrano inoltre che l'infondatezza e infondatezza in senso metafisico dell'ermeneutica non significa affatto che il pensare ermeneutico sia un pensare gratuito e casuale: c'è una necessità e un rigore del pensiero, una sua vivente coerenza, che non rientra negli schemi giustificativi della metafisica o della scienza, ma che non per ciò è ingiustificato e ingiustificabile. Il fatto è che gli eventi ermeneutici contengono più segreti e più verità di quelle che il pensare metafisico, onto-logico, e infine scientifico, sappia dire o comprendere. Nella stessa luce è da vedere quel pensiero "abissale" di Nietzsche che rivendica la ciclicità dell'eterno ritorno, senza con questo propugnare un semplice, impossibile e insensato ritorno alle cosmogonie arcaiche; è piuttosto il destino e la cogenza del rimosso ciò che qui è da interpretare, del cui senso Nietzsche non sembra aver po-

tuto dare più di un annuncio.

Nello stesso modo, non è casuale se non sono state le cavalle di Parmenide ad aprire di fatto la via del futuro, ma piuttosto i sémata del logos che dice la verità dell'eòn. Abbiamo descritto tale evento come il passaggio dalla odòs al méthodos. Le due cose sono in Parmenide vicine e, nel contempo, cominciano ad allontanarsi e a distinguersi. La odòs dell'uomo che sa si precisa come una metodologia del dire e del pensare secondo segni logici. E' nel cammino "noetico" di questo precisarsi che la odòs diviene, un po' alla volta, qualcosa di "arcaico". L'arcaico, la sapienza arcaica, comincia a delinarsi come tale e in quanto tale con la parola di Parmenide; il mondo di Dioniso si allontana nella notte dei tempi, e anche il mondo apollineo e quello orfico, poiché la loro ripresa in Platone accentua, piuttosto che diminuire, le differenze rispetto al passato: l'apollineo socratico è una interpretazione parmenidea di Apollo, disgiunto dal suo mondo originario (per es. dal suo alter ego Dioniso), dove l'Apollo delle profezie e degli enigmi è morto per sempre e relegato nel mondo delle favole. Apollo non è più ormai che una maschera dell'animus philosophicus e della sapienza logico-dialettica.

In conseguenza di questo gesto arcaicizzante di Parmenide noi avvertiamo la sensibile, per non dire incolmabile, lontananza del proemio del suo poema. Come lettori "moderni", noi cominciamo a sentirci a nostro agio con la prima parte del poema, là dove la Dea dice cose ancora un po' strane, ma nondimeno comprensibili per noi, dotate di una loro innegabile coerenza e consistenza. Questo effetto noi lo riceviamo, inconsapevoli, dalla tradizione, in quanto essa ha deciso di camminare per i sentieri tracciati dalle parole della Dea, relegando ipso facto le immagini del proemio nello strano, nel bizzarro, nella lontananza di ciò che è in ogni senso remoto ed estraneo. Ma il poema dovette fare sui suoi contemporanei esattamente l'impressione opposta: di relativa comprensibilità del suo proemio (nonostante le evidenti discrepanze, novità e stranezze), modellato secondo la tradizionale immagine delle vie iniziatiche; di assoluta incomprensibilità e magari assurdità nelle sue parti "logiche", affidate a un senso "inaudito" delle parole e dei significati. Quanto a lui, Parmenide, egli ci appare uno strano "mostro", una demonica mistura di antico e di moderno; ma egli certo non si vedeva così e il suo pensare entro e contro la tradizione era governato ai suoi occhi da necessità e rivelazioni che sono per noi difficilissime da intuire e risvegliare. Egli era l'evento di questo distacco, di questa krisis, che si veniva interpretando, come ogni evento, nel fuoco del suo accadere,

e non nel fuoco del destino futuro di questo accadere, che è determinato da altri eventi, da altre interpretazioni, da altre distanze, inevitabilmente estranei a Parmenide, per lui inattingibili e inimmaginabili. Chi sa che egli non osservasse già con un fastidioso senso di estraneità e di incomprensione il suo discepolo Zenone che snocciolava i suoi argomenti dialettici in difesa del venerato poema; è possibile, forse probabile: Zenone parlava e parlava, di frecce e di tartarughe; ma le cavalle, il cocchio, le fanciulle solari dov'erano finite?

Abbiamo detto che il veicolo della trasformazione del sapere operata da Parmenide è rappresentato dal tema dei sémata: essi divengono così, per noi, il centro propulsivo dell'intero poema (ma agli occhi di Parmenide il centro era certamente altro, connesso con la sua interpretazione della sua provenienza e dei suoi scopi). Per noi il tema capitale concerne i segni e le parole: che cosa sono e divengono le parole da Parmenide in poi, in quanto veicoli del sapere? Che la parola eserciti una funzione essenziale anche nella sfera della sapienza arcaica lo abbiamo in vario modo mostrato. La parola di Parmenide si stacca palesemente da tale tradizione (anche se si potrebbe dire che dal proemio alla prima parte del poema si attua una sorta di passaggio dalle parole notturne alle parole diurne); d'altra parte Parmenide non avvia in alcun modo una specifica riflessione sulla parola (non si dice sul linguaggio, che è addirittura un termine che i Greci non conoscevano). Anzitutto non si può dire che la sapienza sia affidata alla parola, perché il luogo essenziale del sapere di Parmenide è il nòos, in quale non è "parola", ma una sorta di rivelazione-percezione dinamica connessa con la odòs: una considerazione (nel senso letterale della parola, cioè contemplazione siderale e celeste) che attinge il punto di vista dell'unità del tutto. E tuttavia lo stesso Parmenide mostra di non ignorare che questa contemplazione-rivelazione si fa parola ed è affidata alla parola. Ciò in due sensi: alle parole della Dea e poi alle parole dell'uomo sapiente che, in prima persona e sebbene ispirato, di fatto scrive e recita il poema. Parmenide è il sapiente perché, avendo contemplato e avendo ascoltato le parole della Dea, si è deciso per la krisis, per il giudizio riflessivo e argomentato nella coerenza dei suoi sémata, come la Dea stessa ha invitato a fare. Il luogo di manifestazione della sapienza è dunque il mythos, cioè proprio la parola. Ma di questa parola si parla assai poco.

