



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VENEZIA  
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA  
TESI DI LAUREA IN FILOSOFIA

IL PERMANENTE  
TRA MYTHOS  
E  
LOGOS

RELATORI: CH.MO PROF. LUIGI VERO TARCA  
CH.MO PROF. LUIGI PERISSINOTTO

Laureando: Dal Pozzolo Davide

Anno Accademico 2002-2003

*Ai miei genitori*

## *Indice*

Introduzione	p. 4
1. Il linguaggio logico-discorsivo	
La filosofia greca come epistème	p. 7
Il fascino del Logos	p. 14
Il <i>principium firmissimum</i> , il sillogismo e l'implicazione	p. 35
1.4 Conclusione	p. 48
2. Il linguaggio mitico-simbolico	
2.1 Un linguaggio che oggi non ci appartiene	p. 50
2.2 Il simbolo e la sua capacità evocativa	p. 55
2.3 Comunicare l'incomunicabile?	p. 69
2.4 Il permanente espresso nel linguaggio simbolico	p. 77
3. L'importanza del carattere di pubblicità nella cultura greca classica	
3.1 L'importanza del carattere di pubblicità	p. 89
3.2 Il contributo di Eric A. Havelock	p. 91
3.3 Gli studi di Jean-Pierre Vernant	p. 98
3.4 Alcune considerazioni finali	p. 107
Note bibliografiche	p. 110
Bibliografia	p. 122

## *Introduzione*

Da sempre il problema delle origini della filosofia, e il delicato passaggio dal pensiero mitologico a quello logico-razionale, ha affascinato generazioni di studiosi, assumendo sfumature diverse a seconda della differente prospettiva adottata.

Gli esempi sono numerosi e spesso diversissimi tra loro: dagli studi di natura socio-antropologico (Vernant) a quelli di natura storico-linguistico (Havelock) fino a sbocciare in vere e proprie tesi di natura teoretica (Ritter).

Nonostante questi studi rappresentino un assortimento quanto mai variegato mi pare si possa, tuttavia, raggrupparli fondamentalmente in due filoni: da una parte le teorie che vedono tra il *logos* e il *mythos* una frattura netta, quasi a sostenere una nascita virginale della filosofia e dall'altra quelle che, invece, vedono una profonda continuità tra i due linguaggi, se non addirittura una loro origine comune .

Il mio presente lavoro vorrebbe inserirsi in questo ultimo raggruppamento provando a mostrare, come tra *mythos* e *logos* (intesi come i linguaggi che appartengono rispettivamente al racconto mitico, alla poesia e al discorso religioso il primo e alla prosa raziocinante del discorso filosofico il secondo) vi possa essere un ulteriore elemento di continuità che accomuni i due linguaggi pur mantenendoli, certamente, nella loro irriducibile diversità.

Questo ulteriore elemento di continuità mi pare lo si possa trovare nell'importanza che entrambi i linguaggi danno a ciò che si può intendere con l'espressione "*il permanente*" (nell'accezione propria di ciò che si sottrae all'azione del tempo, di a-temporalità) e per la sua vicinanza a ciò che è colto o sperimentato come il *vero*.

La verità cioè, sia essa un dire (*logos*) o sia essa uno sperimentare (*mythos*) non può prescindere dall'essere stabile e permanente pena il venir meno della verità in quanto

tale. Sembra cioè che il senso di permanenza e di a-temporalità siano in qualche modo “impliciti” a ciò che generalmente si intende per “verità”.

Certo queste osservazioni risultano essere evidenti in ambito filosofico, soprattutto se si fa riferimento alla filosofia classica. Infatti, sono tanti tra i primi filosofi a voler cercare quello che Platone stesso definì “il discorso che non oscilla”.

Al contrario nel linguaggio del *mythos* questa vicinanza del “permanente” al “vero” è più oscura e incerta. Sarà mio compito provare a giustificarla nella seconda parte.

La tesi di fondo che vorrei qui proporre la si può enunciare brevemente così: la necessità logico-linguistica che si esprime nella prosa raziocinante del filosofare, acquista, nella cultura greca, una grande importanza gnoseologica in quanto può anche essere vista come lo sforzo di “rendere visibile” ciò che si può tradurre con l’espressione “*il permanente*” (inteso nell’accezione propria di a-temporalità) che è colto anche nel linguaggio pre-filosofico (*mythos*), ma solo a livello esperienziale (e dunque in una dimensione privata)

La mia idea, cioè, è di sottolineare come vi siano anche nel *mythos*, il linguaggio del fluire per eccellenza, alcuni simboli o delle figure allegoriche che alludono a un che di fisso, stabile, immutabile. Ma il fatto che esso alluda o rinvia a questo “permanente” senza farlo trasparire nella sua grammatica, non può che coprirlo di segretezza e di mistero. Al contrario la prosa raziocinante della filosofia greca, di quella filosofia cioè che vuole dirsi vera in senso forte, riesce a farlo trasparire attraverso l’uso di importanti figure logiche quali il sillogismo, il principio di non contraddizione etc, trasformando ciò che prima poteva solamente essere vissuto o sperimentato, in un’*idea* del permanente, cioè in qualcosa che ha il carattere dell’*idein*, dell’esser visto. Il punto sul quale vorrei attirare maggiormente l’attenzione è proprio sul carattere di visibilità e quindi di pubblicità che *il permanente* acquista attraverso il linguaggio dimostrativo e razionale di certa filosofia classica. Rivestendo i panni della necessità di tipo logico-linguistica, quella necessità cioè che si esprime in un legame necessario tra contenuti diversi, il

permanente riesce, a dispetto del *mythos*, a trasparire nella grammatica, rendendosi visibile e accessibile, di fatto, a qualsiasi interlocutore e non più solo ad una stretta cerchia di “iniziati”. Il linguaggio epistemico riesce cioè a fare la *teoria* di ciò che, prima, il linguaggio del *mythos* si limitava a raccontare attraverso un linguaggio simbolico o a mimare in un rituale. In questo senso si può anche dire che l’attemporalità che la necessità di tipo logico-linguistico esibisce, risulta maggiormente “democratica” rispetto a quella “più elitaria” del *mythos* in cui solo poche persone dotate di facoltà speciali riescono a sperimentare. In effetti non occorre più intraprendere un cammino avventuroso ed iniziatico per “comprendere” ciò che squarcia il velo del tempo, perché esso è visibile da subito, non occorre più il contatto diretto con il maestro per attingerlo perché esso è ora *logos* e può essere detto e fissato per iscritto.

Una precisazione importante che vorrei fare è che questo studio non ha l’ambizione di fornire la ragione della nascita della filosofia, ma più semplicemente, vuole solo mostrare come tra i due linguaggi ci possa essere un’ulteriore elemento che li accomuni.

Ho pensato di articolare la mia esposizione fondamentalmente in tre punti.

Nella prima parte mi soffermerò a parlare brevemente sull’importanza che ha assunto *il permanente* nella filosofia delle origini in special modo nella filosofia teoretica greca e come esso abbia trovato nel linguaggio raziocinante della prosa filosofica un fedele alleato.

Nella seconda parte mi occuperò di mostrare alcune caratteristiche peculiari del linguaggio del *mythos* che lo distingue dal linguaggio del *logos*, in particolar modo approfondendo la sua tipica modalità espressiva: “l’immagine mitica” o “simbolo”. Concluderò mostrando come anche il linguaggio poetico e simbolico del *mythos* possa esprimere, attraverso la sua tipica modalità espressiva dell’immagine mitica, un che di permanente.

Infine, nella terza ed ultima parte cercherò di mostrare in che modo la dimensione di “pubblicità” e di “visibilità” abbia acquistato un’importanza sempre maggiore nella

cultura della greccità e come questa “novità” possa aver contribuito ad aggiungere un’ulteriore elemento di continuità tra i due linguaggi giustificando, in questo modo, la tesi sopra enunciata.

## 1. Il linguaggio logico-discorsivo

In questa prima parte due sono le finalità che mi propongo di raggiungere. Nella prima, vorrei sottolineare l’importanza che ha assunto, nel pensiero greco, la ricerca di un sapere epistemico, cioè quel sapere che vuole essere ben saldo e sottratto al pericolo di una sua eventuale negazione. La seconda finalità consiste nell’evidenziare come alcuni dei filosofi greci siano riusciti ad esprimere questa forma di sapere scientifico grazie all’uso di particolari strutture logico-linguistiche.

### 1.1 La filosofia greca come epistème

“ [...] se il nucleo della filosofia è l’idea della verità innegabile (cioè di un sapere incontrovertibile, necessario, che né gli dei né gli uomini possono smentire), la presenza di questa idea consente di prendere le distanze e infine di negare ogni forma di sapere o di conoscenza (e quindi ogni forma di vita) che possa essere smentita, negata, superata, corretta. Con la sua nascita la filosofia mette in luce l’infondatezza, ossia la negabilità di tutto il sapere da cui la vita dell’uomo era stato fino allora

guidata. Scoprendo l'idea della verità, la filosofia, pertanto, conduce per la prima volta tutte le cose dinanzi alla verità. [...] Rivolgendosi per la prima volta alla verità innegabile e scorgendo così la non-verità del mito, la filosofia nega che il mito abbia verità, non solo in relazione a questa o a quella cosa, ma in relazione a tutte le cose, così che, per la prima volta nella storia dell'uomo, alla totalità delle cose è consentito apparire nella verità. [...]Ciò che abbiamo chiamato l'"idea" della verità è la verità stessa, in quanto si mostra nei suoi tratti più ampi e decisivi (cioè nella sua pura essenza): l'incontrovertibilità, necessità, assolutezza, imm modificabilità del sapere.”(1)

In queste poche righe Severino sottolinea come la filosofia, intesa come quel dire che ha per oggetto la verità, debba avere le stesse caratteristiche della verità stessa. Anzi una distinzione tra il pensare o dire la verità e la verità stessa, risulterebbe, a questo punto, impropria.

Ecco allora che il pensiero greco è visto da Severino come quell'orizzonte originario in cui si apre per la prima volta il senso stesso della verità. La filosofia è tale in quanto è la ricerca di quel sapere che non oscilla, quel sapere che permane e non è smentibile da alcunché.

Lo Stesso prosegue dicendo:

“Si può comprendere perché la filosofia non abbia tardato a chiamare sé stessa epistème. Se noi traduciamo questa parola con “scienza”, trascuriamo che essa significa, alla lettera, lo “stare” (*stéme*) che si impone “su” (*epì*) tutto ciò che pretende negare ciò che “sta”: lo “stare” che è proprio del sapere innegabile e indubitabile e che per questa sua innegabilità e indubitabilità si impone “su” ogni avversario che pretenda di negarlo o metterlo in dubbio.” (2)

L'analisi etimologica che propone Severino decide già il carattere del sapere che la filosofia greca va cercando. A questo punto sarebbe utile capire se questa ricerca di un sapere che “sta”, da parte dei pensatori greci, rappresenti un “unicum” nella storia



antica, capire cioè, se questa ricerca del vero come ciò che è permanente ed immutabile sia o meno, una prerogativa della cultura greca. La risposta ha certamente esiti negativi perché almeno in altre due antiche culture che hanno vissuto momenti di grande splendore, come quella indiana e quella cinese, questa ricerca del Permanente, ha guidato la riflessione e la ricerca di molte scuole filosofiche. Un esempio ne è uno dei tanti commenti significativi alla Mundaka-Upanisad del “filosofo” Sankara:

“In questo mondo nulla è eterno: ogni attività aiuta soltanto il perituro. Ma io cerco la perfezione, che è l’eterno, immortale, senza paura, senza cambiamento, senza moto costante.” (3)

Tuttavia occorre tener ben distinti gli intenti e le modalità linguistico-espressive delle scuole filosofiche orientali da quelle greche. A prima vista, infatti, sono profonde le differenze stilistiche, e ciò non deve condurre alla falsa credenza che sia una pura questione di forma, non accompagnata cioè da distinzioni di contenuto.

E’ vero che in India e in Cina si sono sviluppate, nel corso nell’antichità, numerose scuole filosofiche che annoveravano, tra di esse, filosofi abilissimi nelle dispute e nell’uso di sofisticati strumenti di logica, tanto da invidiare il più abile dei sofisti greci, ma è altrettanto vero che la logica e la forza persuasiva dell’argomentazione razionale non ha assunto quel ruolo trainante che avuto, al contrario, nella filosofia greca.

In india, per esempio, l’argomentazione logico-razionale è sempre stata subordinata ad una sperimentazione più immediata del Vero:

“Il darsana fornisce i mezzi logici per conoscere la verità e farci di quella persuasi, ma viene il momento in cui queste argomentazioni razionali debbono cedere il posto all’esperienza, “anubhava”, onde quella verità diventa vita.” (4)

Possiamo anche dire che la filosofia indiana conosceva molte delle leggi e delle figure logiche che si pensavano, erroneamente, appannaggio esclusivo del pensiero greco, ma a differenza di quest'ultimo, il pensiero indiano non mirava ad un conoscere disinteressato del vero, ma bensì ad uno sforzo, tutto etico, per uscire dallo stato di ignoranza responsabile della condizione dolorosa tipicamente umana. Tucci lo spiega in questo modo:

“ La speculazione indiana, salvo poche correnti che stanno quasi a sé, non ha avuto fine in se stessa, non propone una spiegazione scientifica del mondo, non ha preso le mosse da un disinteressato desiderio di conoscere il mistero dell'Essere e della vita, non è stata guidata da puri motivi teoretici; è piuttosto una terapeutica che una teorica.” (5)

Dunque la conoscenza logico-razionale viene considerata dai filosofi indiani come uno “strumento” che ci può avvicinare al Vero senza però poterlo “afferrare” data la sua natura intrinsecamente dualistica e, proprio per questo, illusoria e diveniente:

“Una logica acuta che elabora sillogismi ed architetta schemi, per poi distruggere, come aveva fatto Nagarjuna, tutto il pensiero, perché il vero, l'essere, è nella coscienza pura senza pensiero e quando quella coscienza comincia a pensare, è già sotto l'influsso dell'errore, diventa altra da sé, pensiero concreto, divenire, illusione.”(6)

O ancora:

“ Appunto perché è una funzione non può essere la verità: la conoscenza razionale è molteplice e la verità è una ed immota.” (7)

Anche nella cultura cinese possiamo delineare lo sviluppo di un pensiero filosofico che, racchiuso anch'esso in una dimensione soprattutto di tipo etico, mira al raggiungimento della perfezione della natura dell'uomo che coincide con la comprensione di ciò che è percepito come immutabile e permanente: il Tao.

Interessante l'immagine simbolica del marmo non scolpito che ci propone Lao-Tse, immagine che si presta ad essere, nella sua ineffabilità, il modo più efficace per esprimere questa sua "solidità":

“Nel primo capitolo del Lao-tse si afferma: “Il Tao che può essere limitato dalle parole non è l'eterno Tao; il nome che può essere nominato non è il nome permanente. L'innominabile è l'inizio del Cielo e della Terra, il nominabile è padre di tutte le cose”. Nel capitolo XXXII: “ Il Tao è eterno, senza nome, è marmo non scolpito...Quando il marmo è scolpito allora nascono i nomi.” (8)

Anche alcune scuole filosofiche cinesi, come quella conosciuta come la “Scuola dei Nomi”, fanno uso a volte di forme argomentative che richiamano alla mente le sottigliezze di alcuni filosofi e logici greci. Tuttavia, come accade con la filosofia indiana, anche il pensiero cinese subordina la conoscenza logico-razionale ad una forma di sapere iniziale, tanto da non considerarlo nemmeno indispensabile per raggiungere il Vero. Possiamo dire che la filosofia cinese ancora più di quella indiana, è caratterizzata dall'uso del metodo negativo per raggiungere quella verità, che ai più appare come un che di ineffabile:

“...la filosofia occidentale ebbe inizio con quello che egli (Northrop) chiama concetto per postulato, mentre la filosofia cinese ebbe inizio con quello che egli chiama concetto per intuizione. Come conseguenza la filosofia occidentale è stata dominata dal metodo positivo e la filosofia cinese dal negativo.” (9)

Sarebbe interessante approfondire adesso la questione cercando chiarire che cosa intendeva Northrop per “concetto per intuizione”, per capire se ciò che generalmente si intende per concetto si possa applicare anche ad una sfera intuitiva. A mio avviso, il rischio è di usare, cioè, una terminologia impropria e ambigua creando un po' di confusione. Ma per questo problema rimando al capitolo secondo e precisamente alla parte dedicata alla questione sul linguaggio privato.

Comunque sia, questa predilezione da parte della filosofia cinese, al metodo negativo si chiarisce subito se si considera il fine etico del suo stesso filosofare. Secondo la tradizione cinese, la funzione della filosofia, infatti, non è tanto quella di aumentare la conoscenza positiva, ma piuttosto quella di elevare lo spirito, cioè essere tensione verso ciò che sta oltre il mondo presente e attuale, verso i valori più alti dei valori morali stessi. Pertanto la diffidenza nell'uso della parola e dell'argomentazione razionale viene giustificata dalla loro strutturale inefficacia nel raggiungere quello che è sentito e vissuto come verità.

“Quando si ricorre alle parole, è la loro forza suggestiva che rivela il Tao e non le loro precise denotazioni e connotazioni. Le parole dovrebbero essere dimenticate dopo che hanno raggiunto lo scopo. Perché preoccuparci delle parole più di quanto è necessario?” **(10)**

O ancora:

“I detti e gli scritti dei filosofi cinesi sono tanto poco sistematici e precisi che la loro forza suggestiva non ha limiti. L'ideale dall'arte cinese, della poesia, della pittura etc, è la forza suggestiva, non la precisione. In poesia ciò che il poeta intende comunicare, spesso non è quanto viene chiaramente espresso ma proprio quello che non viene detto. [...] Tale è l'ideale dell'arte cinese, ideale presente anche nel modo in cui i filosofi cinesi si sono espressi.” **(11)**

Possiamo dunque concludere questa brevissima escursione sull'idea del "Vero-come-ciò-che-permane" in alcune scuole filosofiche orientali con alcune considerazioni. La prima consiste nel rilevare che anche altre scuole di pensiero non greche hanno assunto come oggetto del loro filosofare il "vero come ciò che permane", senza tuttavia adottare il linguaggio logico-razionale come strumento privilegiato per la loro ricerca.

La seconda è la constatazione che anche nelle scuole filosofiche indiane e cinesi si distingue e si contrappone, in qualche modo, un "mondo del divenire" da un "mondo dell'eterno e dell'immutabile" solo che quest'ultime, a differenza di quelle greche, hanno preferito escludere certe strutture logico-linguistiche dal mondo del "permanente". Questo significa che per i "filosofi" indiani e cinesi le strutture logico-linguistiche possono dare un loro contributo per cogliere ciò che è vero ed immutabile ma non sono viste esse stesse come garanti dell'immutabile. O potremmo anche dire che per i filosofi orientali la "fiducia" nella fissità e nella permanenza logico-linguistica che si esprime per esempio attraverso un'argomentazione filosofica in senso forte (che vuole dirsi cioè necessaria) non è mai stata così grande come quella riposta dai filosofi greci, in quanto i filosofi orientali hanno sempre avuto il sospetto che la stessa logica dualistica, che permea ogni dire razionale, non riesca a sottrarsi ad una dimensione temporale e quindi diveniente.

Passiamo ora al secondo punto che riguarda l'interesse e il fascino che l'epistème ha esercitato sui primi filosofi greci.

## 1.2 Il fascino del Logos

Mi piace pensare che il linguaggio della prosa filosofica abbia esercitato un fascino irresistibile sull'uomo greco impegnato nella ricerca del vero.

E sarebbe interessante tentare di capire il segreto di questa sua potenzialità seduttiva, anche se da subito, ci si rende conto che è un problema al quanto spinoso.

Probabilmente una delle risposte più persuasive spiega come l'interesse per un *dire necessario* sia dovuto ad una eredità lasciata dalle matematiche e cioè da tutte quelle discipline (matematica, geometria, astronomia) che nell'antichità, pur essendo finalizzate in ambiti diversi e particolari, avevano comunque il loro punto di forza nell'argomentazione deduttiva.

Il prof. Tarca lo spiega in modo chiaro in questo passo:

“Ma il motivo fondamentale per cui nella ricerca di questo discorso-avente-valore viene ad assumere un ruolo di eccezionale importanza il sapere matematico-geometrico è proprio la sua capacità di garantire, in ambiti determinati, la soddisfazione delle aspettative. Per esempio, la scienza geometrica è tale proprio perché al suo interno, dato un certo fenomeno (poniamo un triangolo) l'aspettativa di un *altro fenomeno* (per esempio che la somma degli angoli interni sia di 180 gradi) è *garantita*.

Analogamente, in matematica la necessità della connessione tra un'espressione (poniamo  $5 \cdot 125$ ) e un determinato numero (625) viene garantita; similmente poi nella logica accade che, date le premesse, è garantita la soddisfazione dell'aspettativa di determinate conclusioni. E' per questa sua proprietà che il discorso “scientifico”, innanzitutto visto nelle sue realizzazioni matematiche e geometriche, si presenta come il discorso il cui valore è inattaccabile, ovvero come *il discorso necessariamente vero* (corsivo mio). La geometria, che troverà la sua prima grande sistematizzazione nell'opera di Euclide, viene in tal modo a costituire una sorta di paradigma originario al quale il sapere deve ispirarsi: anche laddove non viene considerata come il modello dell'autentico sapere, essa si presenta comunque come un ambito limitato ma dato *conclusivamente* nel quale i tratti della verità si manifestano in maniera definitiva ed irrevocabile benché non esaustiva.” (12)

E' certamente assodato che le matematiche, storicamente sorte prima dell'avvento della filosofia greca, siano state considerate come una sorte di paradigma originario al quale il sapere filosofico doveva ispirarsi (un esempio ne è anche la scritta posta sopra l'entrata dell'accademia platonica).

Tuttavia, vorrei approfondire ulteriormente la questione riformulando la stessa domanda ad un livello successivo, interrogandomi cioè, sul perché mai la necessità, che si mostra anche nel solo ambito delle scienze matematiche, ha esercitato per *l'uomo greco*, un fascino così grande.

Certo, a coloro che danno per scontato che un sapere valido sia un sapere non soggetto ai capricci del tempo o del singolo individuo, un sapere che non cambia da un momento all'altro, questa mia domanda insistente può suonare quasi come una provocazione. Insomma se siamo in possesso di un sapere che è soggetto a continui e repentini cangiamenti, quali vantaggi ne possiamo trarre?

Tuttavia, è proprio oggi che la tecnica, sorretta dal sapere scientifico, mostra tutta la sua forza proprio perché svincolata da ogni legame necessario, questo interrogativo non appare così scontato e può mostrare il suo valore: perché nell'antichità e, nel nostro caso, nella Grecia classica, l'uomo dotto è alla ricerca di un sapere necessario? Perché ciò che ha le caratteristiche di permanenza e di a-temporalità ha per lui un valore gnoseologico ed epistemologico così grande? Donde viene questa notizia del "permanente"?

Per dirla con Severino con l'avvento della filosofia:

“ [...] appare [...] l'idea di un sapere innegabile; [...] innegabile non perché la società e gli individui abbiano fede in esso, o vivano senza dubitare di esso, ma perché esso stesso è capace di respingere ogni suo avversario. L'idea di un sapere che non può essere negato né da uomini, né da dei, né da mutamenti dei tempi e dei costumi. *Un sapere assoluto, definitivo, incontrovertibile, necessario, indubitabile.* (corsivo mio) **(13)**

Probabilmente non tutta la filosofia antica vuole essere un “dire incontrovertibile”, basti pensare a quei filosofi che potremmo chiamare sapienziali come Eraclito, Socrate, forse lo stesso Talete etc ma di sicuro la linea interpretativa severiniana ha ben presente i guadagni che certa filosofia teoretica ha saputo offrire condizionando in modo decisivo la nostra cultura e il nostro modo di pensare.

Inutile quindi dilungarci ulteriormente: per mostrare come l’idea di ciò che è permanente abbia un grande valore ontologico e gnoseologico nel pensiero greco mi pare sia sufficiente un brevissimo riferimento a tre grandi filosofi: Parmenide, Platone e Aristotele.

## Parmenide

E’ con Parmenide che la filosofia è diventata ontologia, cioè quel discorso che ha per oggetto l’essere e dunque la verità.

Possiamo dire che Parmenide è il primo filosofo che si distanzia notevolmente dalla tradizione sapienziale in quanto dedica un’attenzione esplicita agli schemi formali dei propri ragionamenti, badando che le proprie argomentazioni trovino un’esposizione logicamente corretta.

Il noto principio parmenideo vuole essere di fatto lo stesso principio della verità: *l’essere è e non può non essere; il non essere non è e non può in alcuno modo essere*. Questa formula ha la pretesa di dire con fermezza, cioè in modo necessario, quello che per Parmenide stesso è “il solido cuore della verità ben rotonda”.

Parmenide nella sua opera di riferimento, il così detto “poema dell’essere”, racconta un viaggio, descritto nel cosiddetto *Proemio*, che immagina di compiere in giovane età, verso la dimora di Dike (la giustizia), la dea che possiede le chiavi della verità, e che può insegnare al filosofo come distinguere il discorso vero da quello falso, proprio degli uomini senza saggezza. Attraverso le parole rivelatrici della divinità, Parmenide intraprende un cammino di progressivo allontanamento dal mondo degli



uomini, fatto solo di ingannevoli apparenze, che lo porta ad apprendere l'esistenza di un altro mondo, il regno della *verità* e della *necessità*, cui solo il sapiente, guidato dagli dei, può accedere.

Segue al Proemio la prima parte del Poema che a sua volta è divisibile in due sezioni distinte. In breve possiamo dire che nella prima parte, attraverso le rivelazioni di Dike, il filosofo riceve l'iniziazione alla verità. Mediante un esame preliminare delle vie o dei modi possibili di ricerca che si aprono al filosofo, egli giunge a escludere quei metodi di pensiero fallaci, che allontanano la nostra ragione dal vero. Nella seguente trova fondazione l'ontologia parmenidea; si procede cioè alla definizione di ciò che si intende per essere e delle sue proprietà fondamentali.

La seconda parte dell'opera infine, la dottrina della doxa, la più frammentaria e di difficile comprensione, contiene una filosofia della natura, nello stile del pensiero ionico e pitagorico

E' interessante sottolineare come Parmenide sia il primo filosofo che riesce ad affiancare a un discorso immaginifico di chiara derivazione mitologica, un ragionamento puramente razionale che Severino spiega così :

“Chi presta ascolto alla Verità sa dunque che l'essere è ed è impossibile che non sia. Se infatti si afferma che l'essere non è, si afferma che l'essere è non essere, e questo è l'impercorribile assurdo che la verità proibisce di affermare.” (14)

E' interessante notare come questo principio nella sua radicale opposizione tra essere e non-essere, intesi nel loro senso assoluto, sia una formulazione implicita del principio di non contraddizione, principio che verrà in qualche modo formalizzato in seguito da Aristotele. Potremmo anche dire che con Parmenide il *principium firmissimum* viene a galla per la prima volta, ma solo nella sua valenza ontologica e solo successivamente verrà studiato anche nelle sue valenze logiche, gnoseologiche e linguistiche per divenire, in questo modo, il caposaldo dell'intera logica dell'Occidente.

Possiamo dire comunque che la ricerca del permanente in Parmenide si traduce in un dire pervasivo che per la prima volta voglia sì esprimere la verità ma vuole anche, allo stesso tempo, essere esso stesso verità, cioè avere le caratteristiche di necessità, innegabilità etc.

A questo proposito un commento di Severino risulta particolarmente chiaro:

“Anche prima di Parmenide, nel mito greco e nei grandi testi della saggezza orientale, si parla del “Tutto” e della “Totalità delle cose”, ma, come accade per il chaos di Esiodo, se il pensiero va sì rivolgersi all’im-menso (ossia a ciò che non ha misura), d’altra parte non può escludere che al di là di esso si estendano altri mondi e altri universi, e quindi non può escludere che la loro irruzione sconvolga e distrugga la “verità” che nel frattempo l’uomo ha creduto di scoprire in relazione all’immenso. Percorrendo gli estremi confini del Tutto, il pensiero, con Parmenide, riesce a vedere che al di là di essi non c’è niente, e che quindi la “Verità” del tutto ha un “cuore non tremante.” (15)

Parmenide è ricordato soprattutto come quel filosofo che per la prima volta riesce ad esprimere in modo pervasivo e, allo stesso tempo persuasivo, quel nucleo veritativo e riesce a sottrarlo, grazie alla sua particolare struttura *elenctica*, ad ogni attacco sferrato dall’opinione, facendolo apparire dunque come il baluardo di un sapere che appare così ben fondato.

Parmenide individua nell’uomo due forme conoscitive distinte: il pensiero e la conoscenza dei sensi, riprendendo una distinzione già implicita nel pitagorismo e nella dottrina eraclitea del logos.

Solo il pensiero, tuttavia, per il filosofo di Elea, è in grado di conoscere la realtà per ciò che essa veramente è: i sensi invece si arrestano all’apparenza (*doxa*) delle cose e presentano all’uomo una mescolanza contraddittoria di parvenze e di illusioni.

Il pensiero pensa, infatti, obbligatoriamente a ciò che è (*to eon*), cioè l’essere delle cose; mai invece pensa al non essere, cioè le cose in quanto non essenti (*to me eon*).

Pensare al non essere equivale dunque a non pensare. Pertanto, conclude Parmenide, solo ciò che è, l'essere, può venire pensato ed espresso con il linguaggio. Viceversa ciò che non è non può essere vero, non può in realtà venir pensato, né espresso con il linguaggio. Esso non esiste: è il nulla (inteso nella sua accezione più radicale).

Nei confronti delle cose però, il pensiero segue una via diversa da quella percorsa dai sensi.

Questi ultimi si fermano alla percezione di ciò che appare; ma le apparenze si mostrano ora in un modo, ora nel suo contrario, mescolando dunque continuamente essere e non essere. Solo il pensiero è in grado di cogliere l'essere, in modo *stabile e certo*. Si può infatti pensare solo ciò che è. Pensare, anzi, significa pensare che una cosa è, mai che non è. Parola e pensiero non possono mai esprimere ciò che non è.

Per Parmenide il mondo sensibile, al contrario, si presenta come pura apparenza, una "*doxa*" (opinione).

Per conoscerlo non ci si potrà affidare ad alcun ragionamento sicuro; occorrerà invece apprendere le opinioni che gli uomini hanno formulato su di esso, scartando quelle meno convincenti anche se, nel nominarle, ci si allontanerà dal "pensiero che illustra la verità".

L'esposizione delle "opinioni dei mortali" è l'argomento della seconda parte del poema parmenideo, nella quale, dopo la dottrina dell'*alètheia*, trova espressione la dottrina della *doxa* appunto. Già alla fine del Proemio Parmenide aveva impostato in maniera chiara il problema che sarebbe stato affrontato in questa seconda parte dell'opera: la dea, che aveva accolto il giovane filosofo, gli aveva annunciato la necessità che egli imparasse a conoscere ogni cosa, tanto la "ben rotonda Verità" quanto le "opinioni dei mortali".

Parmenide accetta dunque di descrivere anche il mondo delle apparenze e dei sensi. Di esso non verrà data una spiegazione vera, il che sarebbe impossibile, ma neppure totalmente falsa, bensì verosimile, cioè apparentemente vera e dunque credibile. La conoscenza di questo mondo, pur non conducendo alla verità, è comunque necessaria in quanto rende l'uomo in grado di indagare la realtà in modo completo. La questione

comunque risulta essere particolarmente complessa e lo stesso Parmenide nella seconda parte del poema non ci aiuta in una interpretazione unilaterale. Diciamo che rispetto alla dottrina della verità, l'esposizione delle *doxai* rappresenta tuttavia una sorta di abbassamento nella sfera dell'imperfetto.

Questa distinzione tra un sapere fermo, stabile, epistemico e, di contro, un sapere che oscilla e che dunque non può essere garanzia di verità (*doxai*) è ripresa e accentuata da Platone.

## Platone

Platone si pone come fine ultimo il raggiungimento e la contemplazione della Verità, pensata idealmente come il Bene. Anche in questo caso un linguaggio ancora legato ad una tradizione mitica (Il mito della caverna) si affianca ad una comprensione discorsiva e razionale del Vero. Riprendendo un'espressione severiniana possiamo dunque dire che, anche in questo caso, il Tutto si manifesta nel concetto, diventa oggetto della comprensione concettuale e, in quanto tale, non è qualcosa di semplicemente sentito o sensibile, come avviene nel linguaggio del *mythos*, ma è concepito, pensato, in una parola: diventa intelligibile.

Servendosi di una ricerca concettuale anche Platone è dunque alla ricerca di un sapere epistemico.

Questa parola, *epistème*, acquista un significato tanto più prezioso per il mio lavoro di ricerca, quanto più si avvicina all'interpretazione etimologica data dallo stesso Severino.

Epistème, stando alla analisi dello Stesso, è composta dal prefisso greco "epi" (sopra) e dalla radice indoeuropea "stam" (sta, stare) che si possono tradurre come "ciò che sta sopra", "ciò che sta ben fermo" o meglio ancora come "ciò che sta e non può essere scosso da alcunché".

Ebbene Platone crede di trovare questo sapere solo nel mondo intelligibile, nel mondo dell'idea. A questo proposito Severino scrive:

“La verità come sapere incontrovertibile, cioè come *scienza, epistème*, è conoscenza dell’idea, ossia dell’essere immutabile, dell’essere che è assolutamente. I più, invece, non conoscono altro che il mondo sensibile: ignorano il bello in sé, il buono in sé, il grande in sé e tutte le altre idee, e sanno soltanto di cose belle, di cose buone, di cose grandi; conoscono soltanto le immagini dei veri esseri, senza sapere che sono immagini, e quindi vivono come in sogno, perché sognare è appunto ritenere che delle immagini siano realtà vere. Insieme a Parmenide, Platone chiama *opinione (doxa)* questo sogno in cui consiste la conoscenza comune del mondo sensibile.” (16)

La *doxa*, dunque, di contro al sapere epistemico, è l’opinione, il giudizio dei più soggetto al variare del tempo, degli usi e dei costumi, relativo al punto di vista del singolo: è un continuo oscillare. Usando le categorie familiari al linguaggio platonico possiamo anche dire che :

“L’opinione ha [...] come contenuto un qualcosa di “intermedio” tra l’essere e il niente: questo intermedio è appunto la realtà sensibile che, in quanto *diveniente*, partecipa dell’essere e del non essere.” (17)

Ne risulta che per Platone la sensazione non è in grado di darci l’essere delle cose, ma solo l’apparenza mutevole. Impropriamente possiamo dire che qualcosa “è” bianca o “è” dolce, riferendoci alla sensazione corrispondente. Più coerentemente dovremmo dire che “diviene” tale a contatto con il soggetto e per effetto di tale contatto. Ma, conclude Platone, se tutta la conoscenza fosse costituita di sensazioni o derivasse da esse, le opinioni e i giudizi che formuliamo sulle cose sarebbero sempre particolari, non avrebbero quella certezza e stabilità che, a diritto, pretendiamo dalla scienza. Si giunge così nuovamente alla distinzione tra opinione (*doxa*) sofistica, che in Platone è sempre empirica o particolare e scienza o conoscenza universale (*epistème*).

L'errore dunque consiste, per il filosofo, nel basare la conoscenza sulla sensazione. Ma si deve andare più a fondo nella critica. Occorre distinguere due diversi aspetti della sensazione: il processo fisiologico mediante cui l'organo di senso ci pone in contatto con le cose (per esempio, la stimolazione prodotta dalla luce sulla retina dell'occhio) e il processo psicologico con cui il soggetto interpreta lo stimolo, trasformandolo nella sensazione corrispondente (per esempio, la visione del colore).

In un senso analogo Platone si chiede: noi conosciamo le cose "con" i sensi, o non piuttosto con l'anima (*psyché*), "attraverso" i sensi? Se vogliamo penetrare la natura del conoscere, non è ai sensi che dobbiamo rivolgerci, ma all'anima o alla mente: indagando la nostra anima, costringendola a guardare dentro di sé, con il *logos*, e non fuori di sé, attraverso i sensi, potremo ritrovare in essa la forma (*eidos*), l'aspetto vero e "dimenticato" delle cose. E' la teoria platonica della reminescenza (*anàmnesis*), particolarmente presente nel *Menone*. Uno degli episodi più rivelatori del dialogo è quello in cui uno schiavo, del tutto ignaro di conoscenze matematiche, riesce a "dimostrare" un teorema di geometria aiutato da Socrate, che traccia le figure per lui e gliele fa interpretare. Dapprima lo schiavo, che segue passivamente le linee disegnate da Socrate e si lascia ingannare dalle apparenze sensibili delle figure, cade facilmente in errore. Ma a poco a poco, stimolato da Socrate ad accompagnare ciò che vede con il ragionamento e a ricercare in se stesso l'evidenza, riesce a risolvere il problema.

Platone designa dunque la forma (*eidos*) puramente intelligibile dell'oggetto o l'idea (*idèa*) di esso, come il suo *essere in sé*: il bello *in sé* (l'idea di bellezza), l'uguale *in sé* (l'idea di uguaglianza) ecc.

Si tratta di enti assolutamente universali, che non hanno che una pallida analogia con le realtà particolari corrispondenti, una certa bellezza o una data uguaglianza numerica. Chi, di fronte alla domanda: "che cos'è il coraggio" o "che cos'è la giustizia", risponde proponendo un esempio concreto di azione giusta o di comportamento coraggioso, non possiede la scienza, ma solo l'opinione.

Egli scambia infatti qualcosa di particolare per l'universale.

Le idee sono enti puramente intelligibili, dotati di universalità, che l'anima conosce abbandonando le apparenze sensibili, mediante una radicale conversione dello sguardo dall'esterno all'interno.

Possiamo anche dire che in qualche modo le idee sono rappresentate da Platone come esseri in sé sussistenti. Nel loro insieme costituiscono un "mondo" più reale e più vero del mondo stesso della nostra esperienza; rispetto al quale, anzi, il nostro mondo appare piuttosto come un'immagine parziale e difettosa, come un sogno evanescente, come una realtà immersa in un errore profondo. Platone nel noto "mito della caverna" paragona la condizione dell'uomo a quella di uno schiavo, prigioniero fin dalla nascita nel fondo di una caverna. L'opera è conosciuta ma vale la pena di riproporla e di commentarla brevemente per ribadire l'importa gnoseologica e anche etica che assume l'epistème rispetto alla conoscenza della doxa.