C'è per esempio l'episodio delle fanciulle solari che, accorte, rivolgono "blandi discorsi" (logoi) affinché i battenti della porta vengano schiusi al loro protetto. E poi c'è

la Dea che invita espressamente il giovane ad ascoltare la sua parola: épos. Come si sa, épos indica la successione del discorso e la parola unita e congiunta con i suoi mezzi di espressione fonici e grafici. Ma soprattutto épos fa riferimento alla parola parlata in quanto essa si manifesta in un succedere temporale, quindi alla parola come discorso. L'epica è un termine estensivo che deriva da questo uso, poiché il poema epico è una successione di versi, cioè una parola che temporalmente narra e racconta, episodio dopo episodio. Il proemio è dunque, in qualche misura, "epico", ma la successione della parola della Dea è invece "logica", affidata al tempo e ai passaggi successivi della dimostrazione argomentata. Queste osservazioni mostrano forse delle ulteriori circolarità del poema. Le parole delle fanciulle sono una sorta di odòs nella odòs: parole che chiedono parole; e sono un méthodos nel méthodos: bisogna interrogare con la parola perché la parola risponda. Quanto alla Dea, qui il cammino va in senso contrario: essa chiede l'ascolto della parola, affinché l'uomo sapiente possa ripetere la parola in se stesso, giudicarla e infine proferirla nel poema. Fin dove Parmenide era consapevole di tutto ciò? E' impossibile dirlo e forse è anche futile, poiché interessa la consapevolezza che si è posta in cammino dopo di lui e in conseguenza della sua parola. Ciò che Parmenide certo sapeva è che c'è una parola veridica e una parola ingannevole, prodotta dalla lingua che si muove a vuoto e analoga alle altre illusioni dei sensi (l'occhio e l'orecchio presi dall'abbaglio): tutta quella sfera "patetica" sulla quale puntava la sapienza misterica e che Parmenide mette fuori gioco col suo "logos".

Su un altro punto essenziale la consapevolezza di Parmenide è indubbia, ma non va estesa oltre certi limiti. Prima di Parmenide la parola veridica era la parola del Dio in quanto era la parola del Dio. Come tale essa era prevalentemente "oscura" ed esigeva una sacra esegesi o interpretazione. Con Parmenide la situazione cambia radicalmente: la parola veridica è pronunciata ancora da una Dea (generica); ma essa è vera non in quanto a pronunciarla è una Dea, ma per ciò che dice. E' il contenuto (non la fonte) che è veridico, per il fatto che non si contraddice, cioè per la peculiare natura dei suoi sémata. La stessa Dea invita Parmenide a farne da sé la verifica, a "controllare" la sua parola, la cui forza di verità è pertanto e strettamente "logica", e non sacrale, "chiara" e non "oscura". La rivelazione dell'essere dice il vero per ciò che dice e per come lo dice, e non per chi lo dice. Questo punto di svolta è ovviamente di capitale importanza. La parola che dice l'essere è per se stessa vera, indipendentemente dal fatto che a pronunciarla sia una Dea

oppure un uomo. La Dea sembra essere più una metafora dell'altezza di visione che la odòs deve attingere per contemplare il vero, che non l'autorità tradizionale di una divinità incarnata e creduta perché "divina". Diremo allora che la parola del poema è già una parola "umana"? Non c'è alcun punto del poema che ci autorizzi a una simile conseguenza; e tuttavia tale conseguenza è alle porte: non v'è da stupirsi che Protagora, di lì a poco, e Gorgia la enuncino in modo ormai palese. E' l'uomo che giudica se la parola è conforme a ciò che è, se essa si contraddice o no; ma i termini della questione (ciò che è, il rapporto della parola con la "realtà" dell'"essere", ecc.) è Parmenide ad averli posti ed è proprio lui, tramite la Dea, ad aver invocato il "giudizio" umano.

In conseguenza di ciò, nel giro di pochi decenni tutta la cultura si trasforma radicalmente. Esser sapienti non significa più essere stati iniziati ai misteri, aver visto e toccato "quelle cose", aver contemplato in modo partecipativo, cioè ekstatico e delirante, il mimo dell'origine e della fine; esser sapienti significa invece avere una competenza di parola, di discorso, esercitare il giudizio, la confutazione, la dimostrazione, la dimostrazione per assurdo (come già faceva Zenone). In questa età, che venne detta "sofistica", cioè dei nuovi sapienti (sophòì), la questione capitale diventa proprio il logos, la sua strategia "politica" ovvero di potere. Platone prima e Aristotele poi non faranno che discutere all'interno di questa nuova sfera di sapienza, in relazione alla quale essi edificeranno il concetto di filosofia (che ancora tace in Parmenide). Battaglia formidabile che si combatte in Grecia intorno alla verità del discorso, la quale definisce e fa sorgere i suoi propri luoghi di scontro e di confronto: la politica, la morale, la giustizia, la fisica e la metafisica; e infine, con una sorta di riflessione su di sé, sulla natura intrinseca o strutturale dei logoi, la logica, la retorica e la poetica.

Quella centralità del discorso spostata in modo sensibile i termini del problema parmenideo. Il nòs o nous non è più la dinamica odòs della iniziazione alla parola dell'essere, ma diviene significativamente una parte della "logica": la logica "noetica", cui compete l'intuizione dei principi primi posti a base di ogni dimostrazione o argomentazione (principi quindi non bisognosi di essere dimostrati essi stessi, perché presupposti a ogni dimostrazione: il principio di identità ecc.). A questa si affianca la logica "dianoetica", cioè l'ambito del ragionamento, del giudizio e del sillogismo, l'ambito della inferenza o mediazione logica. Col che, è tutta la fondamentale sfera della odòs parmenidea che va a

fondo, che si inabissa nell'arcaico (come infatti ancor oggi a noi lettori appare), mentre si impone il dominio assoluto del méthodos, dello strumento (organon) logico. Comincia il dominio della pura logica, scambiata per la "facoltà della ragione" che sarebbe comune a tutti gli uomini (e chi non ce l'ha, non è un uomo, nel senso pieno della parola, ma solo un primitivo e un selvaggio). Il carattere "cosmico" del nōos parmenideo diviene una pura intuizione "logica", cioè un principio della intelligenza, dell'intelletto, che sta nella testa e nel cervello degli uomini. Per secoli l'Occidente discuterà allora se i principi logici non siano piuttosto psico-logici (sino a Brentano, Husserl, Frege, Russell, Wittgenstein ecc.), secondo quella "interiorizzazione" del vero che era stata avviata dalla strategia dell'anima di Platone. Tutto ciò ha le sue radici in Parmenide, ma nella forma di un suo "fraintendimento"; il che non significa "errore dell'interpretazione", ma fatale spostamento di ogni intendere e comprendere in quanto interpretare. La distanza che accade in ogni interpretazione opera fatalmente un decentramento.

Che il nous rivelativo e ancora cosmico-sacrale diventi mera parte di un procedimento dimostrativo e anzi fondamento intellettuale della dimostrazione e della dimostrabilità è una conseguenza che nessuno ha voluto né si è reso conto di realizzare. Così come la denuncia hegeliana e poi peirceana dell'intuizione (nel senso di Aristotele, di Cartesio, Fichte, ecc.) non ha inteso affatto condurre alla denuncia della totale "infondatezza" del logos occidentale, donde la necessità di tornare a fare i conti col gesto di Parmenide e con le sue conseguenze; però è di fatto ciò che ha prodotto e ancora sta producendo. Una prospettiva si è svolta per secoli, alimentandosi dal suo centro di irradiazione e di continuo, innavvertitamente, spostandolo e decentrandolo; alla fine è l'intera prospettiva che decade a pregiudizio e che mostra i limiti delle proprie decisioni archetipiche. Ne viene coinvolta l'intera idea del sapere, la sua "metodologia", come si disse nell'Introduzione.