Alle spalle dello schiavo si eleva un muro, al di là del quale altri schiavi camminano portando sul capo e sulle spalle diversi oggetti che sporgono al di sopra di esso. La luce del sole non penetra nella caverna, ma l'oscurità vi è rotta da un fuoco che si trova anch'esso al di là del muro e proietta sul fondo della caverna le ombre degli oggetti. In una prima fase lo schiavo conosce solo tali ombre e le scambia per cose reali. Ma successivamente riesce a liberarsi dalle catene che lo legavano e, volgendo lo sguardo all'intorno, scopre altri prigionieri e riconosce gli oggetti di cui prima vedeva solo le ombre.

Infine trova l'uscita della caverna e fugge dalla prigione. Ora vede per la prima volta le cose del mondo esterno, il "vero" mondo, di cui fino ad allora non aveva nemmeno posto l'esistenza. Dapprima lo schiavo è abbagliato dalla luce del sole che i suoi occhi, abituati all'oscurità della caverna, non sopportano. Cerca allora di riconoscere le cose in maniera indiretta, osservandone l'immagine riflessa negli specchi d'acqua o sulle superficie levigate, che ne attenuano l'aspetto abbagliante. Solo in uno stadio successivo, abituatosi finalmente alla luce solare, contempla le cose nel loro vero essere.

Platone stesso chiarisce il significato dell'allegoria. La caverna è simbolo del corpo, che imprigiona l'anima, impedendole di accedere al "vero" mondo: il mondo delle idee. La situazione dello schiavo, finché si trova nella caverna, è quella dell'uomo immerso nella doxa, nell'opinione sensibile. Egli ignora il vero essere delle cose, perché ne percepisce solo l'apparenza.

Lo schiavo che si libera e fugge dalla caverna rappresenta l'anima, che si libera dai vincoli corporei mediante la conoscenza. Le cose che stanno nel mondo esterno rappresentano le idee, mentre gli oggetti nella caverna non sono che le loro copie o imitazioni imperfette. Il sole, infine, che permette di riconoscere l'aspetto vero della realtà, è simbolo dell'idea del bene, l'idea suprema in vista di cui l'intero mondo delle idee è costituito e al quale essa conferisce la sua caratteristica unità.

Lo stesso aspetto ontologico si mostra nella favola del Fedro, in cui il mondo delle idee è descritto come situato al di sopra del cielo, in un luogo detto appunto iperuranio. L'anima vi accede attraverso la conoscenza, che la eleva al di sopra del mondo corporeo, facendola partecipare alla vita stessa degli dei. Qui è infatti possibile contemplare direttamente l'idea intesa come essenza incolore, informe e intangibile, contemplabile solamente dall'intelletto, essenza che è scaturigine della vera scienza. Per Platone un tempo l'anima era dotata di "ali" e poteva godere della visione diretta delle idee. Successivamente, per una qualche colpa commessa, essa ha perduto la capacità di volare ed è stata imprigionata nel corpo, come un'ostrica nel suo guscio. Legata al corpo, può ora conoscere solo attraverso i sensi, i quali non le restituiscono che l'immagine, la copia imperfetta e inadeguata delle essenze intelligibili.

Tuttavia, quando si eleva mediante il conoscere al piano della pure intelligenza, può in parte recuperare la capacità di volare. Risale allora dalla copia al modello, dall'imitazione all'originale, e scopre finalmente l'essere vero delle cose, il loro aspetto immutabile e necessario. Le idee appaiono qui come delle essenze che sussistono in sé, in maniera separata rispetto alle realtà sensibili.



Mediante queste immagini poetiche (Platone non riesce ancora a rinunciare completamente al linguaggio mitologico) il filosofo vuole alludere al rapporto che lega idee e cose. Esiste anzitutto un dualismo, un salto o dislivello ontologico per così dire, non colmabile fra realtà sensibile, o mondo del divenire, e realtà intelligibile, o mondo dell'essere. Aristotele parlerà a questo proposito di un *chorismòs*, ossia di una frattura, di una separazione di "luogo".

Gli enti corporei, l'intera realtà naturale e umana, sono caratterizzati infatti dalla molteplicità, dal mutamento e quindi da una imperfezione originaria. Nascono e muoiono, sono trasformati dal tempo, per questo di essi non si può mai dire propriamente che sono ciò che sono, mutando in continuazione.

L'unica maniera di riconoscere loro un principio di intelligibilità, una causa o ragione del loro divenire, è di considerarli come "copie" che imitano una realtà perfetta, l'idea a essi corrispondente. Dietro il mondo corporeo, al di là di esso, deve esserci un "altro" mondo di pure essenze intelligibili, verso cui questo mondo apparente tende inconsapevolmente, senza mai poterlo raggiungere o imitare perfettamente.

Per Platone l'unica scienza che permette di distinguere il vero sapere da quello apparente è la dialettica filosofica. In un significato molto generale, la dialettica coincide con la stessa procedura dialogica dell'indagine filosofica, è cioè sinonimo di discussione franca e leale, tesa al conseguimento della verità, anziché al prevalere di una posizione sull'altra. Ma in senso più tecnico, essa corrisponde al metodo della dimostrazione scientifica, che Platone è tra i primi a codificare nei suoi dialoghi. Dialettico è il tipico procedimento che assume senza preliminare dimostrazione un dato principio, e tenta di "verificarlo" o meglio confutarlo mediante l'analisi delle conseguenze logiche che discendono rispettivamente dalla sua ammissione o dalla sua negazione. C'è poi un'ulteriore accezione di dialettica: dialettica in quanto sinonimo di metodo filosofico, come tale fondato sulla teoria delle idee.

Nella Repubblica, per esempio, la dialettica è definita come la sinossi compiuta dal filosofo nei riguardi del molteplice, al fine di trascernerne gli elementi semplici che soli si possono ridurre all'unità dell'*eidos* intelligibile. In questo senso Platone

contrappone costantemente la retorica dei sofisti al vero sapere dei filosofi, la dialettica appunto.

Il retore infatti, ci da una descrizione meramente verbale delle cose, il suo è un sapere apparente, che scambia di frequente il vero dal falso, l'essere col non essere. Solo il dialettico sa discriminare la verità dall'apparenza e condurre i propri discorsi in modo tale che alle parole corrisponda il vero essere, ossia le idee.

Per concludere, possiamo dire che per Platone la scienza vuole, dunque, essere metafisica, vuole cioè allontanarsi dalla *fysis* diveniente, vuole andare "al di là" per trovare il permanente, ciò che è e non può non essere. E per far ciò anche Platone ricorre spesso ad un nuovo e diverso "uso" linguistico, un uso che si rivelerà essere squisitamente razionale. Certo, nel corso dei dialoghi, egli enuncia o adopera spesso alcuni principi logici, come per esempio il principio di non contraddizione, ma essi sono tuttavia affrontati man mano che ne sorge l'esigenza, senza che vi sia una trattazione unitaria, come invece farà Aristotele. Possiamo anche dire che i dialoghi platonici contengono dunque numerosi temi di logica anche se nessuno di essi è, per contenuto, esplicitamente dedicato a quest'ultima.

## Aristotele

Anche il suo più grande discepolo, dunque, ha voluto perseguire la ricerca di un sapere che sia davvero "scienza" (epistème), senza tuttavia percorrere lo stesso sentiero.

Per Aristotele, infatti, l'epistème non è tanto quel sapere che appartiene ad un "mondo" ideale che si oppone radicalmente a quello che riteniamo "reale", ma è quel

sapere che ha per oggetto l'essente in quanto semplicemente è, cioè l'essente nel suo semplice "essere ciò che è". Per dirlo con Severino:

"L'epistème, nella sua forma più alta, cioè come "filosofia prima" è scienza dell'ente in quanto ente. Ma ogni ente (e cioè l'ente in quanto ente) rientra in quell'ordinamento degli enti che è espresso dalla struttura sillogistica dell'*epistème*."  
**(18)**

Ora questa nuova concezione dell'epistème avrà delle conseguenze straordinarie per lo sviluppo del pensiero successivo e per quello che viene sommariamente chiamato "cultura occidentale" per almeno due motivi: lo sviluppo sillogistico e la prima formulazione linguistica del principio di non contraddizione.

In Aristotele, infatti, il linguaggio filosofico si fa estremamente razionale, abbandonando definitivamente quelle influenze del *mythos* che così tanto avevano condizionato il pensiero dei filosofi precedenti.

Le sue ricerche logiche sono contenute in ben sei trattati (Categorie, Dell'espressione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni sofistiche) raccolti tra il IV e il VI secolo d.C., epoca in cui Boezio li tradusse in latino, sotto il titolo complessivo di *Organon*, introdotto già in precedenza da Alesandro di Afrodisia. Il termine greco "organon", che significa "strumento", rivela la concezione della logica propria di Aristotele: essa non è ancora una scienza, non trova quindi posto nella sistemazione aristoteliche delle scienze, quanto piuttosto una disciplina preliminare e propedeutica alle scienze. Indagando cioè le condizioni attenendosi alle quali può essere costruito un ragionamento corretto, la logica fornisce gli strumenti necessari per qualsiasi indagine scientifica. Essa dunque non si occupa di studiare contenuti particolari e realtà determinate, come accade per le scienze teoretiche o pratiche, ma considera invece la forma che deve avere qualsiasi tipo di ragionamento o di discorso che si proponga di dimostrare qualcosa. La logica studia pertanto le forme del pensiero, in quanto sono ordinate alla conoscenza dimostrativa: essa, in altre parole, ha lo scopo

di determinare quali, tra le operazioni razionali dirette alla conoscenza del vero, siano valide e quali no. In quanto considera solo la forma del pensiero e del linguaggio, cioè la struttura del ragionamento e del discorso, la sua logica è dunque logica formale. Gli studi compiuti dallo Stagirita sulle due figure logiche per eccellenza, il principio di non contraddizione e il sillogismo rappresentano il guadagno forse più importante della logica dell'antichità.

Aristotele, infatti, non può pensare l'epistème prescindendo da queste due figure logiche perché solo per mezzo di esse, riesce a conferire a questo sapere il carattere di "necessità". Il principio di non contraddizione, infatti, è indispensabile per dare all'epistème un fondamento fermo, stabile, sul quale può ergersi un sapere sicuro e certo:

"[...] l'epistème ha alla sua base la verità necessaria del principio di non contraddizione e dell'affermazione di tutti gli enti che appaiono. Questa verità necessaria è immediata, base di ogni dimostrazione e quindi non dimostrata, non ipotetica, richiesta per la conoscenza di ogni ente. Le "protasi immediate" [...] sono appunto, nella terminologia aristotelica, le affermazioni che costituiscono questa base. E tutto ciò che deriva dalle protasi immediate eredita la loro verità necessaria."

**(19)**

Ma evidentemente questo non può bastare, occorre cioè, che anche il passaggio dalle premesse così fondate alle conseguenze sia anch'esso "necessario" e cioè, ancora una volta, un passaggio certo, non smentibile. Ed è qui che entra in gioco la figura del sillogismo:

"Ma, nell'epistème, quella "derivazione", quel passaggio dalle premesse alle conseguenze, dev'essere una derivazione essa stessa *necessaria*, tale cioè che l'implicazione delle conseguenze sia una verità necessaria. L'analitica aristotelica si incarica appunto di esprimere le condizioni che rendono verità necessaria

l'implicazione delle conseguenze da parte delle premesse. Ciò significa che le conseguenze (cioè i teoremi dimostrati all'interno dell'*epistème*) sono verità necessarie *sia* perché esse ereditano la verità necessaria delle premesse, *sia* perché la ereditano in modo necessario.

L'ordinamento espresso dal sillogismo epistemico è dunque un ordinamento reale, ma tale ordinamento non è il contenuto della realtà, ma la forma reale in cui si dispone tale contenuto. L'*epistème* esprime appunto la relazione tra questo contenuto e questa forma della realtà.” (20)

Per Aristotele le scienze che perseguono la pura conoscenza sono le così dette scienze teoretiche.

Le scienze teoretiche hanno in comune il fatto di perseguire la conoscenza senza altro scopo che la verità. Da questo punto di vista è di estremo interesse l'analisi etimologica del termine “teoretica” che si rifà al greco “*theoresis*” che possiamo tradurre come “osservare lo spettacolo che ci sta dinanzi” “contemplare lo spettacolo” senza in alcun modo “modificarlo”. Comunque sia esse comprendono la fisica, la matematica e la filosofia.

La fisica, spiega Aristotele, assume a proprio oggetto enti che hanno esistenza “separata” (cioè non sono riflessi o copie delle idee ma realtà autonomamente sussistenti) e sono caratterizzati dal mutamento e dal movimento.

La matematica, a sua volta, studia enti, quali numeri e le figure geometriche, che sono “immobili” (non sottoposti al divenire) ma privi di esistenza “separata”: essi, afferma lo stagirita, sono come presenti in una materia ed è possibile ricavarli soltanto per astrazione dagli enti fisici. Infine, la filosofia prima ha come oggetto enti i quali sia esistono “separatamente” sia sono immobili, come in particolare “dio” il “primo motore immobile eterno”: in considerazione del suo oggetto quest'ultima scienza è “teologia”. Alle tre scienze teoretiche si affianca la “scienza dell'ente in quanto ente”, che assume a proprio oggetto ogni genere di enti, ma li studia secondo

una prospettiva particolare, cioè appunto in quanto essi sono “enti”, cioè cose esistenti , e non in quanto appartengono a un genere determinato. Al pari delle indagini sul “motore immobili”, anche quelle riguardanti “l’ente in quanto ente ente” sono di competenza del “filosofo primo”.

Comunque sia la trattazione riguardante la sostanza immobile non è il solo campo di indagine che Aristotele consideri di competenza del filosofo primo. A quest’ultimo, infatti, spetta anche il compito di condurre una ricerca non confinata in un ambito specifico, ma di ordine generale, intorno a che cosa sia un ente in quanto tale, cioè in quanto esiste, senza riguardo alla sua particolare natura. Il tentativo di delimitare questo ambito di ricerca e l’approfondimento delle nozioni a esso relative costituiscono quella che può essere definita come l’ontologia di Aristotele.

Nel libro Gamma, Aristotele muove dalla considerazione che è possibile studiare la realtà secondo due differenti prospettive. Si possono, da una lato, studiare le proprietà che appartengono ad un ente in quanto esso si iscrive in un genere definito, ma ciò è compito della scienza avente come oggetto quel particolare genere di enti: la fisica, la matematica, la filosofia prima.

Ma questi stessi enti, come tutti gli enti, costituiscono anche, d’altro lato, l’oggetto di indagine che li assume semplicemente come enti, senza riguardo al particolare genere in cui essi si iscrivono. Questa indagine, afferma Aristotele, è compito della scienza “epistème” che studia appunto l’ente in quanto ente e le proprietà che gli appartengono per sé.

Partecipio presente del vero essere, ente (on) può dirsi di tutto ciò che esiste. Così noi possiamo affermare che un determinato uomo “esiste” ; e altrettanto legittimamente possiamo affermare che “esiste” un colore: per esempio il colore bianco di quello stesso uomo.

Tuttavia, quando diciamo che “esiste” quell’uomo, intendiamo qualcosa di differente rispetto a quando diciamo che “esiste” il suo color bianco, benché sia l’uomo, sia il colore bianco esistano e, quindi, possano essere entrambi a buon diritto definiti “enti”, cioè presi in considerazione come qualcosa di esistente. Altro è infatti dire

“esiste” di una sostanza; altro è dirlo di una qualità, o di una relazione. Comunque sia, senza dilungarci ulteriormente, possiamo dire che per Aristotele i significati che il termine “ente” può assumere sono dunque molteplici e tra questi significati, si segnalano innanzitutto quelli delle categorie: la scienza dell’“ente in quanto ente” sarà allora in primo luogo, scienza della “sostanza”, della “quantità”, della “qualità” etc.

L’espressione “ente in quanto ente” dunque non individua un “sommo genere”, un genere unico e amplissimo cui appartengono tutti gli enti: le variegate modalità di esistenza di ciò che esiste non possono infatti essere ricondotte all’identità che accomuna i membri di un genere. D’altro canto, è proprio del genere l’individuare una determinata “regione” di enti, contrassegnati da certe caratteristiche, e di delimitarla rispetto agli altri generi: quindi non può esservi un genere che individua tutti gli enti. Tuttavia, una delle condizioni perché si dia scienza, secondo Aristotele, è l’unilateralità del campo di oggetti che essa studia. Nel caso delle scienze particolari, l’estensione di tale ambito corrisponde al genere di appartenenza. Non essendo quello degli enti un genere, sarà necessario, perché la ricerca intorno all’“ente in quanto ente” possa correttamente esser definita epistème, individuare un criterio di unificazione del suo campo oggettuale.

Comunque sia il compito prioritario della scienza dell’“ente in quanto ente” lo si può riassumere nell’indagine sulla sostanza (ousìa). Rispetto alle Categorie, ove sostanza in senso primario è l’individuo, e Fisica, in cui la sostanza individuale è concepita a sua volta come sinolo di materia e forma, la riflessione condotta nel libro Zeta della Metafisica comporta importanti approfondimenti, in una duplice direzione.

Aristotele da un lato affronta la difficoltà derivante alla propria dottrina dal fatto che essa concepisce la sostanza come individuo, ma nega al tempo stesso la possibilità di conoscere scientificamente ciò che è individuale; dall’altro, ma in stretto rapporto con il problema precedente, egli si interroga su che cosa debba propriamente intendersi con “sostanza”: o, in altri termini, su che cosa propriamente costituisca ogni sostanza come tale, cioè come una determinata sostanza. Sostanza, osserva Aristotele,

ricorrendo al metodo usuale di distinguere i diversi significati di un termine, si dice in più modi, che rinviano a differenti livelli di “sostanzialità”. Certo, la sostanza è sinolo di materia e forma, tali essendo appunto le sostanze individuali. Ma essa è anche materia, perché la materia interviene nella costituzione di ogni sostanza. Si tratta allora di stabilire quale di queste accezioni di sostanza sia quella per così dire “primaria”. La risposta di Aristotele appare a prima vista come un rovesciamento delle sue dottrine precedenti: egli avanza infatti l’ipotesi che nel senso più proprio come sostanza debba intendersi la forma.

Ciò non significa, tuttavia, che Aristotele promuova al rango di sostanze in senso “primario” le sostanze seconde delle Categorie. La forma non è infatti intesa dall’stagirita come genere, o come universale, ma come principio di determinazione immanente a ogni sostanza individuale. Se allora la materia è assenza di determinazione, e sinolo è la materia che ha assunto una forma determinata, per quanto anch’essi siano sostanza, a maggiore ragione è da ritenersi sostanza il principio attivo, in virtù del quali ogni sostanza individuale è un determinato “questo” (tòde ti).

Possiamo dire che per Aristotele in breve la forma è il principio fondamentale della sostanza individuale, in quanto causa del fatto che essa sia una determinata sostanza, e non un’altra.

Questa teoria, riguardante tutte le sostanze, si configura come una generalizzazione dei risultati conseguiti nelle indagini su un particolare genere di sostanze, quelle viventi. L’orientamento a ricerca la causa prima della sostanza in un immanente principio di strutturazione della materia ha infatti un corrispettivo nelle spiegazioni proposte in campo biologico, per rendere ragione della vita degli organismi: anche in quel contesto, infatti, l’unità funzionale del vivente ha come presupposto un principio formale, cioè l’anima. Al pari dell’anima, il principio formale, causa della sostanza, è concepito da Aristotele come essenza e come “sostanza secondo la definizione” (ousia katà ton logon). Tale principio è identico in tutte le sostanze individuali che



compongono una specie biologica e non. Il che significa che la causa della sostanza di tutti gli individui della stesse specie è, per Aristotele, strutturalmente una.

Da ciò deriva un rilevante progresso nella spiegazione del rapporto che la scienza intrattiene con il proprio oggetto. La conoscenza scientifica è conoscenza dell'universale (non è cioè conoscenza dei singoli membri di una specie, considerati nella loro accidentale individualità). Questo non significa, tuttavia, che il sapere sia privo di un individuato referente ontologico, anche se quest'ultimo non è pensato alla stregua di un ente che si aggiunga agli individui come era l'idea per Platone: oggetto del sapere scientifico è dunque l'essenza, cioè l'identico principio che in-forma, cioè dà la forma, a ogni individuo della specie, facendone un individuo di quella specie e non di un'altra.

Nell'ambito della scienza dell'"ente in quanto ente", oltre alla sostanza e ai suoi rapporti con le altre categorie, Aristotele studia ulteriori significati generalissimi del termine "ente", approdando, nel libro Theta della Metafisica, a una precisazione delle nozioni di ente in potenza e in atto. Questi infatti svolgono un ruolo chiave nello studio di ogni genere di enti e il loro uso, quindi, non è limitato dai confini della Fisica, ove essi fungono da principi esplicativi del movimento. Potenza e atto sono nozioni strettamente correlate.

Come la nozione di ente, così anche le nozioni di "ente in potenza" ed "ente in atto" non definiscono un genere: conseguentemente, non ne è possibile una definizione univoca: tuttavia il loro significato non è neppure assolutamente equivoco, non essendo puramente omonime. Infatti, per quanto diversi siano i significati che atto e potenza assumono nei differenti contesti, per ognuno di questi significati è d'importanza il rapporto secondo il quale ciò che è in atto sta a ciò che è in potenza: tra i molteplici significati di "ente in atto" vi è dunque un rapporto di analogia, e così tra quelli di "ente in potenza".

La scienza dell'"ente in quanto ente" studia infine quei principi che per al loro universale validità costituiscono la premessa necessaria allo studio a di qualunque ente.

In primo luogo il noto principio di non contraddizione, “più saldo” di tutti, assioma non ipotetico, non derivato da premesse anteriori, condizione di ogni conoscenza. La trattazione che ne svolge Aristotele nel libro Gamma della Metafisica è di estremo interesse sia per i termini nei quali il principio viene formulato sia per il procedimento con il quale esso viene “dimostrato”, che è dialettico e consiste nella confutazione della tesi negatrice del principio. Su questo punto avrò modo di approfondire nella terza sezione di questa parte prima.

Riassumendo possiamo dunque dire che per Aristotele l’epistème, dunque, essendo la scienza prima che ha per oggetto l’ente in quanto è, è la forma di sapere che è stata privilegiata dal discorso filosofico in senso forte, in quanto è quel sapere che si mostra fondato e fondante, quel sapere che non potendo essere smentito da alcunché, riesce nel suo intento di essere “fermo” e di permanere senza oscillare nella sua negazione. La sua forza persuasiva si mostra sia nella verità necessaria del suo fondamento, sia nella relazione altrettanto necessaria che lega le premesse, così fondate, alle conseguenze.

E’ doveroso, a questo punto, dire qualcosa su quelle strutture logico-linguistiche che permettono al discorso epistemico di essere tale. Anche in questo caso la loro trattazione sarà piuttosto veloce e sommaria, in quanto un loro eventuale approfondimento sarebbe ivi fuori luogo, visto le diverse finalità del lavoro fin qui proposto.

### 1.3 Il principium firmissimum, il sillogismo e l’implicazione

Il principio di non contraddizione.

Il principio che ha rappresentato per secoli un'idea di assoluta stabilità tanto da meritarsi l'appellativo di "firmissimum" è sicuramente il principio di non contraddizione. Certo oggi nella logica contemporanea si ha, per così dire, un atteggiamento molto più prudente riguardo questa sua pretesa di "assoluta stabilità", ma questa non è la sede più adatta per affrontare queste problematiche.

Probabilmente il principio di non contraddizione deve la sua fortuna non tanto al filosofo che per primo è riuscito a formularlo linguisticamente, ma quanto alla sua capacità strutturale di rovesciare ogni forma di negativo in un assoluto positivo. Questa sua capacità di resistere ad ogni attacco lo ha reso quasi il simbolo, o meglio il paradigma del dire filosofico. Certo il principio di non contraddizione vorrebbe essere il fondamento non solo di quel dire particolare che è il discorso filosofico, ma di ogni dire e qui la questione si fa complessa e meriterebbe un maggiore approfondimento. Possiamo solo accennare il problema evidenziando come il principio di non contraddizione abbia gioco facile in quel linguaggio ove si può decidere l'essere vero o l'essere falso delle proposizioni che lo costituiscono. In breve: questo principio mostra tutta il suo potere fondante nel discorso apofantico, in quel discorso cioè in cui la proposizione o è vera o è falsa (*terzium non datur*). Stabilire però che ogni linguaggio possa giocare a questo gioco del vero e del falso è questione assai complessa. Un esempio possono essere tutte quelle proposizioni appartenenti al linguaggio poetico o simbolico in cui decidere della loro verità o falsità costituisce semplicemente un "non senso". Purtroppo la questione è assai più complessa e meriterebbe ben più di un semplice accenno.

Tuttavia vorrei adesso proporre la "definizione" linguistica del *principium* riportando l'originale del testo aristotelico:

“Esso è il seguente: è impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione [...]: appunto questo è il più saldo di tutti i principi, perché possiede la determinazione che

noi abbiamo enunciata. E' impossibile, infatti, supporre che la medesima cosa sia e non-sia, come certuni credono che, invece, sostenga Eraclito.” (21)

Certo storicamente la formulazione del principio di non contraddizione ha un ulteriore significato: il superamento della rigida logica eleatica che mira a risolvere definitivamente il “problema del molteplice”.

Accennando solo alla questione ma tanto per capire il guadagno della logica aristotelica possiamo dire infatti che la formulazione che da Aristotele al principio di non contraddizione riflette la sua polemica nei confronti di quelle dottrine di matrice eleatica, che dalla affermazione del *principium firmissimum* derivano la conseguenza dell'illiceità di ogni discorso rigoroso intorno al molteplice. Nella formulazione eleatica infatti il principio comporta a rigore la liceità di un unico discorso: quello che afferma, tautologicamente, “che (l'ente” è”. Aristotele, sviluppando criticamente l'analisi platonica del Sofista, oppone alla dottrina eleatica una enunciazione del principio di non contraddizione che si fonda sull'ammissione della pluralità degli enti e sul riconoscimento della molteplicità dei significati di ente. Tale enunciazione consente di sfuggire alla contraddizione anche facendo oggetto di discorso il molteplice. E' infatti possibile dire di un ente che è un uomo, che è bianco e che è seduto etc; oppure affermare che quell'ente è in potenza “uomo”, ma in atto “bambino”.

Aristotele, tuttavia, sia pure modificando la formulazione mantiene ferma la validità del principio, anzi ne fa il principio fondamentale. Le dottrine che rifiutano il principio di non contraddizione, come per esempio quelle protagorea, giungono a forme di relativismo estremo: dalla negazione del principio, infatti, deriva, secondo Aristotele, che ogni affermazione può essere insieme vera (perché a ogni cosa è legittimo attribuire ogni proprietà) e falsa (essendo impossibile attribuire alla medesima cosa anche la proprietà contraria nello stesso momento e nello stesso rispetto). Appare chiaro come da tale prospettiva, che esclude la possibilità di distinguere il vero dal falso, risulti compromessa dunque non solo la possibilità di

discorrere scientificamente del molteplice, ma anche quella stessa di comunicare intorno al mondo.

Comunque sia la forza di tale principio che lo fa essere il principio per eccellenza, sta nel fatto che non è possibile dimostrarlo appellandosi a qualche “altra ragione” (altrimenti non sarebbe più il *principium primum et firmissimum*); lo si può fare solo attraverso una particolare via che è quella “elenctica”.

In questa particolare situazione infatti l’avversario negando il principio e cercando dunque di confutarlo, è costretto ad ammetterne la validità.

Sentiamo come Aristotele stesso spiega la figura dell’*elenchos*:

“Tuttavia, anche per questo principio si può dimostrare l’impossibilità in parola [“è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia”], *per via di confutazione*: a patto, però, che l’avversario dica qualcosa [...]. Se, invece, l’avversario non dice nulla, allora è ridicolo cercare una argomentazione da opporre contro chi non dice nulla, in quanto, appunto, non dice nulla [...]: costui, in quanto tale, sarebbe simile ad una pianta [...]. E la differenza fra la dimostrazione per via di confutazione [...] e la dimostrazione vera e propria consiste in questo: che, se uno volesse dimostrare, cadrebbe palesemente in una petizione di principio: invece, se causa di questo fosse un altro, allora si tratterebbe di confutazione [...] e non di dimostrazione. Il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell’esigere che l’avversario che qualcosa è oppure *non è* (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia significato e per lui e per gli altri [...], e questo è pur necessario [...], se egli intende dire qualcosa [...]. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcuno modo discorrere, né con sé medesimo né con altri; se, invece, l’avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: e in effetti, proprio per distruggere il ragionamento, quegli si avvale di un ragionamento.” (22)

Il prof. Tarca chiarisce ulteriormente la dimostrazione per confutazione in questo passo:

“La risposta che la filosofia tradizionalmente ha fornito a questo problema è appunto quella dell’*elenchos*, la ‘ dimostrazione ’ per confutazione che non viene dedotta da altre premesse, ma viene fondata sul fatto che si mostra che la sua negazione non può essere vera, e dunque che vera deve essere essa stessa. L’*elenchos* infatti è qui definito come quel processo di fondazione che istituisce il discorso che chiameremo elenctico, ovvero quel discorso che è *necessariamente vero in quanto non può essere falso, e non può essere falso in quanto non può essere negato*, e non può essere negato in quanto la sua stessa negazione non potrebbe sussistere senza implicare la verità del discorso elenctico. Questa è la *definizione generale dell’elenchos*.” (23)

Detto altrimenti il metodo usato da Aristotele è quello “dialettico” o della confutazione. All’avversario del principio di non contraddizione, per confutare la tesi, è sufficiente chiedere di pronunciare una parola, assumendo che essa abbia un significato determinato. Se questi rifiuta questa concessione, con ciò stesso egli rinuncia non solo a parlare con chicchessia, ponendosi al di fuori del consorzio civile, ma anche a dialogare con se medesimo, riducendosi, osserva Aristotele, alla condizione di un vegetale (o più precisamente di un “tronco d’albero”). Se invece è disposto a pronunciare anche solo una parola, purché dotata di un significato, la negazione del principio di non contraddizione ne risulta essere confutata. Coll’ammettere che una parola significhi una determinata cosa, si esclude infatti al contempo che tale parola possa significare ciò che quella cosa non è: affermare “uomo”, attribuendo al termine, per esempio, il significato determinato di “animale bipede implume”, equivale infatti a escludere che quello stesso “uomo” non sia “animale bipede implume” .

Inutile dire che il principio di non contraddizione, storicamente portato alla luce già da Parmenide e definito ulteriormente da Aristotele, debba aver esercitato un fascino particolare agli occhi dei filosofi antichi, proprio perché dava loro la convinzione di aver trovato un baluardo inespugnabile contro ogni tentativo di negazione, un baluardo che poteva fare di un dire oscillante, un dire assolutamente fermo.

## L'implicazione

Gli stoici, nella scorta degli studi della scuola megarica, furono i primi a identificare nella proposizione l'elemento base della logica e ad analizzare il ruolo dei connettivi nelle deduzioni, in ciò anticipando in parte i moderni risultati del calcolo proposizionale. A differenza della logica aristotelica, la proposizione non è scomposta dagli stoici in termini, ma costituisce l'unità minima oggetto di indagine. Particolarmente rilievo gli stoici diedero allo studio delle proposizioni ipotetiche o condizionali, su cui si erano già soffermati i filosofi megarici.

Gran parte delle notizie che possiamo raccogliere e che riguardano il modo di intendere l'implicazione da parte degli antichi le dobbiamo all'accurata documentazione dello storico Sesto Empirico.

Per quanto riguarda l'implicazione essa è stato oggetto di studio soprattutto da parte delle scuole filosofiche megariche e stoiche. Gli stoici in particolare si soffermarono soprattutto sullo studio delle proposizioni e sui modi con cui esse si relazionano e non sui singoli termini come invece fece Aristotele. In questo senso potremo anche dire che gli stoici furono i precursori di quella che i moderni chiameranno "logica modale".

La logica stoica ebbe origini e sviluppi autonomi rispetto a quella aristotelica. I suoi inizi furono probabilmente influenzati dai filosofi megarici, in particolare da Diodoro Crono e dal suo discepolo Filone, i quali ampliarono gli interesse iniziali della scuola socratica, tradizionalmente rivolti alla dialettica e ai paradossi, elaborando una originale teoria delle proposizioni. Fondata intorno al 300 a.C. ad Atene, da Zenone di Cizio, la scuola stoica intende la filosofia come un sistema di tre parti correlate e dotate di relativa autonomia: logica, fisica ed etica. Al contrario di Aristotele dunque, la logica non viene intesa come uno strumento della filosofia, introduttivo e preliminare alla scienza, ma come una disciplina autonoma, volta allo studio dei modi del pensiero e del linguaggio.

Comunque sia è fuori discussione che il contributo più grande che gli stoici hanno dato alla logica classica sia proprio lo studio che riguarda le proposizioni che potremmo chiamare “proposizioni ipotetiche o condizionali” e in particolar modo sulla natura del connettivo logico del tipo “se...allora” chiamato anche “implicazione”.

Certo, dell'implicazione si può provare a dare una definizione unica come quella che la definisce un “qualsiasi asserto complesso contenente due segni preposizionali, tale che la sua congiunzione con il primo comporti necessariamente il secondo”. Tuttavia questa definizione non sarebbe sufficiente a soddisfare i diversi modi di intendere la natura del condizionale che già nell'antichità vennero evidenziati in molte dispute filosofiche.

Nelle sue opere e soprattutto in quella che viene generalmente chiamata come “Ipotesi Pirroniane”, Sesto Empirico ripercorre sommariamente queste diverse definizioni di implicazione che gli antichi avevano dato.

Da questo prezioso documento possiamo dedurre che quattro erano le posizioni più note. Riporto testualmente la parte in questione:

“Filone dice che un condizionale valido [...] è un condizionale, il quale non comincia con una verità e non finisce con una falsità: ad esempio, quando è giorno e io sto



conversando, l'asserto "Se è giorno, io sto conversando". Ma Diodoro dice che esso è un condizionale, il quale né poteva, né può cominciare con una verità e finire con una falsità. Secondo lui, l'asserto condizionale summenzionato sembra essere falso; poiché, quando è giorno ed io ho taciuto, esso comincerà con una verità e finirà con una falsità. Ma il seguente asserto sembra essere vero: "Se non esistono gli elementi atomici delle cose, allora esistono gli elementi atomici delle cose". Infatti, egli sostiene che quell'asserto condizionale comincerà sempre con l'antecedente [...] falso "Non esistono gli elementi atomici delle cose" e finirà sempre con il seguente [...] vero "Esistono gli elementi atomici delle cose". E coloro che introducono la nozione di connessione [...] dicono che un condizionale è valido quando il contraddittorio del suo conseguente è incompatibile con il suo antecedente. Secondo loro, i condizionali summenzionati sono validi, ma il seguente è vero: "Se è giorno, è giorno". E coloro che giudicano per implicazione [...] dicono che un condizionale vero è un condizionale, il cui conseguente è contenuto in potenza nel suo antecedente. Secondo loro, l'asserto "Se è giorno, è giorno", e, di conseguenza ogni condizionale che sia ripetitivo, sarà manifestatamente falso; infatti, è impossibile per una cosa essere contenuta in se stessa." (24)

La prima definizione è forse quella più conosciuta e che ha avuto più fortuna nel corso dello sviluppo della logica moderna. Si tratta della definizione filoniana comunemente nota come la definizione "vero-condizionale": un condizionale è valido in tutti i casi tranne in quello in cui l'antecedente è vero e il conseguente è falso.

Tradotto nello schema delle tavole di verità questa definizione ci appare subito familiare:

P	Q	Se P, allora Q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Così, secondo Filone:

“ vi sono tre modi in cui un condizionale può essere vero, ed uno solo in cui un condizionale può essere falso. Infatti, un condizionale è vero quando comincia con una verità e finisce con una verità (ad esempio, “Se è giorno, v’è luce”); vero, anche quando comincia con una falsità e finisce con una falsità “ad esempio, “ Se la terra vola, la terra ha le ali”); analogamente, è vero un condizionale, che comincia con una falsità e finisce con una verità (ad esempio, “ Se la terra vola, la terra esiste”). Un condizionale è falso solo quando esso comincia con una verità e finisce con una falsità (ad esempio, “Se è giorno, è notte”).” (25)

Filone lavorava soprattutto con asserti del tipo “Se è giorno, io sto conversando” che possono essere veri in un momento ma non esserlo in un altro, e questo gli procurerà delle obiezioni dal suo maestro Diodoro.

La definizione che da Diodoro sulla natura dei condizionali sembra essere molto simile a quella filoniana: anche per Diodoro infatti un condizionale è valido in tutti i casi tranne in quello in cui all’antecedente vero segue un conseguente falso.

Tuttavia Diodoro introduce un nuovo e importante aspetto precisando che un condizionale valido “né poteva, né può cominciare con una verità e finire con una falsità”:

“Ma Diodoro dice che un “un condizionale vero è uno che non ha potuto né può cominciare con una verità e finire con una falsità”. E questo è in contrasto con la posizione di Filone. Infatti, un condizionale come “ se è giorno, sto conversando” è vero secondo Filone quando è giorno e sto conversando poiché comincia con il vero, “è giorno”, e finisce con il vero, “sto conversando”. Invece, secondo Diodoro, esso è falso, poiché è possibile che cominci con una proposizione che è in un certo tempo

vera e finisca con una proposizione falsa, “sto conversando”, quando ho smesso di conversare.” (26)

Diodoro vuole dunque sottrarre il valore del condizionale ai capricci del tempo, decontestualizzandolo per arrivare così ad una definizione “universale” dello stesso.

Il condizionale diodoreiano dunque potrebbe essere concepito come un tipo particolare di quella che Russell chiama “implicazione formale”, e cioè quell’implicazione che è valida se e solo se tutte le volte che, e per tutto il tempo in cui, l’antecedente è vero e il conseguente non è falso.

Le altre due definizioni vengono generalmente attribuite a Crisippo e ai Peripatetici.

Per Crisippo un condizionale è valido quando il contraddittorio del suo conseguente è incompatibile col suo antecedente. Per tanto saranno considerati condizionali validi proposizione del tipo “Se è giorno, è giorno”.

Per i Peripatetici al contrario giudicano il condizionale per implicazione: esso è valido solo nel caso in cui il conseguente è contenuto in potenza nel suo antecedente.

Questo comporta che ogni asserto del tipo “Se è giorno, è giorno” e ogni condizionale che sia ripetitivo (una mera tautologia dunque), sarà manifestatamente falso, poiché è impossibile per una cosa essere contenuta in se stessa.

## Il sillogismo

Per quanto riguarda la terza ed ultima “figura logica” in questione i testi di riferimento sono, e non possono essere, i quattro libri aristotelici degli *Analitici*.

Gli *Analitici* sono in generale dedicati alla forma dimostrativa del dire: gli *Analitici primi*, in due libri, si occupano del sillogismo, gli *Analitici secondi* invece sono dedicati alla dimostrazione vera e propria. Se gli *Analitici primi* trattano della forma

sillogistica, gli *Analitici secondi* trattano di un tipo speciale di sillogismo: quello scientifico o dimostrativo, che sicuramente rappresenta per noi la figura più interessante.