Ma per tornare al problema della parola come segno della verità, in quanto centro propulsore dell'età sofistica, bisogna qui osservare che il problema si precisò nelle due opposte opzioni della dialettica (in senso platonico) e della retorica. Distinzione che è impensabile in Parmenide, ma che si impone fatalmente nel momento in cui viene messa da parte la sacralità della rivelazione a favore di una sempre più dispiegata "umanità" della parola. In modo molto sintetico, si può dire che l'antica tradizione sacrale, il pathos delle origini iniziatiche, si traducono nella parola patetica della retorica, seguendo una coerente via di "psicologicizzazione"

di tutto l'ambito del linguaggio. Platone si trova così a combattere i due eccessi o le due esasperazioni della sofistica: l'eccesso logico, che dà luogo alle varie sottigliezze eristiche (Platone apre qui la via che Aristotele condurrà sino in fondo, con l'edificazione della logica e la definitiva demolizione dei trabocchetti sofistici o "sofismi"); e l'eccesso patetico, "gorgiano", che fa della parola uno strumento di soggiogamento delle anime, l'arma di un convincimento del tutto irrazionale. (Si badi: è ora che nasce l'"irrazionale", come ciò che è opposto a "logico" e "razionale"; non vi è né vi può esser nulla di "irrazionalistico" in Parmenide o nella sapienza arcaica; essa appare così al nostro occhio "logistico", avvezzo a distinguere dialettica e retorica e anzi instauratore di questa stessa distinzione. Per la medesima ragione, parlare di "irrazionalismo" a proposito di Nietzsche, di Heidegger e di quanti ripropongano il problema dell'origine e della genealogia del razionalismo filosofico e scientifico occidentale significa non aver neppure lontanamente compreso qual è il luogo problematico e di pensiero di quegli autori. Questo sputar sentenze a colpi di formule e di etichette, senza nessuno sforzo di comprensione e nessuna capacità di pensiero, è il modo peggiore di fare, o meglio di non fare, filosofia dei nostri tempi: il modo per eccellenza "giornalistico" e "polemico" da "terza pagina" o da "periodico culturale" dove qualunque giovanotto di belle speranze o maturo e intronato "professore" di "chiara fama" usurpa il nome di "filosofo" con la sua mezza cultura e con le sue chiacchiere e supposte battaglie e tempeste culturali in un bicchier d'acqua).

Contro i due eccessi sopra richiamati Platone mira a edificare la parola della verità, la parola dell'episteme, della scienza, cioè di ciò che sta fermo e non si lascia trascinare di qua e di là dalla volontà eristica e dalla volontà retorica. Per questa via Platone rivendica Parmenide contro gli eccessi delle conseguenze di Parmenide: naturalmente un parmenidismo o eleatismo profondamente trasformati e corretti in senso dialettico.

Dialogo straordinariamente significativo di questi problemi è il Cratilo, che nell'opera di Platone occupa un posto al tempo stesso rilevante e secondario. Rilevante per l'intrinseca importanza delle sue tesi; secondario per la difficoltà della sua interpretazione che ha spesso indotto gli studiosi a dedicargli minore attenzione di quanto sarebbe necessario. Noi faremo ora una breve incursione nel Cratilo, sul filo del nostro ultimo problema, che è quello della verità della parola.

Nel Cratilo Platone si chiede infatti quale sia la veri-

tà della parola e, prima ancora, se ci sia una verità della parola. La questione si precisa in relazione al nesso tra parola e cosa: è questo nesso: "naturale" oppure "convenzionale"? Con questa domanda Platone di fatto apre la storia della linguistica, cioè crea i presupposti della linguistica o della scienza del linguaggio in senso "moderno". Per noi infatti la domanda non si pone più e il problema è risolto. Per noi è pacifico che i segni linguistici sono convenzionali, cioè designano le cose per convenzione, senza avere alcun rapporto naturale, alcuna somiglianza di natura o di struttura con la cosa significata. Proprio per questo, bisogna dire, la lettura del Cratilo risulta sconcertante: non è per noi facile rimetterci nella condizione problematica in cui era Platone e il dialogo ci appare largamente strano se non stravagante. La stessa cosa accade e per lo stesso motivo, con un altro celebre dialogo di Platone, il Parmenide; siamo portati a leggere questi dialoghi con la tentazione di assumerli come esibizioni un po' funamboliche di sottigliezze e giochi eristico-retorici; ci è difficile coglierne l'eco tremendamente seria. In particolare, per noi la realtà della parola non val nulla. Le parole sono gettoni, oggetti convenzionali buoni per comunicare e per intendersi. Parafrasando il celebre De Saussure si potrebbe dire: non c'è assolutamente nessuna ragione per dire "cavallo" anziché in un altro modo (per es. horse o equus), salvo il fatto che si dice così, che siamo d'accordo nel dire così e che, dicendo così, di fatto ci intendiamo e non scambiamo i cavalli con le margherite. Nel parlare come nel leggere e nello scrivere noi scavalchiamo continuamente le parole; non prestiamo alcuna attenzione alla loro forma sensibile, al loro "corpo": ci interessa ciò che dicono, non come sono. Ed esse sono così per noi come dei vetri trasparenti: noi parliamo attraverso le parole, come guardiamo attraverso un vetro. L'ideale del linguaggio diviene così la trasparenza. Purtroppo le parole non sono vetri così tersi come il logico desidererebbe: frappongono un qualche ostacolo alla comunicazione del puro pensiero. Se non fosse così, la linguistica coinciderebbe con la logica. Invece le parole, con la complicata storia che hanno incorporato, sono piene di ambiguità, di zone oscure, che deformano il pensiero e i suoi puri contenuti, o significati, logici. Per questo è appunto necessaria una "logica" (così ragionava per es. Husserl all'inizio del nostro secolo), e tanto meglio se la logica riesce a svilupparsi prendendo a prestito dalla matematica i suoi simboli puramente astratti e i suoi procedimenti, le sue operazioni disincarnate (di qui la necessità di una "logistica", di una "logica matematica"). Ora, tutto questo nostro modo di ragionare comporta un essere al di là del Cratilo e

delle sue domande, che sono ancora in bilico tra la parola arcaica e i moderni segni linguistici, "strumenti" del comunicare (ma questa espressione si trova appunto nel Cratilo). Ciò significa che il Cratilo è la condizione nascosta, e largamente dimenticata, della nostra mentalità linguistica e logistica.