La definizione che lo stesso Aristotele dà di sillogismo è questa:

“Il sillogismo, nella sua forma fondamentale, è appunto la struttura in cui i termini estremi sono uniti da un termine medio, la cui estensione è intermedia rispetto a quella degli estremi. Il sillogismo è quindi necessariamente costituito da tre affermazioni: quella in cui l'estremo con estensione minore (“estremo minore”) è unito al termine medio (“premessa minore”); quella (la “premessa maggiore”) in cui al termine medio è unito l'estremo con estensione maggiore (“estremo maggiore”), e quella (“conclusione”) in cui sono uniti tra loro i due estremi, in modo tale che l'estremo minore sia il soggetto che ha come predicato l'estremo maggiore.” (27)

Il sillogismo dunque è costituito da una sequenza di tre proposizioni di cui due pongono in concatenazione dei dati, dai quali segue necessariamente quanto è contenuto nella terza proposizione.

Schematicamente lo possiamo dire così: se ogni A è B e ogni C è A, allora ogni C è necessariamente B. La prima proposizione si chiama “premessa maggiore”, la seconda si chiama “premessa minore”; la terza proposizione è l’“inferenza” o la conclusione. Come si vede nella conclusione sono uniti B e C, per il fatto che entrambi convengono in A.

B e C sono i “termini estremi”, che compaiono sempre nella conclusione, mentre A è il termine “medio”, che compare in entrambe le premesse. Il medio nelle premesse deve necessariamente ricorrere due volte (uno per ogni premessa) e deve essere sempre preso nello stesso significato.

Ma perché per Aristotele questa figura logica, scoperta e tematizzata per la prima volta proprio da lui, è così importante?

Potremmo rispondere che, per Aristotele, il sillogismo è il modello assoluto del ragionamento e per lui ogni dimostrazione è un particolare sillogismo anche se per questo non tutti i sillogismi sono dimostrazioni.

Di ragionamenti, infatti, l'uomo ne fa di molti tipi, ma sapere che un certo tipo di ragionamento è formalmente infallibile appare ancora una volta decisivo per la ricerca della verità. Senza l'uso di particolari strutture logico-linguistiche come il sillogismo non è possibile venire a sapere se qualcosa è vero o è falso in modo non controvertibile cioè, ancora una volta, in modo necessario.

Per Aristotele dunque, senza il sillogismo, non si può dare un sapere di tipo epistemico, e non si può dare quel nesso di necessità indispensabile per un sapere che vuole definirsi assolutamente "fermo".

Il prof. Carmelo Vigna lo spiega così:

“la scienza intorno a qualcosa è dunque legata al sapere della causa e all'impossibilità che il qualcosa si comporti diversamente. Per conoscere la causa secondo necessità, e solo così la si può veramente conoscere, la dimostrazione sillogistica è appunto lo strumento adatto, secondo Aristotele, perché fa vedere come da una certa causa (per lo più quella formale) proceda necessariamente (logico-ontologicamente) un certo effetto.” (28)

Negli Analitici Aristotele distingue due tipi di sillogismo: il primo più rigoroso lo si può definire il “sillogismo scientifico”, il secondo meno preciso ma per questo non meno importante è chiamato dallo stagirita il “sillogismo dialettico”.

Questa distinzione viene fatta in base alla “qualità” e alle caratteristiche delle premesse: nel caso del sillogismo scientifico il procedimento è di assoluta precisione dimostrativa, è una struttura puramente formale, che produce verità se e solo se le sue premesse sono vere. Il problema è dunque, per il procedimento dimostrativo,

partire da premesse vere. Come scrive Aristotele, è necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa e che siano cause di essa.

Le premesse del sillogismo scientifico dunque devono avere queste caratteristiche: innanzitutto devono essere vere perché solo da ciò che è vero può seguire il vero, devono poi essere prime, cioè in ultima istanza esse non devono rimandare ad una dimostrazione ancora da seguire, devono essere causa della conclusione, giacché solo attraverso il nesso di produzione causale si stabilisce la necessità della conclusione, devono essere più note della conclusione, giacché il conoscere procede sempre dal più noto al meno noto e, infine, devono essere logicamente anteriori rispetto alla conclusione, giacché ne sono la causa e la causa è sempre anteriore all'effetto.

Per quanto riguarda il sillogismo dialettico invece, esso è un sillogismo che parte da premesse che non sono vere nel senso scientifico del termine ma bensì fondate sull'opinione autorevole (ex endoxon) cioè premesse che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza delle persone. Il sillogismo dialettico è più debole del sillogismo scientifico ma è importante comunque, secondo Aristotele, per affinare il metodo del ragionamento e per capire meglio l'interlocutore durante una discussione filosofica.

Per il prof. Vigna:

“[...] il sillogismo dialettico è proprio di una ricerca dialogica (c'è, idealmente, sempre uno che interroga e uno che risponde; si pensi ai dialoghi platonici), mentre il sillogismo scientifico prescinde da un interlocutore reale e si appella alla ragione nella sua valenza trascendentale.” (29)

Per Aristotele il sillogismo è dunque la forma propria del discorso che vuole dirsi scientifico, cioè quel discorso dunque che vuole “stare” e non essere smentito. Il legame dunque tra sillogismo e scienza (epistème) è molto forte. Per riprendere il discorso fatto poc'anzi possiamo anche dire che la forma adeguata di un sapere

scientifico è in fatti per Aristotele la dimostrazione (apodeixis), che si identifica, ancora una volta, con una particolare forma di sillogismo: il sillogismo scientifico. Per semplificare ulteriormente possiamo anche dire che, come ogni forma di sillogismo ben costruito, il sillogismo scientifico permette di trarre da alcune premesse una conclusione, che discende da quelle, per il fatto stesso che esse siano state poste. La forma del sillogismo è idonea a rendere conto del carattere causale del sapere scientifico (le proposizioni poste come premesse esprimono infatti ciò da cui consegue il contenuto della conclusione, cioè la sua causa); la rigorosa concatenazione sillogistica è inoltre garante del *carattere necessario* di quel nesso causale.

Ma affinché si dia sillogismo scientifico, e quindi dimostrazione, si impone anche che le proposizioni da cui muove la dimostrazione siano vere e prime. Vere, perché la scienza è conoscenza della effettiva realtà delle cose; prime, cioè non ottenute mediante dimostrazione, o comunque conseguenti dimostrativamente da premesse prime, a loro volta non dimostrabili, perché in caso contrario la ricerca delle cause si trasformerebbe in un infinito regresso, e dell'infinito non è possibile ovviamente alcun tipo di scienza.

Le proposizioni vere e prime da cui, nei vari ambiti del sapere, muove la dimostrazione rappresentano dunque i principi propri delle diverse scienze. Tra questi Aristotele colloca per esempio le definizioni, che esprimono l'essenza degli enti oggetto della scienza. Nel caso della geometria, assunta a modello dell'apodittica, la dimostrazione prende le mosse dalla definizione di determinate figure, e ne esplicita deduttivamente le proprietà fondamentali.

Ogni scienza studia un campo suo proprio di oggetti, cioè un genere particolare di enti. I principi propri di ogni disciplina sono differenti da quelli da cui muovono le altre scienze: conseguentemente, la dimostrazione deve mantenersi entro i confini di un singolo comparto scientifico. E' interessante sottolineare come Aristotele escluda dunque la possibilità di passare, in una dimostrazione scientifica, da un genere di enti all'altro.

Comunque sia da questa concezione di scienza derivano due importanti conseguenze: da un lato, Aristotele è portato a negare credito ai tentativi (dei pitagorici, del Timeo Platonico) di utilizzare nozioni matematiche e geometriche nello studio della fisica. D'altro lato, il fatto che ogni scienza disponga di principi propri, inderivabili da quelli delle altre, comporta da parte dello stesso Aristotele il rigetto della subordinazione gerarchica delle scienze alla dialettica, voluta dal suo maestro Platone, e una forte rivendicazione dell'autonomia dei singoli comparti disciplinari.

Anche se questo tipo di problematiche e di precisazioni al momento non sono oggetto di questo studio, possono comunque risultare interessanti in quanto sottolineano ancora una volta lo stretto legame che intercorre tra la figura del sillogismo e la concezione nuova di "scienza" coniata dallo Stagirita.

## Conclusione

Mi sembra che questi brevissimi accenni alle tre figure logiche in questione possano essere sufficienti al fine che ci siamo proposti: provare a capire come il linguaggio logico discorsivo, che è il linguaggio del pensiero filosofico in senso forte e di ogni sapere che vuole dirsi epistemico, riesca a parlarci in modo "necessario". Esso, infatti riesce a dirsi "fermo" grazie all'uso di almeno una di queste "figure logiche" che mi sembrano possano riassumere schematicamente le diverse modalità attraverso cui questo linguaggio si presenta.

Potremmo anche dire che una proposizione riesce ad esprimere una verità necessaria quando il predicato conviene di per sé al soggetto. Convenire per sé al soggetto significa appartenere alla sua essenza o richiamarlo necessariamente nella propria definizione, e questo legame logico-linguistico è proprio l'essenza stessa di queste tre figure logiche, è, per così dire, la loro ragione d'essere.

Potremmo anche dire che nel *linguaggio logico-discorsivo* la notizia del "permanente", di ciò che è e resta "fermo a se stesso" non subendo in questo modo



l'influenza del tempo e dell'opinione del singolo, si manifesta soprattutto in questa forma di necessità logico-linguistica, una necessità che, nel suo darsi, non può prescindere dalle tre figure logiche appena trattate.

Ora sarebbe opportuno approfondire quel linguaggio che si può chiamare mitico-simbolico per vedere se e in che modo vi sia anche in quest'ultimo una notizia del permanente, ma a questo rimando alla seconda parte.

## 2) Il linguaggio mitico-simbolico

### 2.1 Un linguaggio che oggi non ci appartiene

Con l'espressione generale e forse un po' vaga di "linguaggio mitico-simbolico" intendo riferirmi a quell'insieme di linguaggi che cronologicamente precedono la nascita del pensiero logico-razionale a noi così familiare. Mi riferisco cioè a quei linguaggi che appartengono all'uomo che per esprimersi non fa ancora uso di "figure logico-linguistiche" ma che preferisce, per esempio, le metafore o una immagine mitica ad una argomentazione razionale o ad una dimostrazione per assurdo.

E' quel linguaggio che appartiene al patrimonio culturale umano fin dalla sua prima comparsa, agli albori della storia, e che permeava la vita quotidiana dell'uomo pre-razionale; esso è il mezzo di espressione di cui si servono i miti, i poeti antichi, il pensiero religioso per comunicare quelle verità che talvolta vogliono trascendere la parola stessa e, secondo lo psicanalista C.G. Jung, è anche il linguaggio proprio dell'inconscio.

E' il linguaggio che più di tutti è stato "parlato" dall'uomo fin dalla sua comparsa visto che certe modalità razionali di espressione e del pensiero furono, nella preistoria biologica della nostra specie, acquisizioni tarde, molto tarde.

Un'analisi interessante e approfondita di questi due linguaggi, quello razionale e quello simbolico, viene fatta da C.G. Jung. Per lo psicanalista svizzero infatti al racconto figurale per simboli, che è il procedimento abituale del pensare rituale e mitico, in genere religioso, fondante per tutte le epoche e le società premoderne, si deve affiancare il procedimento calcolante, logico, del pensare che, dopo una lunga gestazione dalle origini greche, è diventato in Occidente, a partire dal milleseicento,

quello dominante e unico valido per la modernità e la sua mentalità “filosofico-scientifica”.

Dimentichiamo molto facilmente, in effetti, che il livello di astrazione che accompagna ogni nostro dire anche durante le nostre conversazioni quotidiane rappresenta una novità assai recente e riguarda, almeno per una sua ampia diffusione, solamente l'uomo occidentale della modernità. Basti pensare che alla domanda “ti esti” di Socrate mirante a scoprire le definizioni universali, i più non capivano nemmeno il senso stesso della domanda tanto era nuova e “rivoluzionaria”. Essa, infatti, mirava a trovare una definizione universale, un “concetto” che valesse in ogni tempo e in ogni luogo. Non era sufficiente un esempio concreto di “giustizia”, di “bene” etc. così familiari all'uomo greco educato ad una cultura tradizionale e di tipo orale. Socrate chiedeva di più, chiedeva loro qualcosa di fumoso e incomprensibile: una astratta definizione che si svincolasse definitivamente dall'esperienza quotidiana. Certo all'uomo occidentale della “post-modernità” accade esattamente l'opposto: è il linguaggio del *mythos* ad essergli praticamente estraneo, incomprensibile se non (forse) attraverso un approccio ermeneutico, che comunque non ne toglie la sua strutturale “estraneità”. Per fare un esempio basti osservare con quanta superficialità vengano affrontate oggi da una parte ancora (purtroppo) consistente dei credenti, certe questioni di natura religiosa. Per esempio problemi che riguardano la credenza o meno di certi accadimenti soprannaturali come “miracoli”, “guarigioni” descritti nei testi religiosi.

Questioni che, mio avviso, sorgono perché si cerca di sradicare i contenuti simbolici per storicizzarli e farne oggetto di dibattito e discussione. Una superficialità quindi dovuta fondamentalmente ad un approccio errato ai testi religiosi e ad un radicale fraintendimento del significato di tanti simboli in essi contenuti.

Non vorrei dilungarmi molto su questa problematica ma credo che un approccio “storicistico” ai testi religiosi sia al quanto pericoloso al meno per due motivi: il primo consiste il fraintendere radicalmente il senso autentico che il testo vorrebbe comunicarci; il secondo, a mio avviso ben più grave, consiste nell'annullare quella

capacità evocativa tipica dei simboli e delle immagini allegoriche che possono favorire una maggiore fruizione di contenuti squisitamente spirituali.

Joseph Campbell a proposito della nostra incapacità di “comprendere” le espressioni simboliche scrive:

“Credo che la nostra società abbia perduto l’arte del pensare per immagini. [...] Il nostro modo di pensare è prevalentemente discorsivo, verbale, lineare. [Ma] In un’immagine c’è più realtà che in una parola.”(30)

Secondo Paul Ricoeur, poi:

“l’uomo contemporaneo ha perso, [...] la capacità di vivere i simboli. L’esperienza diretta, vitale del simbolo è diventata per lui impossibile, ma gli rimane la facoltà di interpretare: “se non possiamo più vivere i grandi simboli del sacro è interpretando che possiamo di nuovo intendere”. Nostro compito, dunque, sarebbe, per il filosofo francese, svolgere una attività ermeneutica, che, portando continuamente alla luce significati, ci consenta di approfittare comunque – sebbene in maniera diversa dai nostri antenati – della ricchezza dell’universo simbolico.” (31)

Ogni giorno, quindi, abbiamo a che fare con espressioni linguistiche o simboli che si rifanno ad una tradizione antica o antichissima ma spesso non riusciamo più a coglierne il significato autentico o, per lo meno, l’effetto che queste “immagini tradizionali” hanno su di noi non è lo stesso di quello che poteva avere su una persona che è vissuta prima del periodo moderno. E’ come se oggi queste espressioni linguistiche immaginifiche o simboliche fossero depotenziate o avessero perso la loro forza vitale. A sentire lo studioso di mitologia comparata sembra che questo sia il destino di ogni forma di riti o simboli che vengano tramandati di generazione in generazione o da un sistema culturale ad un altro:

“ Tuttavia, quando le forme dei riti e dei simboli vengono diffuse in altre zone o passano alle successive generazioni che non partecipano più delle antiche esperienze, perdono profondità e senso: cosicché, mentre in origine il loro effetto ed il loro significato venivano spontaneamente riconosciuti [...] in tempi successivi, avendo perso forza, vengono consciamente reinterpretati ed applicati a temi nuovi e perfino opposti [...].” (32)

Eppure i simboli non sono affatto scomparsi dall'orizzonte dell'uomo contemporaneo: il loro valore sociale rimane elevato, come quello psicologico. Nel campo religioso si è discusso e si discute sul ruolo che essi debbono avere e, per quanto alcune impostazioni abbiano inteso ridurre, come scrivere Paul Tillich, i testi sacri a “una terra dai simboli infranti”, è fuor di dubbio che la simbolica continui ad avere importanza tanto nella pratica religiosa quanto nella riflessione teorica. In generale l'interesse per i simboli appare diffuso e si estende al di là dei motivi tradizionali, coerentemente con una società nella quale i mezzi di comunicazione favoriscono scambi sempre più rapidi ed efficienti. Né sembra che l'efficacia del simbolo, con l'incremento della conoscenza dei suoi meccanismi d'azione, venga meno: lo prova, tra l'altro, l'uso di immagini che si possono considerare simboliche in molti settori, non ultimo quello della pubblicità.

Sicuramente la difficoltà maggiore per l'uomo contemporaneo sta nel comprendere che questo linguaggio, fatto di simboli e di immagini figurative, tanto strane quanto enigmatiche, “funziona”, per così dire, in modo diverso.

Innanzitutto potremmo dire che alla sua base vi è una “logica” profondamente diversa, una logica che non si lascia ridurre dalla semplice opposizione vero-falso: è facile (per non dire indispensabile) seguire una logica dualistica e oppositiva quando si tratta di proposizioni appartenenti ad un linguaggio razionale, ma è semplicemente un non-senso applicare la stessa “logica” a proposizioni che appartengono ad un testo mitologico o magari religioso. A questo proposito Campbell è molto chiaro :

“ I miti viventi non sono concetti errati e non scaturiscono dai libri. Non vanno giudicati veri o falsi, bensì efficaci o inefficaci, curativi o patogeni. Sono piuttosto come enzimi prodotti dall’organismo in cui essi operano, o nei gruppi sociali omogenei, prodotti da un organismo sociale. Non sono frutto di invenzione, ma si presentano e vengono riconosciuti dalla mente dei profeti e dei poeti, per essere poi coltivati e impiegati come catalizzatori di benessere spirituale (ossia, psicologico).”  
**(33)**

Meno approfondito ma certamente più ironico è un commento di Carnap a questo proposito:

“Il metafisico ritiene di aver asserito qualcosa nel suo trattato di metafisica: è per questo è indotto ad argomentare e a polemizzare contro le affermazioni di qualche altro metafisico. Un poeta, tuttavia, non asserisce che i versi di un altro sono sbagliati o errati, di solito si accontenta di definirli brutti.” **(34)**

Questo accade perché la comprensione di un simbolo o di una immagine mitica avviene attraverso una modalità diversa da quella usata per comprendere il significato di una proposizione logico-linguistica, per esempio una proposizione che esprime un postulato di geometria.

Il simbolo o l’immagine mitica, infatti, non hanno la funzione di mostrare, di esibire un certo contenuto determinato, ma, piuttosto, la loro funzione è quella che si può chiamare “funzione evocativa”, che traduce cioè, lo sforzo di e-vocare, di richiamare un contenuto che “non sta lì”, di chiamare a sé, potremmo anche dire, un contenuto che non riposa nella proposizione stessa, ma “sta da un’altra parte”. E questa altra parte, tuttavia, non va intesa, ancora una volta, come uno spazio semantico appartenente all’ambito logico-linguistico in cui si esprime un contenuto determinato, perché non sarebbe di alcuna utilità, ma semmai come uno “spazio” che appartiene

ad un ambito diverso, un ambito esperienziale appunto, in cui dominano pulsioni e forze della psiche più che regole grammaticali.