Nel Cratilo dunque si presentano dapprima due tesi contrapposte: la tesi di Ermogene (le parole sono convenzionali, determinate dall'uso, sono meri segni che non hanno niente in comune con ciò che significano) e la tesi di Cratilo (i nomi, le parole, significano per natura, in quanto indicano la natura stessa della cosa che significano). Dietro Ermogene sta tutta la cultura sofistica, che già dibatteva sul linguaggio in modo auroralmente scientifico. Come si sa, i sofisti furono i primi a delineare studi e ricerche che oggi riguarderebbero scienze come la grammatica, l'etimologia, la filologia, la linguistica in generale. Il linguaggio comincia a essere oggetto di considerazione riflessa. Come sempre accade in questi casi, l'importanza e il peso del linguaggio diminuiscono in proporzione al loro divenire oggetto di conoscenze più precise, più esatte, più "oggettive". Il linguaggio da sempre opera rivoluzioni fondamentali nella vita degli uomini, ma il suo operare è tanto più efficace in quanto resta nascosto, non è tematizzato in quanto tale. Nel momento in cui la riflessione si impadronisce dell'"oggetto" linguaggio, allora quest'ultimo si sdoppia: c'è un linguaggio che parla davanti agli occhi del suo esaminatore, ed è quel tanto di linguaggio che viene e può venire sottoposto a indagine; e c'è un linguaggio silenzioso e ignorato che parla dietro gli occhi di colui stesso che lo osserva e che non è riducibile alle regole astratte della linguistica. La stessa cosa accade con la natura. Pensata ai primordi come physis dai Greci, in un senso così ampio e profondo che nulla in pratica le è estraneo o le sfugge, essa è ridotta a scienza da Aristotele e diviene un ambito specialistico del "reale", destinato a precisarsi sempre più con enormi e incalcolabili vantaggi per la scienza, ma a un livello di astrazione sempre crescente rispetto all'intero ambito della vita e delle esperienze umane. Analoghe considerazioni si potrebbero fare per le moderne "scienze umane" e così via.

Quanto a Cratilo, di lui sappiamo ben poco. Si dice che fosse un eracleo e che avesse avuto per breve tempo, tra i suoi discepoli, lo stesso Platone. Altre cose le apprenderemo via via. Di sicuro è un uomo tenace e di forti convinzioni. Socrate confuta ampiamente nel dialogo la sua tesi, ma Cratilo non si fa convincere; gli dice di sì per evidenti motivi di imbarazzo argomentativo e di buona educazione, ma alla fi-

ne del dialogo, quando Socrate, con quella aristocratica generosità e reale profondità problematica che lo contraddistinguono, osserva: "Bisognerà ripensare a questi problemi", Cratilo, pronto, gli risponde: "Sì, ma pensaci anche tu". Non è per niente convinto, infatti, della tesi che Socrate gli ha contrapposto con evidente successo dialettico.

La posizione di Cratilo è manifestamente difficile: come si fa a sostenere che i nomi hanno un rapporto naturale con le cose, quando è così evidente che gli uomini parlano innumerevoli lingue, che quelle stesse che parlano di continuo si trasformano e che, insomma, per dire "cavallo" esistono di fatto termini tra loro diversissimi e imparagonabili? Se i nomi per una stessa cosa sono tanti, bisognerà almeno riconoscere che non tutte le parole hanno un rapporto naturale con le cose e sono espressione naturale delle cose che nominano. Questo, naturalmente, lo sa anche Cratilo, ma egli ha il coraggio intellettuale di sostenere che tutte le differenti parole di cui sopra non sono affatto "nomi", non sono "parole" in senso proprio. Le vere parole sono quelle che dicono il loro rapporto naturale con la cosa; le altre sono parole bastarde: la gente dice tante cose e non sa quel che si dice. Come hanno messo in luce vari studiosi (per es. l'italiano Manlio Buccellato), sulla scorta di precise indicazioni offerte dal dialogo platonico, Cratilo difende in sostanza una concezione sacrale della parola e questo fatto è ovviamente per noi molto significativo.

Quel che accade nel Cratilo è dunque questo: che si combattono due concezioni, una sacrale e arcaica e una sofistica e moderna, del linguaggio; Platone le espone entrambe personificandole in Cratilo ed Ermogene, ed entrambe le manda a spasso, le rifiuta. Egli dice no alla sapienza sacrale degli eraclitei come Cratilo e dice no alla sapienza linguistica dei sofisti come Ermogene. In opposizione a entrambe queste sapienze egli istituisce un nuovo méthodos: il metodo del corretto nominare in base al corretto pensare. Metodo che trova la sua dispiegata trattazione nel dialogo Sofista del quale il Cratilo è l'evidente premessa, come mostra un suo riferimento al filosofo come dialettico. Il Cratilo cioè è l'indispensabile premessa della teoria della definizione messa a punto dal Sofista. Qui però la cosa si limita alla domanda di quale sostanza sian fatte le parole o, come più esattamente si dice nel dialogo, i nomi. Che significa nome e che cosa accade quando noi "nominiamo"? Ecco la domanda.

C'è un'altra questione che può rivestire per noi un qualche interesse. Cratilo esprime l'opinione di ambienti sapienziali tradizionali per i quali i veri nomi dicono la natura della cosa perché i veri nomi sono imposti dagli Dei, e

non dagli uomini. I veri nomi, le vere parole, i sacerdoti le apprendono dagli Dei e le trasmettono agli uomini (che poi possono anche dimenticarle o corromperle in false parole). Che cosa abbia a che fare tutto ciò con la scuola di Eraclito è un problema storico piuttosto oscuro che noi non abbiamo interesse ad affrontare. Quello però che è certo è che nel corso del dialogo l'analisi delle numerosissime etimologie proposte conduce spesso a enucleare una sorta di teoria del divenire di tutte le cose: chi ha imposto originariamente i nomi, uomo o Dio che fosse, nutriva la convinzione che l'intera realtà fosse spiegabile con le categorie del divenire oppure del suo opposto, la stasi. E' evidente che Platone, rifiutando la teoria dei nomi di Cratilo, ne condanna anche la sottesa metafisica del divenire, che è il criterio esplicativo di quella; per Platone infatti reale è l'idea, che sovrasta il divenire e ne costituisce l'essenza. Sarebbe per noi molto suggestivo supporre che il rifiuto platonico delle tesi di Cratilo contenga, come già in Parmenide, anche il rifiuto delle antiche cosmogonie cicliche: se quella di Cratilo è la sapienza che dice che tutte le cose divengono e tornano, si muovono e non stanno mai ferme perché tutto l'universo è un ciclo perenne di Chronos, allora Platone, sulla stessa linea del poema parmenideo, oppone a tutto ciò la nuova sapienza filosofica fondata sul logos della verità.