In breve, la comprensione di un simbolo o di una immagine mitica più o meno profonda, più o meno importante, non si può dare se non è accompagnata da un'emozione o da un cambiamento del modo psicologico di percepire la realtà.

C'è un'espressione molto antica ma, a mio avviso, molto significativa che parla di una "comprensione con tutto il corpo" a discapito di una comprensione meramente intellettuale, che potrebbe aiutarci in questo senso.

Naturalmente approfondiremo nella seconda parte il significato di "simbolo" e le sue modalità espressive, ma mi sembrava opportuno fare delle anticipazioni per sottolineare come la nostra incapacità di comprendere, o meglio, di vivere il "simbolo" sia dovuta essenzialmente da un approccio errato che esclude, a priori, qualsiasi ambito esperienziale, un approccio che fa di un simbolo o di una immagine mitica un contenuto determinato all'ambito intellettuale che si può "circoscrivere" e "contenere" in una semplice formulazione linguistica.

Approfondiamo adesso il concetto di simbolo e ciò che lo caratterizza.

## 2.2 Il simbolo e la sua capacità evocativa.

In questa seconda parte vorrei approfondire i concetti di "simbolo" e di "immagine mitica" che sono le due "espressioni" più caratteristiche del linguaggio simbolico senza le quali questo linguaggio non potrebbe definirsi tale.

Prima di addentrarmi nell'argomento vorrei sottolineare che per quanto riguarda il simbolo tengo sempre in considerazione i preziosi studi del prof. Galimberti, anche se

qui non è mai esplicitamente menzionato, in particolar modo quelli che riguardano la psicologia junghiana (vedi bibliografia finale).

Come ho accennato nel paragrafo precedente, la difficoltà maggiore per comprendere il simbolo o l'immagine mitica sta nell'adottare la giusta prospettiva, indispensabile per avvicinarsi alle espressioni del linguaggio simbolico evitando inutili fraintendimenti e interpretazioni superficiali. E questo lo si può fare solo collocando queste "figure simboliche" non solo su un piano linguistico o logico-linguistico come accade invece per le preposizioni discorsive, ma anche e, direi soprattutto, su un piano di tipo esperienziale.

Ora, prima di approfondire ciò che caratterizza il simbolo o l'immagine mitica in quanto tale, è bene chiarire che cosa si intende in questa sede con il termine "simbolo" e per farlo trovo sia interessante lo studio di Natale Spineto che muove, innanzitutto, dalla sua analisi etimologica.

Questo riferimento al suo etimo, in effetti, ci è utile perché mostra da subito due caratteristiche peculiari: la prima è quello che si può definire il "rinvio ad altro" mentre la seconda è la "forza mediatrice" capace di mettere in comunicazione realtà ben diverse tra loro, e spesso addirittura contrastanti.

Spineto scrive:

“ Il termine “simbolo” deriva dal greco *symbolon*, che designa, in origine, un segno di riconoscimento ottenuto spezzando un oggetto in due frammenti. Due persone che, allontanandosi, volessero conservare una traccia o una prova del loro rapporto, potevano trattenere ciascuna una parte dell'oggetto. Quando poi si fossero riviste (oppure i loro eredi o i loro emissari avessero avuto occasione di rincontrarsi) avrebbero potuto riunire i due frammenti, a ricordo e testimonianza delle relazioni che le avevano legate.

[...] Va solo segnalato che l'etimologia consente già di indicare alcuni tratti del simbolo che, nei secoli, successivi, saranno valorizzati. Il primo è il rinvio al altro: l'oggetto simbolico prende senso nel momento in cui lo si considera di per sé



insufficiente, lo si intende come parte di qualcosa che sta altrove e a cui esso rimanda. Il simbolo [...] “evocando la sua parte corrispondente, rinvia ad una determinata realtà che non è decisa dalla convenzione, ma dalla ricomposizione di un intero”. Un secondo tratto è il carattere unificante: il simbolo concilia le differenze, mette in comunicazione, media realtà diverse, eterogenee, anche contrastanti.” (35)

Queste funzioni di apertura o rinvio ad altro e di capacità di mediazione sono state di grande importanza per esprimere forme di conoscenza non “esprimibili in modo diretto”, cioè attraverso l’uso di un linguaggio ordinario, e sono state utilizzate soprattutto da alcuni filosofi neoplatonici come Dionigi Pseudo-Areopagita. La verità può essere, secondo l’impostazione di questo autore, trasmessa in maniera logica oppure simbolica. Il simbolo spinge all’estremo l’inadeguatezza dell’immagine ad esprimere il sacro e così si dimostra essere il mezzo più opportuno per rivelarlo, perché per il filosofo il vero è invisibile, illimitato, inattuabile e non è possibile dire ciò che è, ma soltanto ciò che non è. Si tratta dunque di una filosofia di tipo “negativo” che metter in risalto ciò che non si può esprimere, rendere “visibile” verbalmente”. A questa forma di verità (di tipo esperienziale) si ascenderebbe - tramite simboli - attraverso un processo interiore di purificazione, illuminazione e perfezione. Nel VII secolo anche Isidoro di Siviglia definisce il simbolo, coerentemente con lo sviluppo che la nozione ha avuto, come segno che dà accesso a una conoscenza soprasensibile.

A proposito della capacità evocatrice J.Campbell precisa:

“A me sembra perfettamente chiaro che tutti i sistemi simbolici grandi e piccoli del passato funzionavano simultaneamente su tre livelli: quello fisico della coscienza allo stato di veglia, quello spirituale del sogno e quello ineffabile dell’assolutamente inconoscibile. Il termine “significato” può riferirsi soltanto ai primi due, i quali però oggi appartengono alla scienza (che non si occupa, come si è detto, dei simboli, bensì dei segni). L’ineffabile, l’assolutamente inconoscibile si può avvertire soltanto

emotivamente (e oggi non in misura maggiore nei luoghi di culto piuttosto che altrove). E' di competenza dell'arte, che non è semplicemente o primariamente "espressione" [...], ma è una ricerca e una formulazione di immagini *evocatrici d'esperienza* (corsivo mio) e risvegliatici di energia, fornendo quanto sir Herbert Read ha appropriatamente definito "una sensibile comprensione dell'essere."**(36)**

Per affrontare nel migliore dei modi la complessa e delicata questione di che cosa si intenda in questo presente lavoro per "simbolo", vorrei anche proporvi un esempio concreto di "espressione simbolica" .

Nel primo capitolo parlando di eventuali scuole filosofiche orientali, ci siamo imbattuti in una citazione taoista che mi è parsa subito di particolare interesse anche per un suo eventuale impiego di tipo chiarificativo. La citazione riguardava una delle tante definizioni dell'innominabile e dell'inpronunciabile Tao, una definizione che in particolar modo evidenziava la caratteristica di "durezza" e "indistruttibilità".

La definizione è particolarmente interessante in quanto per rendere l'idea di "durezza" e di "permanenza" nella loro accezione più squisitamente spirituale, rimanda alla durezza tangibile di un oggetto concreto: il marmo. Riporto la citazione nel suo testo integrale:

“ Il Tao è eterno, senza nome, è marmo non-scolpito...Quando il marmo è scolpito allora nascono i nomi.” **(37)**

E' davvero molto bella l'espressione "marmo non scolpito" per indicare un che di "trascendentale" e così difficile da "de-finire", un qualcosa cioè che non sembra prestarsi al gioco delle definizioni.

Ma ecco che questa espressione figurativa del marmo non vuole de-finire, circoscrivere un significato o un'idea ma vuole solamente alludere ad una "durezza" quasi ad instaurare un'analogia tra la "permanenza" trascendente del Tao, che rimane fermo in se stesso nonostante la "Natura" sia in perenne divenire, e la durezza

concreta dell'”oggetto marmo” che sembra non conoscere l'usura del tempo. In questo modo si fa riferimento ad un oggetto comune e familiare a chiunque, ma non tanto per parlare dell'”oggetto marmo” quanto semmai per alludere ad una permanenza e ad una “durezza” che non è altrettanto familiare.

Per far chiarezza su una distinzione piuttosto semplice ma chiara tra l'uso simbolico del termine “marmo” ed un uso corrente dello stesso, occorre dunque chiedersi: ma che cosa si intende qui per marmo? E' esso un “concetto”, un'idea o che altro?

Direi che in questo caso non si vuole tanto soffermarsi su il concetto di marmo, cioè sulla definizione di ciò che si intende per marmo: la definizione, infatti, deve essere universale, deve riassumere in sé le caratteristiche più diverse e generali di ciò che si vuole intendere per “marmo”. Pensiamo per esempio alla definizione enciclopedica: se apriamo una qualsiasi enciclopedia, possiamo trovare sotto la voce “marmo” una definizione che non dovrebbe allontanarsi molto da quella che ora vi propongo:

“Marmo: varietà metamorfica di calcare, cristallina e compatta, usata principalmente in scultura e in edilizia. Commercialmente il termine include anche ogni roccia costituita da carbonato di calcio in grado di essere lucidata, compresi alcuni calcari ordinari; talvolta la definizione è ancora più impropria, e comprende tutte le pietre lucidabili usate per mensole e pavimenti, fino al granito etc.”

Questo è un esempio concreto di significato di “marmo” che riesce ad esprimere qualsiasi espressione linguistica di uso quotidiano o appartenenti comunque ad un linguaggio discorsivo: la definizione vuole “de-finire” e “circoscrivere il significato” attraverso un concetto ben formato, un significato che non “appare” ai più “sfumato” e “ambiguo” ma da subito “trasparente” e, soprattutto, un significato che in qualche modo si presta ad essere descritto: chi ce ne parla, cioè, non vive la sensazione che la sua descrizione non sia in qualche modo incompleta, anzi tutto quello che “vuole dire”, “lo riesce a dire”. Una sensazione di “gap” tra ciò che *si vuole dire* e ciò che *si dice* non c'è.

Potremmo dire, invece, che siamo in presenza di un “uso simbolico” dello stesso termine quando usiamo la parola “marmo” per alludere a qualcosa che non riusciamo a descrivere pienamente e ciò accade proprio quando viviamo questo “gap” tra ciò che “vorremo far capire” e ciò che effettivamente “ci sembra di far capire”: in questo caso la sensazione di inadeguatezza della nostra descrizione si sente perché, in qualche modo, è come se non riuscissimo a “rendere visibile e immediatamente trasparente” ciò che stiamo dicendo; non riusciamo, detto in altro modo, a farlo essere “idea” (cioè un contenuto che si fa visibile cognitivamente al nostro interlocutore).

Certamente a questi due usi diversi dello stesso termine corrispondono due giochi linguistici diversi, talmente diversi che difficilmente apparirebbero riducibili.

Direi quindi che la principale differenza tra i due modi di intendere la parola marmo è questa: la comprensione del termine “marmo” giocato in un linguaggio discorsivo non ci appare da subito particolarmente problematica in quanto ci sembra di cogliere da subito tutto il suo significato, mentre la comprensione dello stesso termine, giocato in un linguaggio profondamente diverso quale è quello simbolico, ci appare da subito più “fumosa” in quanto esso, essendo simbolo, vuole alludere a “qualcos’altro” che trascende il significato ordinario della parola stessa. Il termine “marmo” usato simbolicamente, infatti, non sta ad indicare tanto una “pietra calcarea” ma fa ricorso a questo significato immediato per “trascenderlo” e rinviare a qualcos’altro: la permanenza e la non corruttibilità del Tao è un esempio di questo “altro”.

Credo che ciò che fa la differenza tra i due tipi di comprensione è, come avrò modo di ribadire più avanti, il fattore esperienziale. Nel primo caso, la comprensione si può dare ed esaurire completamente ad un livello puramente verbale e cognitivo, nel secondo, invece, sembra che questi due livelli non siano sufficienti ma che occorra soprattutto “esperire” quella sensazione di “permanenza” per dire finalmente a se stessi: “sì, adesso ho capito che cosa si intende per *marmo non scolpito*” colmando così questo gap iniziale.

A questo punto vorrei percorrere velocemente alcune definizioni di simbolo citando alcuni tra i principali studiosi che hanno lavorato in questo campo. Certamente la carrellata di definizioni che proporrò non avrà certo lo scopo di ubriacare il lettore sui possibili modi di intendere il concetto di simbolo, ma semmai di usare queste definizioni per sottolineare di volta in volta aspetti e caratteristiche diverse che all'idea di simbolo si rifanno. Cercherò anche di evidenziare, alla fine, una sorta di filo rosso, elencando quelle che possono essere le caratteristiche comuni alle varie interpretazioni.

La prima definizione di simbolo che vorrei proporvi è quella dello studioso di mitologia comparata che conferma la sua caratteristica essenziale del "rinvio ad altro":

“ Da qui il potere delle sillabe senza significato, il linguaggio incomprensibile della magia e le formulazione prive di senso della metafisica, della poesia lirica e dell'interpretazione artistica, che, come il colpo di tamburo dello sciamano e non come una formula di Einstein, hanno una funzione evocativa, non referenziale." (38)

Trovo che questo spunto di Campbell sia interessante per riassumere quello che finora è stato detto, soprattutto il confronto tra l'esempio della formula matematica, *exemplum* per eccellenza del linguaggio logico-discorsivo, e i vari esempi di espressione simbolica: a questo proposito mi soffermerei su quest'ultimi per fare due riflessioni.

La prima riguarda la mia perplessità sull'inclusione, da parte del Campbell, di formulazioni metafisiche tra le varie espressioni simboliche. Se per formulazioni metafisiche si intendono, infatti, le varie espressioni della filosofia classica che riguardano soprattutto la scuola teoretica (Parmenide, Platone, Aristotele per fare alcuni grossi nomi) allora non credo sia appropriato includerle tra gli esempi di ciò che ha una "funzione evocativa" giacché, come ho già ribadito nella prima parte del lavoro, a mio avviso, vi si possono attribuire solo quella di tipo referenziale.

Nella seconda riflessione vorrei far notare come Campbell inserisca in ciò che ha una funzione simbolica esempi molto diversi tra loro. In effetti fin'ora ho parlato molto genericamente solo di simbolo o immagine simbolica alludendo soprattutto a contenuti immaginifici o espressioni linguistiche e colgo l'occasione quindi per chiarire che ciò che funge da simbolo non è solo un'immagine o un suono ma può essere anche un oggetto materiale come una pietra, per esempio, o un certo rituale o ancora, l'attributo di "simbolico" lo si può applicare a un brano letterario, al racconto di un mito o a un testo sacro, insomma a tutto ciò che vuole essere un "ponte" che vuole mediare realtà diverse o ciò in cui vi è un "rimando ad altro".

La seconda definizione di simbolo che vorrei proporvi, è quella di Dan Sperber che trovo particolarmente interessante perché sottolinea come la polisemia, ovvero la pluralità di significati che si può attribuire ad ogni simbolo in quanto tale, sia dovuta, secondo lo studioso, dal rinvio ad un campo semantico parzialmente indeterminato, un campo semantico dunque che si presta perfettamente ad un approccio di tipo ermeneutico rifiutando ogni sua spiegazione unilaterale :

“Dan Sperber ritiene che si ricorra al simbolo quando, essendo l'espressione concettuale inadeguata a dare conto di una informazione nuova, si fa riferimento a un campo semantico parzialmente indeterminato; analogamente, Umberto Eco attribuisce ai simboli un significato indeterminato e impreciso. Comunque si valuti questa imprecisione, sembra esservi simbolo dove il significato non viene espresso tramite strumenti razionali. A questo dato è associata la polisemia, la pluralità di significati del simbolo.” (39)

Vorrei qui attirare l'attenzione su un possibile legame che può intercorrere tra la strutturale indeterminatezza semantica del simbolo con il suo rinvio, ancora una volta, ad una dimensione esperienziale. A mio avviso è proprio perché ciò che si presta ad essere vissuto non si può ridurre completamente ad una determinazione

linguistica, che questo legame si può dare: la precisione e la definizione si addicono solo ad espressioni che appartengono ad un linguaggio logico-discorsivo.

Certamente la definizione di Sperber risulta essere per un certo verso piuttosto problematica in quanto non si fa accenno ad una dimensione emotiva: il rischio, a mio avviso, è quello di pensare che il simbolo “contenga” o rimandi ad una pluralità di significati di natura cognitiva che, però, per la loro naturale eterogeneità il linguaggio razionale non riesce ad esprimere. Per questa problematica rimando comunque alla terza sezione di questa seconda parte.

Anche se la precedente citazione di J. Campbell (vedi nota) si presta perfettamente a sottolineare come la comprensione più profonda del simbolo sia una comprensione di tipo emotivo che si da quindi soprattutto a livello esperienziale e non ad un mero livello logico-linguistico vorrei insistere su questo punto, a mio avviso importantissimo, riportando alcune riflessioni del noto psicanalista C.G. Jung.

Jung ha trattato a lungo studi sul simbolismo e sull’immaginazione simbolica, proponendo la tesi che fossero proprio le modalità espressive di cui si serve l’inconscio per comunicare contenuti psichici: un esempio ne è il linguaggio dei sogni. Certamente il materiale raccolto da questo autore a questo proposito è sterminato ed è sicuramente difficile fare un selezione accurata. Mi propongo però di riportare in questa sede due definizioni di simbolo o immagine simbolica, tratte dagli scritti di Campbell, che ne evidenziano due aspetti: la prima riguarda la sua intrinseca vitalità, l’altra, invece, riguarda l’impossibilità di esprimere i contenuti tipicamente psicologici attraverso l’uso di linguaggi che non siano quelli simbolici.

J. Campbell scrive :

“Ciò che il simbolo racchiude è qualcosa di vivo, di ineffabile che non si può esprimere attraverso semplici definizioni. Jung in *Psicologia e alchimia* afferma che “nessuna formulazione intellettuale può raggiungere nemmeno approssimativamente la ricchezza e la forza espressiva dell’immagine mitica.” (40)

O ancora :

“Il simbolo è vitalizzante, genera anelito, vita. Lo psicologo C.G. Jung scrive che ogni simbolo è in definitiva un “corpo vivente” che apporta un supplemento di vita a favore dell’esperienza simbolica, ma che si trova legato ad un supplemento di corpo.”  
(41)

Jung, dunque, parla del simbolo come un corpo che racchiude in sé un anelito di vita, un soffio vitale che non vuole essere un semplice contenuto cognitivo, di per sé statico, ma bensì un che di psichico, una carica energetica dinamica, fluida impossibile da “imbrigliare” in una definizione concettuale.

Ma Jung, distinguendo il segno dal simbolo, sottolinea come il linguaggio discorsivo non solo sia inadatto ad esprimere questi contenuti psichici e che quindi non potrebbe mai sostituirsi completamente al linguaggio simbolico, ma addirittura che tale linguaggio rischierebbe di far morire quel fattore di ignoto a cui essi conduce, rendendoli in questo modo inaccessibili:

“C.G. Jung ha più di una volta fatto distinzione fra i termini “segno” e “simbolo”, intesi secondo la sua accezione. Il primo, il segno, si riferisce a un concetto o a un oggetto compiutamente noto: il secondo, il simbolo, è la figura più adatta per alludere a qualcosa di relativamente sconosciuto. Il simbolo non mira ad essere una riproduzione né il suo significato può venir reso in modo più adeguato o trasparente con altri termini. E, in effetti, quando un simbolo viene tradotto allegoricamente il fattore ignoto cui si riferisce è rifiutato, esso muore.” (42)

Questa distinzione tra segno e simbolo ci è utile anche perché ci porta alla seconda questione: il significato del simbolo non può essere espresso in modo più adeguato o trasparente con espressioni che appartengono al linguaggio discorsivo, perché quest’ultime servendosi della loro capacità “de-finitoria” e “circoscrittiva”



riuscirebbero ad inibire la funzione evocativa propria del simbolo, quella funzione di rinvio ad altro che lo renderebbe da qualcosa di vitale a un che di sterile. Nel caso proprio dei sogni o dei miti, che per Jung non sono che sogni presenti in una dimensione collettiva, essi non diventerebbero più chiari se i loro “contenuti” fossero tradotti in un linguaggio discorsivo anzi, questo modo di procedere non solo rischierebbe di stravolgere il senso originario, banalizzandolo, ma addirittura, rischierebbe di precluderlo definitivamente rendendolo così inaccessibile. In questo senso possiamo anche dire che vi è una radicale irriducibilità tra il linguaggio simbolico e quello logico-discorsivo.