Ma qual è poi la tesi di Platone relativamente al valore delle parole e dei nomi? Non è vero che le parole siano meri segni convenzionali, come dice Ermogene, ma non è nemmeno vero che esse esprimano naturalmente l'essenza della cosa, come sostiene Cratilo. Per giungere alla soluzione del problema non basta scomporre le parole per vedere da quali altre parole siano eventualmente composte (in tal modo si intendeva allora l'etimologia): trovate le parole costitutive bisogna scomporre anche queste nei loro elementi, cioè nelle sillabe e poi nelle vocali e consonanti, che sono i mattoni di cui son fatte le parole. L'analisi di questi elementi dimostra allora che le parole sono state originariamente pensate come imitazioni della cosa che esse significano. Naturalmente un'imitazione può esser fatta in molti modi, sfruttando elementi affini ma anche diversi, e ciò spiega perché, nelle differenti lingue, le parole che esprimono le stesse idee possano essere anche molto differenti tra loro. Se, per es., si vuole esprimere l'idea di qualcosa che fluisce, la "f" e la "l", la "s" e la "c" ottengono lo scopo: esse imitano appunto la morbidezza e la scivolosità della cosa stessa. Non otterremmo lo scopo se, per es. all'inizio della parola ponessimo una "p" e un "t" e dicessimo, per ipotesi, "ptuisce": queste due lettere iniziali danno piuttosto l'idea di qualco-

sa che si interrompe o si arresta di colpo. Questo non significa però che la successione "fl" sia l'unica soluzione mimica possibile; anche la "r" trasmette, per sua natura, l'idea di uno scorrere, cioè di un fluire, donde il verbo greco reo che, diversamente dall'italiano "fluire", trasmette però l'analoga idea. In molti modi, dunque, le parole, pensate dal loro primo creatore, trasmettono l'immagine verbale vera delle cose, cioè della loro realtà così come essa "è" in se stessa. L'antico mimo dionisiaco, si potrebbe dire, passa ora al linguaggio, sulla base dell'essere in sé.

Si vede bene allora la complessa operazione platonica: essa muove dallo stabilimento dell'essere parmenideo. Che vero sia dire ciò che è viene assunto come ovvio e dato per scontato. Questo semplice risultato del rivoluzionario gesto parmenideo viene accolto e distaccato da tutta la complessa via rivelativa dell'"uomo che sa" e assunto in se stesso. Quando una parola è vera? chiede Socrate all'inizio, e risponde: quando dice la cosa come è, mentre se dice la cosa come non è allora non è vera; e poi aggiunge: ma dire ciò che non è non è nemmeno possibile. Il riferimento alla dottrina parmenidea dell'essere e del non essere è indubbio. Ermogene assente a queste osservazioni di Socrate, come a cosa ovvia e indiscutibile, col che egli ha già segnato il suo destino, cioè l'inevitabile confutazione della sua tesi che ne seguirà. Ma ciò significa soprattutto che l'intero dialogo si fonda e si muove nel segno della sapienza parmenidea, o nei segni della verità eleatica dell'essere e della parola. Le parole vanno confrontate con le cose in quanto queste ultime "sono". Naturalmente l'essere delle cose non è qualcosa che si possa prendere in mano, toccare, guardare con gli occhi, ascoltare con le orecchie, annusare col naso e simili; questi aspetti sensibili continuamente divengono e non sono mai (col che anche Cratilo è posto fuori gioco). L'essere è ciò che permane immutabile dietro il divenire, è l'idea, nei termini di Platone, che tuttavia dice anche to autò, l'in sé delle cose, come le cose sono in se stesse, e Platone utilizza a sua volta la tipica espressione di Parmenide.

Stabiliti i propri fondamenti dottrinali nel modo qui riassunto, si passa allora al concreto esame di vari nomi assunti a esempio. E' vero che i nomi riproducono mimeticamente le cose nel modo detto? In parte sì e in parte no. La tradizione ci trasmette parole non così a caso come crede Ermogene e neppure così "naturali" come pretenderebbe Cratilo (se fossero "vere" parole stabilite dagli Dei). C'è indubbiamente nelle parole una sapienza nascosta, nata presumibilmente da ispirazione e divino invasamento. Anche Socrate dichiara più volte, nel corso delle sue analisi etimologiche, di sentirsi

come un invasato, come preso da mania, e si stupisce per primo di ciò che egli riesce lì per lì a cavar fuori dalle parole, da nomi sui quali mai aveva in precedenza riflettuto. Va da sé che queste dichiarazioni sono sommamente ironiche. Di fatto Socrate sta traducendo l'arcaico invasamento in ragione consapevole. Gli uomini del passato erano indubbiamente portati a foggare i nomi e le parole in modo imitativo rispetto alle cose: di ciò i nomi attualmente in uso recano testimonianza; essi però mostrano anche una progressiva corruzione dei suoni originari o un loro aggiustamento per ragioni eufoniche e in generale estetiche. Il risultato di tutto ciò è ambiguo e non consente una verace sapienza a proposito delle parole; basterebbe a mostrarlo quell'ingenua teoria del divenire del tutto che sta nascosta dentro i nomi e che è frutto di una mera opinione priva di verità. E' ora di recidere il nodo sia con la confusa sapienza arcaica sia con i supposti nuovi sapienti come Ermogene, che sono solo spudorati eristi e manipolatori profani e cinici delle parole. E' ora di mettersi a fare sul serio, sicché chi stabilisce le parole e i nomi sia qualcuno davvero competente. Chi è questo competente? Evidentemente colui che conosce bene sia il logos sia la realtà, l'essere degli enti che sono, visto che l'arte del nominare consiste nello stabilire un verace rapporto tra la parola e la cosa. Questo competente è dunque e non può essere che il filosofo, in quanto egli è il "dialettico": colui che, attraverso il dire (dialeghein), nomina l'essere (l'on, l'idea). Sarà d'ora in poi il filosofo a dire e coniare le parole della verità che dicono ciò che è. Il filosofo è il nuovo "nomoteta"; in parole povere, il nuovo dio del linguaggio. Solo il filosofo infatti conosce il méthodos del dire, senza bisogno di una odòs iniziatica, di stati maniacali entusiastici.

Ma che significa poi questo nuovo coniare parole di stampo filosofico? La risposta, come si disse, la dà compiutamente il Sofista: il filosofo è colui che sa trovare il logos definitorio, cioè colui che sa giudicare e definire correttamente le cose. Egli è perciò e in tutti i sensi il "logico", poiché, mediante una ricerca fondata sulla diàiresis e sul metodo dialettico, egli sa scorgere i nessi puramente logici tra le cose. Sono questi nessi (e qui Platone va decisamente oltre Parmenide) che rappresentano l'area della verità, l'area propriamente "semantica" che le definizioni devono esprimere e riprodurre con le parole. Come il grammatico (si dice significativamente nel Sofista) sa quali lettere e come devono combinarsi per formare le parole, così il filosofo sa come combinare le parole per raggiungere la definizione, cioè la verità del logos. A questo punto poco interessano al

filosofo le sillabe e le singole lettere: questa mimesi arcaica appare ai suoi occhi rozza e ingenua. L'essenziale è che la sua parola possa esprimere la koinonìa ton ghenòn, la comunanza dei generi o idee, cioè l'unità dell'essere che sottende il molteplice del mondo ideale, sul quale modello tutta la realtà empirica degli individui si è foggata. Stabilire la koinonìa vuol dire stabilire il genere entro il quale un'idea rientra come sua specie, per es. "animale" rispetto a "uomo", così che noi possiamo definire col giudizio "l'uomo è animale"; oppure: "la pesca alla lenza è una tèchne", ecc. La connessione degli esseri è così rivelata secondo verità e secondo scienza (epistème). Ma ciò appunto accade in virtù di un metodo: del metodo "logico" della filosofia. Il passaggio e la totale risoluzione della odòs in méthodos sono così compiutamente delineati: e questo stabilimento prioritario del metodo altro non è che la instaurazione consapevole del sapere filosofico, della filosofia. D'ora in avanti filosofia e metodo razionale, o logico, coincidono e non possono non coincidere. La nostra tesi di partenza trova qui la sua ultima e risolutiva conferma, la sua verifica ideale e reale.

Se volessimo continuare per la strada che ora abbiamo aperto, sarebbe agevole mostrare come la koinonìa platonica divenga in Aristotele la dottrina dei predicati sommi o categorie, cioè la compiuta logica definitoria, alla quale lo Stagirita affiancherà la logica apofantica, non senza una profonda trasformazione dell'essere e della verità filosofica. Comincia e anzi continua quella danza dell'essere che si modifica via via in base al modificarsi dei segni del logos, della dottrina logica dei segni e del linguaggio. E si potrebbe altresì ricordare l'inizio del De interpretatione, in cui Aristotele può tranquillamente assumere la dottrina della convenzionalità strumentale dei segni del linguaggio, in quanto essi rimandano alla realtà in sé e "naturale" delle cose fuori di noi e delle emozioni dentro di noi. Il sofista Ermogene viene così completamente assimilato entro una concezione onto-logica, cioè filosofica, del reale: quella concezione che Platone, sulla base di Parmenide, aveva aperto, dichiarando in sostanza la sua indifferenza al "corpo" delle parole e il suo interesse per una svolta della sapienza che assumesse a tema il "significato logico" e la verità epistematica.

Per non appesantire ulteriormente il testo delle presenti dispense, non riprodurremo qui le analisi particolareggiate che abbiamo dedicato al Cratilo, affidando la lettura diretta del dialogo agli studenti, sulla base delle osservazioni generali testé avanzate. Avviamoci invece, senz'altro,

ad alcune considerazioni conclusive.

Con Platone la filosofia diviene consapevolmente un metodo per ben condurre i discorsi, in modo che essi dicano la verità delle cose, ovvero come le cose sono per se stesse. Questo "ben condurre" equivale a saper interrogare e a saper rispondere, cioè al metodo "dialettico" che è nel contempo la prima definizione della filosofia e della scienza in quanto "logica". Tutta la odòs rivelativa dell'essere, faticosamente edificata da Parmenide, viene lasciata cadere. La verità stessa perde il suo carattere rivelativo e manifestativo per avviarsi sempre più al proprio collocamento entro la congruità del giudizio. Nel contempo la verità viene fatta coincidere con l'attività della mente (nous): l'esser nome del nome, si dice nel Cratilo, è determinato come sua causa dal pensiero, "sia quello degli Dei sia quello degli uomini, o anche l'uno e l'altro". Pertanto, si dice ancora, "quelle cose che l'intelletto e il pensiero produssero sono da lodare, quelle che no, sono da biasimare". L'intellettualizzazione e psichizzazione della sapienza sono così definitivamente stabilite. Se si ricorda per quali complesse vie Parmenide giunge alla caratterizzazione del suo nòos, che ancora tiene in larga parte della via o processo iniziatico e che mai si potrebbe così rigidamente tradurre nei termini dell'"intelletto" e dell'"intelligenza mentale" (ma in questa direzione peraltro esso si avvia, nel momento in cui Parmenide lo connette ai sémata del logos veritativo), si dispiegano chiaramente davanti ai nostri occhi i due grandi passi compiuti da Parmenide, rispetto alla sapienza iniziatica antica, e da Platone, per la traduzione della sophia parmenidea in filosofia. E' per questo che, quando noi ci troviamo di fronte al proemio del poema di Parmenide inteso come un'opera di filosofia, restiamo sconcertati e interdetti: la filosofia come noi la intendiamo (cioè come ha cominciato a intenderla Platone, che è il creatore della sua idea plurisecolare) non si occupa di cavalli e di cocchi solari, né la sua parola riveste il carattere oracolare e perentorio del discorso di una Dea misteriosa, sebbene si debba riconoscere che l'arcaica Dea di Parmenide rivela, di quando in quando, un cervello degno di Hegel o di Frege.

Dal suo partecipare all'area del contenuto dell'essere (si ricordi la circolarità fondativa dell'essere parmenideo, per la quale anche la via e il discorso che in essa si dispiega sono fondati sulla onnipresenzialità e onnipervasività dell'essere di ogni cosa che "è", parola inclusa), la parola, il nominare, sono ridotti da Platone a puro strumento e mezzo. In proposito il Cratilo è assolutamente esplicito: "Se noi volessimo perforare qualche cosa, non useremmo qualche

strumento, per esempio il trapano? E se volessimo tessere, non useremmo qualche cosa che funge da strumento per tessere, per esempio la spola? E se noi vogliamo denominare, lo strumento del denominare cosa sarà?" Ermogene risponde: "Il nome" e Socrate, tutto contento: "Hai detto bene! Anche il nome è dunque un certo strumento". Si precisa inoltre che attraverso le parole noi ci istruiamo gli uni con gli altri, sicché il nome è pertanto uno strumento per insegnare e per distinguere le cose. Niente si può immaginare di più lontano dalla sapienza arcaica, ignara di "insegnamenti" (si ricordi Pindaro), di distinzioni o definizioni intellettuali, e tutta dedicata alla parola, sia notturna sia diurna, del Dio, che dicendo accenna e che rivelando nasconde e il cui fine è una formativa, e non informativa, epoptéia. La verità cambia segno e, quindi, senso. Ora essa vien fatta coincidere con la capacità di cogliere l'ousia, l'essenza, cioè l'idea. La parola deve imitare l'ousia. Ma l'ousia è letteralmente l'anima delle cose, con il loro corpo caduco e mortale, sicché la definizione si disinteressa della corposità delle parole, dei nomi e dei segni del linguaggio, per dirigersi al puro significato "logico", alle pure "relazioni ideali".