A questo punto introdurrei alcune definizioni date due grandi pensatori come Ricoeur e Pareyson che hanno trattato soprattutto la vicinanza del pensiero e del linguaggio simbolico a significati di natura religiosa o comunque a ciò che può essere chiamato "l'ineffabile".

Ricoeur sottolinea come nel simbolo esistano aspetti linguistici e non-linguistici. I primi, che accomunano il simbolo alla metafora, sono quelli espressi dai termini “senso” e “significato”. Nella metafora, la tensione fra interpretazione letterale e non letterale dà luogo alla creazione di senso, cioè produce un significato nuovo. Cosicché la metafora non può essere ridotta senza residui a una serie di concetti che ne costituiscono la traduzione: è bensì parafrasabile, ma a condizione che la parafrasi sia infinita. Questo non rappresenta una novità perché questa caratteristica di polisemia e di continua esegesi è già stata trattata poco sopra. Ma il simbolo ha anche, secondo lo studioso, caratteri non-linguistici: è cioè “legato”, ancorato ad attività non simboliche o pre-linguistiche.

Scrive Natale Spineto:

“Il simbolo religioso metterebbe bene in evidenza questo radicamento, per la sua connessione con le configurazioni del cosmo: nell’universo sacro la capacità di dire trova il suo fondamento nella capacità del cosmo di significare. Il simbolo di Ricoeur manifesta, da un lato, l’arcaico: dall’altro, è tensione teleologica: possiede due

vettori, che rappresentano anche le due direzioni nelle quali si svolge l'interpretazione. Per lui ogni simbolo è una ierofania, una manifestazione del vincolo dell'uomo con il sacro.” (43)

Ma Ricoeur introduce un'altra caratteristica importantissima del simbolo che merita un approfondimento particolare: per lo studioso, infatti, il rinvio ad una diversa regione semantica non è solo una semplice indicazione ma vuole bensì essere una via, un modo che fornisce una strada per comprendere il significato a cui allude.

A questo proposito Jacques Vidal riporta la definizione ricoeuriana di simbolo e la parte in cui il filosofo francese esprime quest'ultima caratteristica che chiama, con un'espressione felice, il concetto di "donazione del simbolo ":

“Definisco simbolo ogni struttura di significato in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso che non può essere appreso se non attraverso il primo” (*Il conflitto delle interpretazioni*, p.16)

Il simbolo è una struttura che ci apre un mondo presentandoci un primo significato che possiamo captare e che è solidale con un secondo significato irraggiungibile senza la mediazione del primo. Nel simbolo, l'invisibile è legato al visibile. La prima parte rende sensibile la seconda. [...] in : “ *La simbolica del male*, vol. II: *Finitudine e colpa*: “ Il simbolo è una donazione di significato in trasparenza” (p.83). L'autore utilizza il termine “donazione”. E' più forte di indicazione. Il mio dito indica la luna ma non la dà. Il simbolo dà ciò che designa comunicando un significato e fornendo una strada per comprenderlo.” (44)

Lo stesso Jacques Vidal approfondisce il carattere di "rinvio ad altro" chiamando "legame intrinseco" la via che il simbolo mostra per acquisire il significato che allude, sottolineandone la "naturalità" del legame e non la sua convenzionalità:

" Il simbolo non è artificiale, il simbolo non è convenzionale. Voi ed io nella vita moderna, siamo circondati da segni artificiali e convenzionali. Un manifesto mi indica qualcosa che però non è il manifesto, mi mostra altro. I semafori rossi o verdi ai nostri incroci sono segni convenzionali. Siamo bersagliati da segni nella vita umana urbana, ma questi segni non sono simboli per il motivo che abbiamo già accennato: il simbolo conduce in modo naturale, e ciò a cui egli conduce è già presente in esso." (45)

O ancora :

“ Per contro, nei segni convenzionali, artificiali, arbitrari, non vi sono legami intrinseci. Per esempio non vi è alcun rapporto naturale tra il manifesto e le elezioni.[...] Si tratta di una semplice indicazione, come un dito indice.

Mi ispiro al terzo volume (qui l'opera di riferimento è *“Il senso dell'esistenza secondo san Giovanni della Croce”*) in cui trovo questa breve formula: “Il simbolo porta in sé sia il significato che il cammino” .

Il simbolo non è soltanto un significato, altrimenti sarebbe un segno artificiale, convenzionale. Il simbolo è più di un segno, poiché è già di per sé un cammino verso ciò che indica.”(46)

Il filosofo Pareyson, invece, parla del linguaggio simbolico come il solo linguaggio capace di comunicare il "trascendente" e l'inoggettivabile" :

“ Secondo Pareyson, il trascendente è per l'uomo ciò che supera i suoi limiti e gli resiste, è l'alterità da cui si sente circondato, è l'inoggettivabile. Come è possibile, allora, farne esperienza? Il linguaggio astratto non è d'aiuto, poiché rende oggettivabile ciò di cui parla; l'immagine simbolica, invece, si presta allo scopo: la sua natura fisica, sensibile, concreta è, per il filosofo, adatta a esprimere la divinità, perché riconosce la propria inadeguatezza e, così facendo, la riscatta. Il simbolo

eserciterebbe la sua funzione irradiando significati: esiste per Pareyson una corrispondenza fra questa irradiazione, infinita, e l'inesauribilità del trascendente.”

(47)

A questo punto possiamo dire che il pensiero simbolico è intimamente legato al sacro, che vi è una correlazione tra l'identità del simbolo e l'identità dell'esperienza religiosa. L'uno e l'altra possono andare insieme. Anche questo legame è importante a mio avviso per evidenziare che il simbolo si presta a comunicare l'incomunicabile in quanto si allude non solo ad un piano linguistico ma anche ad piano pre-linguistico o extra-linguistico, che solo l'esperienza diretta e immediata può "comprendere".

A questo punto sarebbe bene tirare qualche linea di conclusione cercando di evidenziare quanto di importante è stato detto sul simbolo e su ciò che lo caratterizza in quanto tale.

Nonostante le varie definizioni sopracitate abbiano apportato ciascuna contributi importanti e diversi tra loro possiamo chiamare "simbolo" ciò che, sia esso un suono, un oggetto concreto o un'espressione linguistica, esprime in modo indiretto ciò che non si può esprimere in modo diretto e letterale, così che vi possono essere simboli nella poesia ma non nella scienza, nei miti ma non nella dimostrazione rigorosa della filosofia .

Questo modo indiretto è il solo ed unico modo per comunicare un senso che appartiene ad una dimensione esperienziale e psicologica che non può essere catturata, imbrigliata da una qualsiasi definizione concettuale. Anzi ogni traduzione, ogni tras-posizione dei contenuti espressi attraverso il *linguaggio simbolico* in un linguaggio discorsivo rischia di inibire quella funzione simbolica che "rinvia ad altro" facendo del simbolo, da strumento vivo, adatto ad esprimere contenuti ineffabili di natura psichica o spirituale, uno sterile segno.

Le proposizioni del *linguaggio logico-discorsivo*, invece, esprimono contenuti cognitivi che posso anche parlare di esperienze e di emozioni ma senza essere strettamente vincolati a quella regione semantica a cui i simboli spesso alludono. In

effetti possiamo anche dire che la comprensione di queste proposizioni è diretta perché il loro significato riposa, per così dire, nella proposizione stessa e non vi è altro oltre ad essa. Non evocano il significato perché lo esibiscono completamente, rendendolo pienamente “visibile”.

A questo punto mi sembra opportuno cercare di approfondire l’idea stessa del *permanente* per vedere se anche nella tradizione mitologica e sapienziale ci sono dei simboli o delle figure arcaiche che possano esprimerla e in che modo il loro modo di comunicarla si differenzia da quello espresso dal *linguaggio logico-discorsivo*.

## 2.3 Comunicare l’incomunicabile?

Prima di affrontare la quarta e ultima parte riguardante il permanente espresso dal linguaggio simbolico mi sembra opportuno accennare ad un problema filosofico ormai classico che riguarda l’espressione paradossale “comunicare l’incomunicabile”.

Nel capitolo precedente ho usato espressioni quali “esprimere l’ineffabile” o “esprimere indirettamente ciò che non si può comunicare direttamente”, espressioni rilevanti dal punto di vista filosofico ma assai problematiche soprattutto per certa filosofia contemporanea.

Questa non è certamente la sede per affrontare questa tematica in modo approfondito né tanto meno per “risolverla”, tuttavia è mio interesse accennare alla sua problematicità e cercare di fare maggiore chiarezza sulla questione.

Vorrei affrontare la questione filosofica da una particolare prospettiva che reputo quella di maggiore interesse e cioè a partire dalla critica al linguaggio privato che muove Wittgenstein a partire dai “guadagni” della sua seconda fase del suo pensiero. La critica al linguaggio privato del filosofo austriaco è assai nota ma vale la pena di riprenderla velocemente per sottolinearne alcuni aspetti. Quello che mi preme sottolineare in particolare è il fatto che Wittgenstein, criticando l’esistenza di un

linguaggio privato, non voglia negare che l'individuo provi stati d'animo o emozioni difficili da descrivere ma semmai voglia criticare quelle teorie semantiche che fanno del significato un contenuto mentale o psichico appartenente ad una dimensione privata accessibile solo al soggetto direttamente coinvolto.

A questo proposito trovo interessante riportare alcune chiarificazioni del professor Paul Johston che tratta in modo dettagliato il problema del linguaggio privato, e voglio farlo in particolar modo con qualche riferimento a quanto fin'ora detto sul linguaggio simbolico.

Per incominciare è molto interessante notare come per Wittgenstein sia un errore concepire il linguaggio privato come una versione nascosta del discorso esterno, come se fosse cioè un nucleo concettuale puro presente nella nostra dimensione privata e che si veste solo successivamente di un "soprabito pubblico". Questa, secondo Wittgenstein, è una "immagine" di interno/esterno estremamente seducente ma fuorviante, perché non tenendo conto delle differenze grammaticali ci porta ad un "crampo mentale" o meglio ad una confusione derivata da una estensione d'uso impropria che non tiene conto dei diversi giochi linguistici. In questo senso per Wittgenstein non c'è e non ci può essere un criterio o punto di vista privilegiato che possa spiegare rendendo pubblico ciò che accade nel nostro "interno" perché questo significherebbe creare un gioco linguistico diverso, un nuovo gioco con nuove regole. Ecco allora che per cancellare questa confusione concettuale la soluzione migliore è per Wittgenstein quella di moltiplicare i vari giochi linguistici riconoscendone le differenze altrimenti appiattite su una posizione riduzionistica.

Scrive Johston:

“Per questo motivo, è inutile e del tutto erroneo andare in cerca di un nuovo criterio per giustificare il nostro attuale concetto. Se ciò che normalmente chiamiamo “discorso interno” non coinvolge alcun criterio indipendente dall'individuo, l'introduzione di un simile criterio può soltanto creare un gioco linguistico completamente nuovo. Un gioco del genere non darebbe una prova obiettiva di ciò

che avviene veramente dentro di noi, ma piuttosto sostituirebbe il nostro concetto esistente con un altro, di tipo completamente diverso. Invece di cercare una conferma indipendente di ciò che dice l'individuo, Wittgenstein ci invita a riconoscere la grammatica che contraddistingue il discorso interno. Anziché concepirlo come una versione nascosta del discorso esterno, dovremmo considerarlo, egli sostiene, come un concetto completamente diverso, che però ha un legame col discorso esterno.”  
**(48)**

Questa considerazione wittgensteiniana è a mio avviso di particolare interesse perché ci permette di compiere alcune chiarificazioni per quanto riguarda ciò che è stato detto fin'ora sul linguaggio simbolico.

La prima è forse quella più scontata e veloce da affrontare e riguarda l'espressione che ho usato più volte per descrivere la capacità intrinseca del simbolo di “rinviare ad un significato che sta in un'ulteriore regione semantica”. Il rischio di questa espressione sarebbe quello di reificare ingenuamente questa descrizione linguistica facendo del “significato” o della “regione semantica” un qualcosa di entificato o entificabile che stia in uno spazio ideale piuttosto di un altro, o che si possa spostare da un piano psichico ad un altro etc.

In effetti se si cade in questa “trappola linguistica” ci si può impantanare in interrogativi tanto misteriosi quanto futili: ci si può chiedere per esempio dove possa trovarsi questa altra “regione semantica”, se essa si trovi in una dimensione puramente ideale o meno e, se sì, in che modo quest'ultima possa essere in comunicazione con la realtà effettuale etc. In questo caso il suggerimento di Wittgenstein appare assai convincente: se rinunciamo alla tentazione di entificare queste “descrizioni linguistiche” e dunque le consideriamo solo come un' “immagine linguistica”, gli stessi interrogativi posti poc'anzi svaniranno in una nuvola di fumo.

Questa soluzione di tipo wittgensteiniano dunque non mira tanto a rispondere positivamente ai quesiti ma semmai a dissolverli trovando, in questo procedimento “negativo”, la “vera” soluzione al problema proposto.

La seconda è sicuramente legata alla prima ma è certamente meno “scontata” e più problematica e riguarda anch’essa ciò che si intende per significato o idea che il simbolo ci comunica.

Più volte, per parlare di ciò che veniva inteso per simbolo o per simbolico ho usato espressioni o definizioni che danno l’impressione che il simbolo sia ciò che ha la capacità di rinviare ad una idea o un significato che non “ci sta davanti” in piena trasparenza ma che sembra esserci nascosto dai veli impenetrabili dell’esperienza soggettiva.

In questi casi è molto importante fare chiarezza non solo per evitare ulteriori questioni filosofiche ma anche perché ne va della comprensione di ciò che fin’ora si è voluto intendere per “simbolico”.

Un esempio ne è la definizione di simbolo che si può trovare nelle prime pagine del noto lavoro a cura dello stesso Jung “L’uomo e i suoi simboli” : ho accuratamente evitato di inserire questa definizione junghiana nei capitoli precedenti perché appare da subito alquanto ambigua e per questo assai problematica. Vi sta scritto infatti:

“Poiché ci sono innumerevoli cose che oltrepassano l’orizzonte della comprensione umana, noi ricorriamo costantemente all’uso di termini simbolici per rappresentare concetti che ci è impossibile definire o comprendere completamente.” (49)

A mio avviso ciò che crea maggiori problemi a questa definizione è l’attribuire ai termini simbolici la capacità di rappresentare dei *concetti*. Certamente occorrerebbe un’indagine più approfondita per capire che cosa si intende qui per “concetto” ma se il suo significato sta per quello più comune di “idea” o di “giudizio generale e universale” ecco che allora si creano le premesse per una grossolana confusione.

L’errore a mio avviso in cui si potrebbe facilmente incappare parlando del linguaggio mitico-simbolico sarebbe quello di attribuire a quest’ultimo la capacità di comunicare delle *idee* o dei *concetti* che il linguaggio discorsivo non riesce pienamente esplicitare, un errore che appare tanto evidente quanto più si comprende che gli stessi termini di



“idea” e di “concetto”, che ci sono assai familiari, sono assolutamente estranei alla tradizione simbolica. Non possiamo cioè attribuire al simbolo la capacità di contenere o di rinviare ad un’idea o ad un concetto per il semplice fatto che in presenza di un linguaggio simbolico non vi sono, né vi possono essere, quei particolari contenuti cognitivi che chiamiamo idee o concetti. Essi compaiono e “acquistano senso” solo al comparire di una nuova modalità di espressione che è il linguaggio concettuale appunto, un linguaggio razionale ove vi sono contenuti cognitivi “ben formati” e “circostritti” da precise formulazioni linguistiche.

In questo senso tenderei ad essere pienamente solidale con la posizione wittgensteiniana la quale non ammette l’esistenza di idee o di contenuti cognitivi che hanno un carattere privato, cioè interni al soggetto stesso e a lui solo comprensibili, giacché le idee o i concetti, in quanto sono appunto idee e concetti, hanno intrinsecamente il carattere di visibilità e di pubblicità.

Questa “confusione” cui è facile incappare e cui lo stesso sottoscritto fa difficoltà a “resistervi” quando parla di “simbolo” o di “linguaggio simbolico” può essere giustificata dal fatto che tendiamo ad interpretare il linguaggio simbolico a partire dal linguaggio che più ci è familiare che è quello appunto razionale e concettuale. Quando interpretiamo ciò che si vuole intendere per simbolo, infatti, non possiamo che usare i termini e i significati che abbiamo a disposizione ma proprio per questo motivo ho sottolineato, all’inizio del secondo capitolo, che per una più corretta e adeguata comprensione del simbolo è indispensabile un cambio di prospettiva in cui *in primis* vi è il piano esperienziale e non quello linguistico.

In questo senso credo che la difficoltà non stia tanto nel ricorrere ad un sistema descrittivo diverso o ad un nuovo “dizionario” più “morbido” ed “elastico” che si presti maggiormente ad un linguaggio simbolico, ma semmai in una maggiore consapevolezza che la “logica” presente in qualsiasi linguaggio narrativo è la “logica” dell’azione vissuta e messa in atto dall’uomo pre-razionale del tutto inconsciamente e a prescindere da qualsiasi forma di riflessione.

A questo proposito trovo di particolare interesse due riflessioni dello stesso Jung:

“Perciò, paradossalmente, noi ci troviamo in condizione di sapere intorno al simbolismo mitologico molte più cose di qualunque generazione fra quelle che ci hanno preceduto. Ciò dipende dal fatto che in epoche precedenti alla nostra gli uomini non riflettevano sui propri simboli, ma si limitavano a viverli e ad essere inconsciamente animati dal loro significato.” (50)

E ancora:

“Le azioni non furono mai inventate, ma semplicemente compiute; i pensieri, d'altra parte, costituiscono una scoperta relativamente recente dell'uomo.” (51)

Proprio per questo motivo quando siamo in presenza di un linguaggio simbolico sia esso in forma di poesia o di poema religioso sono molto scettico in una “ri-formulazione intellettuale” e discorsiva dei presunti contenuti a cui esso rimanda in quanto, da questo punto di vista, non esiste nessun tipo di contenuto né sottoforma di idea né sottoforma di concetto. Ecco che allora trovo particolarmente problematica l'affermazione secondo cui il linguaggio discorsivo è quel linguaggio che esplicita ciò che è già di per sé contenuto nel linguaggio del simbolo. Quando nei prossimi capitoli si verrà dunque a ripetere che l'idea centrale di questo lavoro sta nel pensare che il linguaggio discorsivo può anche essere inteso come quel linguaggio che riesce a rendere visibile e dunque pubblico quel permanente che il linguaggio simbolico esprime o riesce ad evocare, non si vuole intendere né che questo “permanente” sia di per sé una idea o concetto, né che esso sia lo stesso “contenuto” implicitamente presente nei simboli di riferimento e che riesce ad essere espresso attraverso formulazioni linguistiche più precise e rigide. Parafrasando il filosofo austriaco si potrebbe dire che le due modalità espressive sono due giochi linguistici diversi, anzi estremamente diversi e che la *stessa visibilità del permanente*, che credo sia presente in qualsiasi linguaggio concettuale e razionale, non possa essere interpretata come

una semplice “esplicitazione” e “chiarificazione” di ciò che è espresso dal linguaggio simbolico. Potremmo anche dire che il linguaggio logico-discorsivo fa trasparire, attraverso la sua grammatica, un’*idea* di permanente (idea qui intesa soprattutto nel suo riferimento all’etimo *idein*, cioè che si mostra, si fa vedere) mentre il linguaggio simbolico, per mezzo della sua capacità evocativa, ci vuole far “sperimentare” il permanente, percepito attraverso un’emozione o una sensazione: siamo dunque in presenza non solo di due linguaggi diversi ma soprattutto di due giochi linguistici diversi con regole e modalità espressive ben distinte.