Conseguenza di ciò è la consapevole eliminazione di ogni sfera notturna del linguaggio: essa è dichiarata nel Cratilo parola falsa che alligna "tra la feccia comune degli uomini ed è rozza e da beccai" (gli uomini dalla doppia lingua, si potrebbe dire). Infatti, dice ancora Socrate, "nella vita da beccai si trovano in maggior numero le favole e le menzogne". Ora, vita da beccai suona in greco "vita traghiké"; Socrate (ed è significativo che si stia lì esaminando il nome di Pan, il Dio della natura) esplicitamente ripudia il mondo "tragico", il mondo del mito con i suoi sacrifici (del tragos sacro a Dioniso), e con le sue favole e fantasie. La sapienza dionisiaca viene espulsa dal regno della verità: verità è dire le cose di lassù, governate dalla mente e dotate di intelligenza e di anima. Il capraio Pan viene allontanato e assimilato piuttosto a Hermes, il Dio imbroglione inventore dei segni dell'alfabeto e di tutti i trucchi eristici di parola: mercante di inganni e di menzogne. Parlare è ormai macchinare e ordire tranelli, sicché c'è bisogno della filosofia, della sua scienza del logos che sa interrogare e rispondere avendo colto l'essere in sé (ousia) delle cose che sono, per condurre "pedagogicamente" gli uomini alla verace sapienza.

Come si era detto all'inizio di questo paragrafo, il problema del Cratilo (che cosa sia il nome e come sia possibile nominare) è per noi del tutto "superato": Platone ci ha fin troppo ben convinti che la funzione della parola risiede nella definizione delle pure relazioni logiche, sicché per

noi proprio i nomi costituiscono la parte più irrilevante o indifferente della formalizzazione logica: quelle variabili che possono essere affidate a puri segni generici come "x", "y" o "z". Che poi "x" possa essere "riempito" da Carlo il Calvo, oppure da mia nonna, da un Dio oppure da un Demone, è cosa che al logico non interessa più che tanto.

E' perciò la stessa via inaugurata da Platone quella che, agli albori dell'età moderna, giudicò la sapienza greca, la metafisica, inadatta a esprimere la verità della natura. Le critiche al verbalismo della logica aristotelica e l'esigenza di nuovi segni del sapere, più astratti, cioè meno "corposi" (quali sono, malgrado tutto, le parole del linguaggio comune), segni capaci di esprimere solo le pure relazioni logiche, la trama spazio-temporalmente astratta degli eventi, portarono alla nascita della moderna scienza matematica della natura e infine alla logistica. C'è qui un cammino del metodo nel metodo, che si esprime nella esigenza di un "nuovo Organon", la cui novità è certamente straordinaria e fonte di straordinarie conseguenze, ma le cui basi e condizioni risalgono pur sempre al gesto istitutivo della filosofia, al suo sguardo panoramico e intellettuale, alla sua rimozione della corporeità "tragica" e alla eleatica trasformazione dell'odòs sapienziale e formativa in méthodos "logico" e istruttivo.

Con l'età moderna la preminenza del metodo diviene tematica e con essa l'idea strumentale del sapere e della cultura. E' questo l'evento decisivo nel quale ci troviamo a nostra volta iscritti, come uomini di una età che ha nella scienza e nella tecnica il proprio orizzonte di comprensione. Il carattere decisivo di tale evento sta in ciò: che esso consuma interamente l'essere e il fondamento del suo stesso imporsi. La decisività aurorale del logos per l'essere che ha in Parmenide il suo atto di nascita si rende esplicita e la strategia metafisica viene interamente a se stessa, il che significa allo scoperto: sono i sémata del logos che fanno la verità, e dell'essere come fondamento non ne è più nulla. In quanto non è più iscritto nella Ananke e nella Dike dell'essere, il metodo del pensiero come sapienza filosofica, cioè metafisica, vien meno. Vien meno quel tassello centrale che collega tutti i metodi al "metodo", cioè che tiene unite le scienze nel mosaico del sapere, come si disse nell'Introduzione. I metodi abbandonano sia il fondamento filosofico, sia il discorso capace di dire la verità, sia i segni del logos, in quanto puro verbalismo del sapere. La verità diviene tecnico-performativa e la cultura mera ideologia e pratica dell'informazione. I metodi guadagnano nella diaspora in efficacia strumentale. Nel contempo non sono più neppure definibili in quanto "metodi", cioè in quanto espressione di un'idea del

sapere e della scienza.

Nasce così il paradosso epistemologico al quale assistiamo in questi ultimi anni: ogni prassi scientifica particolare si attesta sempre più tenacemente sul proprio metodo particolare, che tende di continuo a specializzare e a segmentare in competenze tecniche sempre più specifiche; nel contempo ogni più generale idea di metodo viene abbandonata come praticamente indifferente e teoricamente insolubile. Più i saperi si specializzano, più essi sono e non sono metodici: lo sono come "programma" tecnologicamente avanzato; non lo sono come idea del sapere e come scienza. Ne deriva la caratteristica confusione di "saperi" e di "competenze" che ci contraddistingue: esigiamo dal chirurgo o dall'ingegnere la massima specializzazione "metodica" e "scientifica", ma questo non ci impedisce di consultare nel contempo i venditori di oroscopi e di dare ascolto alle più inverosimili "teorie" di sedicenti psicologi, sociologi, politologi, moralisti, redentori del genere umano, sessuologi, cineasti, fotografi, costumisti, consiglieri del corpo e dell'anima, esperti in pubbliche e private relazioni, in meditazioni indiane, siamesi, cinesi, cocincinesi e così via. Dietro tutte queste prassi impazzite, ognuna con proprie pretese metodiche e non necessariamente tutte insignificanti, una più ampia unità metodica si fa largo, rappresentata dalla pratica e dalla tecnica del consenso: trionfo della strategia dell'anima in quanto tecnica dell'informazione e della domesticazione; conclusione della metafisica nel segno della rivincita di Gorgia su Platone. L'unità metodica perduta nel sapere è riguadagnata nella performatività pura della retorica ideologica.

La tentazione che la filosofia, di fronte a tutto ciò e consapevole della propria impossibilità di recuperare e, per così dire, rifondare l'unità metafisica del metodo del sapere, si riduca allora al silenzio, costituisce, ai miei occhi, il più grave pericolo per la cultura. E' peraltro difficile immaginare che la rinuncia a pensare, la rinuncia alla filosofia, possa davvero nascere dalla rinuncia volontaria dell'uomo; la filosofia non è nata per un atto di volontà, ma per un destino che ha colto in cammino Parmenide, e poi Platone e via via tutti i filosofi e noi stessi che da loro impariamo a pensare. Questo destino è iscritto nel gioco della distanza dei segni, nel loro stesso evento al quale non possiamo rifiutarci. Possiamo "credere" di farlo o di doverlo fare, come quando immaginiamo la filosofia come una sorta di ultimo ricovero per umanisti afflitti e pietosi, paghi di ripercorrere le memorie del passato e illusi, in questo modo, di poter ergere un qualche argine alla rudezza e alla tragica vitalità delle scelte e delle azioni che la società tecnolo-

gica comunque impone. Ma il fatto è che i segni della tecnica reclamano a gran voce il pensiero, "danno da pensare" ed esigono che l'uomo pensi, per quanto ciò possa oggi apparire problematico e angoscioso.

Ma come può pensare oggi la filosofia, con quale "metodo", se pur uno è necessario? Ci vorrebbe appunto una filosofia per rispondere a questa domanda, e non è certo questo il momento per noi di affrontare il problema, impegnati come siamo nel compito più circoscritto di trarre alcune conclusioni dal cammino compiuto. Tuttavia, proprio attenendoci a tale cammino ed entro i suoi limiti di percorso e di senso, qualcosa si può, almeno alla lontana, indicare. Nel procedere dal *mystes* al *sophos*, da questi al filosofo e poi, almeno idealmente, allo scienziato, abbiamo assistito a un definito cammino dell'idea e della prassi del sapere, contraddistinto da trasformazioni profonde che hanno di volta in volta interpretato il senso dell'esperienza umana. Il limite e il peso di queste interpretazioni è stato profondamente avvertito da Husserl, quando egli auspicava quella che si può definire l'ultima grande impresa metodica della filosofia, vale a dire un ritorno "fenomenologico" all'esperienza vivente che fosse capace di "sospendere" e porre fuori causa i pregiudizi ideologici e intellettualistici della nostra cultura. Il sostanziale fallimento del metodo fenomenologico non significa che il suo appello all'esperienza, nella luce della quale rendere ancora possibile una forma autentica di sapere, sia da abbandonare al cimitero della metafisica e al regno delle chimere. Di fatto ogni interpretazione ha valore proprio in quanto è capace di esporsi all'esperienza, di accettarne la distanza stranianti e di pensarla stando nella distanza e utilizzando coraggiosamente il suo circolo tra evento e significato. Questa necessità di esporsi comporta oggi per il filosofo l'ineludibile esigenza di procedere, per così dire, oltre la stessa filosofia, oltre il suo stesso pensare metodico (qualcosa del genere intuiva lo stesso Husserl, quando rifiutava di considerare la sua fenomenologia come una "teoria" e la assomigliava piuttosto a una sorta di "conversione religiosa", a una "conoscenza trasformatrice", diremmo noi). La modalità di questo "oltre" e di questo ritorno all'esperienza non potrebbe indicarsi adeguatamente senza procedere a quella "nuova filosofia" che abbiamo già detto impossibile delineare qui; e tuttavia, proprio nell'ambito di ciò che qui si è compiuto in un cammino particolare, almeno due indicazioni emergono come non secondarie e forse non inutili.

La prima ci mostra il lavoro interpretativo del filosofo, cioè il lavoro interpretativo del pensiero, come quello di un custode e indagatore (episcopo, suonava il termine gre-

co) delle parole notturne. Tutto il nostro tentativo di anamnesi genealogica ci ha insegnato a scorgere e ad ascoltare le valenze notturne che si celano dietro le parole diurne della nostra sapienza tradizionale: silenzio e grido che tuttora accompagna, che sta sotto, che misteriosamente dirige e sorregge le nostre ideologie e i nostri saperi, rendendoli, per l'esperienza che ne veniamo facendo, ben altra cosa di ciò che in generale crediamo e ci sforziamo di dire. La cura di questo ascolto delle valenze notturne dei nostri segni e delle nostre parole è il tesoro, ancora largamente inespresso, che il pensiero porta con sé, in quanto esso appartiene a un evento più ampio e più profondo dell'intera storia della metafisica. L'esporsi del pensiero a questo evento, come contraddizione stessa della sua origine, non è altra cosa dall'esporsi alle contraddizioni dell'esperienza che tutti ora facciamo, poiché nell'origine immemorabile il sapere stesso, e ogni sapere, è posto in causa di fronte a un'esperienza che da sempre e ancora lo sopravanza e ne denuncia i limiti metodici e ideologici.

La seconda indicazione deriva dal fatto per cui il filosofo parla nondimeno con le parole pubbliche del suo tradizionale sapere, non ne ha altre e non può desiderarne altre, se vuole restare fedele al suo esser filosofo senza lasciarsi travolgere dalla gran confusione dei segni e dei linguaggi che non fanno quel che dicono e che magari si illudono di ricavare, da questa inconsapevolezza, proprio una loro forza veritativa. Nonostante tutto, il filosofo non rinuncia alla sua ascendenza apollinea, accanto al recupero del suo poter essere un episcopo dionisiaco; non rinuncia cioè alla parola che interpreta come unica e possibile via di pensiero. In questo senso, oltre che episcopo, egli si fa profeta: colui che dice la parola che interpretando non si arrende al già interpretato e al non mai interpretato. Parola che, di fronte alla verità ancora oscura del mondo e del mito della tecnica, non si arrende. Ma, restando più vicini al cammino che si è fatto qui, sarebbe forse più giusto dire parola che si rende: parola che si restituisce e che si dà indietro, parola che rende il dovuto sul filo della memoria costitutiva di ogni sapere del pensiero. Parola che si rende là dove il destino l'ha enunciata la prima volta. La filosofia rende il dovuto se oggi torna a pensare il gesto di Parmenide, se torna all'alto passo della porta carraia, se torna a ripercorrere il destino del passato che attende al varco il pensiero del futuro.

Materiali
Universitari
Lettere 67

Carlo Sini

METODO E FILOSOFIA

È un sapere la filosofia? E se è un sapere, qual è il suo metodo? Così inizia la ricerca, che non si propone un'indagine dei vari metodi che la filosofia si è data nella sua storica vicenda, ma vuole invece mostrare come è potuta sorgere l'idea e l'esigenza del metodo e che tipo di sapere ne è derivato. L'indagine si sposta alle origini e ai principi: dalla via (*odos*) iniziatica della sapienza greca arcaica al metodo (*methodos*) del poema parmenideo, sino a toccare le origini della dialettica di Platone. Assistiamo così alla nascita di quel peculiare sapere metodico che è tuttora alla base di ogni sapere occidentale.

Carlo Sini insegna Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Milano. Le sue opere più recenti sono: *Semiotica e filosofia* (Bologna, 1978); *Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica* (Milano, 1981); *Immagini di verità* (Milano, 1985).

 Edizioni
UNICOPLI
Milano

L. 18.000
(IVA inc.)

ISBN 88-7061-306-2