La terza ed ultima considerazione che vorrei fare a partire dalla critica wittgensteiniana sul linguaggio privato è forse quella più “fumosa” e “complessa”.

Si tratta di una ulteriore precisazione che wittgenstein fa alla critica dell’immagine interno/esterno, che ha per oggetto le stesse “sensazioni” e le nostre “esperienze”.

Scrive Johston a questo proposito:

“Il mondo di cui siamo consapevoli è il mondo reale dei tavoli e delle sedie, e non un mondo fantasma di dati di senso e di impressioni indescrivibili. La metafora del mondo interno (cioè l’idea che per cui ad ogni cosa visibile e ad ogni suono corrisponde l’impressione che l’individuo ha di quel visibile e di quel suono) è accettabile e proficua in quanto ci permette di concentrarci sull’esperienza dell’individuo, indipendentemente dal fatto che tale esperienza rifletta correttamente ciò che accade. Ma non si deve pensare che ciò implichi che il reale “arredamento” dell’universo è fatto di eventi mentali. [...] non *c’è niente di ineffabile nelle nostre esperienze* (corsivo mio). Ovviamente, se applichiamo ad esse la grammatica degli oggetti, ci appariranno misteriosamente immateriali; ma se ne riconosciamo la grammatica specifica, il mistero vanisce.” (52)

E ancora:

“Certo, si potrebbe ancora una volta sentire la tentazione di dire che il linguaggio è inadeguato, che l’unicità del reale sfida l’universalità del linguaggio: “era irritata e compiaciuta allo stesso tempo, avresti dovuto esserci e conoscerla come la conosco io per capire che cosa voglio dire”. Qui la difficoltà nella descrizione dell’Interno non è il suo carattere nascosto ma la sconfinata varietà che caratterizza la vita umana.” (53)

Coerentemente con quanto precedentemente detto, il filosofo austriaco non pensa alle stesse sensazioni e alle esperienze emotive personali come un che di in sé conchiuso e inaccessibile, perché fare questo è non riconoscere alle sensazioni e alle esperienze una grammatica diversa, un diverso e nuovo gioco linguistico. La mossa di Wittgenstein consiste dunque nel dissolvere, ancora una volta, gli eventuali problemi che potrebbero scaturire da un’errata “immagine linguistica” moltiplicando i giochi e le differenze anziché estendendo la stessa “grammatica” ad ambiti molto diversi tra loro.

In questo senso per Wittgenstein, tenendo anche presente le riflessioni che lo Stesso fa sul concetto di regola, anche le emozioni più intime non possono essere considerate un che di assolutamente privato ed incomprensibile a terzi, pena un’inevitabile nonsenso.

A partire da questa preziosa riflessione wittgensteiniana vorrei riprendere dunque quanto fin’ora detto sull’importanza del piano esperienziale per una più chiara comprensione del linguaggio narrativo. E’ un fatto che chi sperimenta qualcosa di particolare ed unico (sia esso un’intuizione rilevante dal punto di vista filosofico, sia esso un’esperienza che appartenga al quotidiano) percepisca una “difficoltà” nel descrivere questa sensazione quando intende comunicarla a chi, probabilmente, non l’ha mai sperimentata.

La tentazione dunque è quella di considerare il luogo privato delle emozioni e delle sensazioni come privilegiato per una loro corretta comprensione; comprensione che nessuna descrizione linguistica avrebbe la capacità di “trasmettere”. In questo senso il

luogo interno del “sentire privato” sembra essere privilegiato rispetto a quello esterno della dimensione linguistica.

La posizione wittgensteiniana probabilmente sarebbe ( e qui il condizionale è d’obbligo) quella di non arrivare frettolosamente alla conclusione che, per questi motivi, esistano dunque esperienze inaccessibili e incomunicabili, ma nel riconoscere piuttosto che si tratti di un gioco linguistico diverso, un gioco particolare in cui chi descrive una sensazione particolare lo fa percependo nella sua descrizione una sorta di “gap” o, se si preferisce, di distanza tra ciò che dice e ciò che vorrebbe dire.

Una percezione quasi di “impotenza descrittiva” che non avviene invece in altri giochi linguistici più semplici: per esempio in quello in cui il parlante ci descrive la forma e il colore della sua nuova auto. In questo ultimo caso, infatti chi ci sta parlando probabilmente sarà soddisfatto della sua descrizione e non la sentirà soggettivamente inadeguata anche se magari la sua stessa descrizione è del tutto imprecisa o errata.

Questa riflessione wittgensteiniana ci permette dunque di precisare come sia consapevole della problematicità che si viene a creare quando si parla di un’eventuale “inadeguatezza della comprensione” e che non rimane indifferente ad essa.

Dunque per concludere questa terza e brevissima considerazione, possiamo dire: che vi siano in certi giochi linguistici, come in quello religioso che si esprime attraverso l’uso di simboli, una percezione di “inadeguatezza della comunicazione” è certamente riconosciuta: che questa inadeguatezza però significhi un’apertura di un orizzonte semantico privilegiato o un mancato riconoscimento di un’estensione grammaticale impropria questo, per il presente lavoro, resta una questione di assoluto fascino ma comunque ancora completamente aperta.

## 2.4 Il permanente espresso nel linguaggio simbolico

In questa parte vorrei soffermarmi per fare un brevissimo accenno a tutti quei simboli che vogliono comunicare un'idea di permanenza, di stabilità, l'idea di ciò che ha la forza di sottrarsi dall'azione del tempo e del divenire.

Il numero di simboli a cui potrei fare riferimento è a dir poco sterminato e sono simboli che appartengono non solo alla nostra cultura occidentale ma, per così dire, al patrimonio mitologico comune all'umanità intera, ma ho deciso di soffermarmi soprattutto sui simboli della pietra, del sole e della montagna e pochi altri, mostrando come anche lo stesso uomo della grecità classica ne fosse condizionato.

Va ancora una volta ricordato che tutti questi simboli sono caratterizzati da una pluralità di significati, spesso diversi fra loro se non a volte addirittura contrastanti, e la particolare lettura che ne darò non vuole esaurire questa loro naturale polisemia.

Infine vorrei concludere provando a scorgere una possibile analogia tra l'idea di permanenza che i simboli alludono e l'idea di stabilità, di a-temporalità che il discorso filosofico in senso forte vuole farsi proprio.

### *La pietra.*

Per iniziare a parlare del simbolo della pietra credo che non ci possa essere introduzione migliore di quella fornita da Mircea Eliade nel suo "Trattato di storia delle religioni in cui descrive la forza e il fascino che la pietra può suscitare sull'uomo primitivo:

“ Per la coscienza religiosa del primitivo, la durezza, la ruvidità e la permanenza della materia sono una ierofania. Non vi è nulla di più immediato e di più autonomo nella pienezza della sua forza, e non vi è nulla di più nobile e di più terrificante della roccia maestosa, del blocco di granito audacemente eretto. *Il sasso, anzitutto, è. Rimane sempre se stesso e perdura; cosa più importante di tutte, colpisce.* Ancora

prima di afferrarla per colpire, l'uomo urta contro la pietra, non necessariamente con il corpo, ma per lo meno con lo sguardo. In questo modo ne constata la durezza, la ruvidità e la potenza. *La roccia gli rivela qualche cosa che trascende la precarietà della sua condizione umana: un modo di essere assoluto* (Corsivo mio). La sua resistenza, la sua inerzia, le sue proporzioni, come i suoi strani contorni, non sono umani: attestano una presenza che abbaglia, atterrisce e minaccia. Nella sua grandezza e nella sua durezza, nella sua forma o nel suo colore, l'uomo incontra una realtà e una forza appartenenti a un mondo diverso da quel mondo profano di cui fa parte.” (54)

E' interessante vedere come un oggetto comune della quotidianità, come lo è un sasso, possa diventare simbolo che ci comunichi, a patto di lasciarlo parlare, uno stato che trascende la condizione umana, un che di misterioso, una ierofania appunto; a questo proposito le parole di Gilbert Durant sono significative in quanto pensa al simbolo come una rappresentazione simbolica che fa emergere un significato segreto, è una sorte di epifania di un mistero.

Nel dizionario dei simboli di Jean-Eduardo Cirlot, sotto la voce “pietra” troviamo:

“La Pietra è un simbolo dell'essere, della coesione, e della conformità con se stessi. La sua durezza e la sua durata stupiscono gli uomini da sempre, perché vedono nella pietra il contrario del regno biologico sottomesso alle leggi del cambiamento, dell'invecchiamento e della morte, ma anche il contrario della polvere, della sabbia e dei sassolini, aspetti della disgregazione. La pietra nella sua interezza ha simboleggiato l'unità e la forza; la pietra spezzata in molti frammenti, lo smembramento, la disgregazione psichica, l'infermità, la morte e la sconfitta.

[...] E' anche secondo Evola simbolo del corpo, essendo un elemento “fisso”, in opposizione al carattere errante del pensiero, e degli spiriti o desideri. Tuttavia solo il corpo resuscitato, nel quale “due saranno uno solo”, corrisponde alla pietra filosofale.

Lo stesso autore fa notare che, per gli alchimisti, “tra la nascita eterna, la reintegrazione e la scoperta della pietra filosofale non c’è alcuna differenza.” (55)

Questa definizione ci parla non solo della fissità e della permanenza della pietra ma anche della sua forza aggregatrice e accenna al simbolo della pietra filosofale che nella cultura medievale era l’emblema della conoscenza per eccellenza. Da sottolineare, a mio avviso, la triplice equazione tra conoscenza perfetta (simboleggiata dal ritrovamento di una pietra, quella filosofale appunto) con la reintegrazione, che ha un significato ovviamente psicologico (psicanalisi junghiana), e la nascita eterna che sicuramente allude ad una conquista spirituale. Ecco che allora l’idea di stabilità che ci comunica il simbolo della pietra è assimilata ad una forma di conoscenza sicuramente di tipo intuitivo e ad una successiva maturazione psicologica e spirituale. A questo proposito mi sembrano opportuno alcune considerazioni riassuntive sul valore psicologico del simbolo della pietra ottimamente spiegate della Von Franz. Questa ricca citazione che vorrei proporre non solo accosta il simbolismo della pietra :

“Ho già detto che il sé viene frequentemente simboleggiato nella forma di una pietra, più o meno preziosa. Ne abbiamo visto un esempio nella pietra che veniva lustrata dall’orsa e dai leoni. In molti sogni il centro nucleare, il sé, si manifesta anche come un cristallo. La struttura matematicamente esatta del cristallo ci richiama alla mente il sentimento intuitivo per cui anche nella cosiddetta materia “bruta” opera un principio spirituale ordinatore. Così spesso il cristallo simboleggia l’unione degli estremi contrari, lo spirito e la materia.

Forse i cristalli e le pietre sono simboli appropriati del sé, a causa della “giustizia” della loro natura. Sono molti coloro che non sanno trattenersi dar raccogliere pietre che abbiano una forma o un colore anche appena fuori dal normale, senza sapere perché lo fanno. E come se in quelle pietre si racchiudesse un mistero vivente che li affascina. Gli uomini hanno raccolto e collezionato pietre fin dai primordi, e hanno



supposto che certune contenessero la forza vitale, con tutto il suo mistero. Gli antichi Germani, per esempio, credevano ce gli spiriti dei morti continuassero a vivere nelle pietre sepolcrali. L'abitudine di collocare pietre sulle tombe può derivare, in parte, dall'idea simbolica che resta del morto, l'elemento non caduco, eterno, e questo può adeguatamente essere rappresentato dalla pietra. Perché, mentre l'essere umano è diverso dalla pietra per quanto è possibile essere diversi, il suo centro interiore presenta una arcana e particolare similitudine con la pietra (*forse perché questa simboleggia la mera esistenza, assolutamente intatta dalle emozioni, dai sentimenti, dalle fantasie e dal pensiero discorsivo, tutti elementi del mondo cosciente dell'ego*). *In questo senso, la pietra è forse il simbolo dell'esperienza più assoluta e profonda, l'esperienza dell'eterno, che l'uomo realizza in quei momenti nei quali si sente immortale e non caduco* (corsivo mio).

Anche l'impulso, comune a tutte le civiltà, di erigere monumenti a uomini illustri, o a ricordo di eventi importanti, deriva probabilmente da questo significato simbolico della pietra. La pietra che Giacobbe collocò nel luogo in cui ebbe il suo famoso sogno, o certe pietre lasciate dalla gente comune sulle tombe del santo o dell'eroe locale, rivelano la natura profonda dell'impulso umano di esprimere, mediante il simbolo della pietra, esperienze altrimenti inesprimibili. Non c'è da stupirsi del fatto che, in molti culti religiosi, ci si serva di una pietra per indicare Dio o per contrassegnare un luogo sacro alla devozione dei fedeli. La sacra reliquia per eccellenza del mondo islamico è la Ka'aba, la pietra nera della Mecca, per venerare la quale tutti i maomettani sperano di poter compiere almeno un pellegrinaggio.

Per il simbolismo ecclesiastico cristiano, Cristo è "la pietra che i muratori hanno rifiutato" e che è divenuta poi "la pietra angolare" (*Luca, XX,17*). Alternativamente, egli è chiamato "la roccia dello spirito, da cui sgorga l'acqua della vita" (*I Cor., X, 4*) Gli alchimisti del Medioevo, che cercavano di carpire il segreto della materia con metodi prescientifici, sperando di cogliervi non dirò Dio, ma almeno la vivente presenza della sua operosa energia, credevano che quel segreto fosse racchiuso nella famosa "pietra filosofale". Ma alcuni alchimisti confusamente avvertivano che la

tanto desiderata pietra era il simbolo di un'entità che poteva essere rinvenuta solo nella psiche dell'uomo. Un antico alchimista arabo, Morieno, diceva: “Questa pietra (la pietra filosofale) si cava da *voi*: voi ne siete il minerale e in voi si la si può trovare. Se ve ne renderete conto, sentirete vivere in voi l'amore della pietra. Sappiate che questo è verso senza ombra alcuna di dubbio”.

*La pietra degli alchimisti (la lapis) è dunque il simbolo di una esperienza che non può andare perduta o distrutta, di una entità eterna che alcuni alchimisti paragonavano all'esperienza mistica di Dio nell'anima umana (corsivo mio).” (56)*

Il simbolo della pietra squadrata invece vuole esprimere con la sua forma geometrica un senso di stabilità e di integrità ancora più radicale:

“Per analogia, si riferisce al lavoro di evoluzione spirituale che deve compiere l'uomo per conquistare le condizioni essenziali di regolarità, ordine, coerenza, continuità. E' il medesimo concetto che appare nella dialettica alchemica del volatile e del fisso. Il rapporto tra la pietra squadrata e lo spirito umano ha connessione con il simbolismo generale della pietra, collegato a sua volta con la nozione dell'umanità come costruzione perfetta nella quale ogni uomo salvato è integro e resistente come la pietra.” (57)

In Grecia il simbolismo della pietra è sicuramente presente sia nella sua forma artistica della statuaria sia nella forma architettonica della colonna: per il professore Cirlot anche le colonne infatti:

“simboleggiano, in senso cosmico, l'eterna stabilità; il loro vuoto, l'entrata all'eternità.” (58)

*Il sole.*

Il simbolo del sole invece è usato nelle varie culture soprattutto per esprimere una forma di conoscenza pura e luminosa che abbaglia chi ne entra in possesso, tuttavia traduce molto bene l'idea di permanenza e di fissità in contrapposizione con il suo opposto, il simbolismo lunare. Mircea Eliade approfondisce questa interessante coppia di opposti e ne spiega il significato: mentre la luna sembra nascere e morire con una cadenza regolare di vent'otto giorni il sole rimane sempre uguale a se stesso ed è adatto quindi ad indicare quelle realtà eterne ed immutabili che il simbolismo lunare non ci può comunicare.

A questo proposito, Cirlot dà al simbolo del sole questa definizione:

“Il sole è l'astro di fissità immutabile, per questo rivela la realtà delle cose e non gli aspetti mutevoli, come fa invece la luna. E' collegato con le purificazioni e le prove, poiché queste non hanno altra finalità che quella di rendere limpide le cortecce opache dei significati, per la comprensione delle verità superiori.” (59)

### *La Montagna.*

Anche il simbolo della Montagna oltre a comunicarci un senso di ascensione ed essere luogo di mediazione tra la regione celeste del cielo e quella terrestre, esprime una idea di stabilità attraverso il suo aspetto fisico e morfologico:

“Il monte Meru si considera d'oro e si suppone installato nel polo settentrionale, a rafforzare l'idea di centro e specialmente a legarlo con la stella polare, “buco” attraverso il quale il mondo spaziale e temporale perde queste caratteristiche. Questa montagna polare compare in altre tradizioni e simboleggia sempre l'asse del mondo, non essendo improbabile che la sua mitica determinazione fosse condizionata dalla fissità della stella polare. Viene anche chiamata “montagna bianca” e il suo simbolismo acclude allora quello di montagna, con tutte le implicazioni passate in

rassegna e quello della bianchezza (intelligenza, purezza). Era questo il carattere dominante dell'Olimpo.” (60)

Ci sarebbero anche molti altri simboli meno noti, che risulterebbero adatti per lo scopo che mi sono prefisso: per esempio il simbolo del centro in cui:

“il passaggio dalla circonferenza al suo centro equivale al passaggio dall'esteriore all'interiore, dalla forma alla contemplazione, dalla molteplicità all'unità, dallo spazio al non spaziale, dal tempo al non temporale.” (61)

o il simbolo della Stella Polare, o quello del diamante che fa riferimento, con la sua “punta adamantina”, ad nucleo di durezza e di grande fissità etc.

Vorrei anche accennare all'importanza che assunto per la stessa arte greca il trasmettere quegli ideali di divina incorruttibilità attraverso una continua ricerca della perfezione nelle forme del *bello*. Da questo punto di vista anche la statuaria greca potrebbe offrirci numerosi esempi di “statue-simbolo” che attraverso la loro forma concreta rinviano a un che di “divino e immortale”.

L'artista attraverso l'armonia delle parti e la bellezza della sua composizione vuole comunicarci un qualcosa che non ci appartiene, che non è di “questo mondo”, qualcosa di divino appunto.

Certamente, anche questo caso gli esempi sono numerosi ma mi pare utile riportare, a nome di tutti, la nota descrizione della statua di Apollo che fa Winckelmann che ci può aiutare a capire come un semplice blocco di marmo o di granito possa fungere da “ponte” verso un ciò che è sperimentato come il divino e l'immortale.

“ La statua dell'*Apollo* rappresenta il più alto ideale dell'arte tra le opere antiche che si sono conservate fino a noi. L'artista ha impostato la sua opera su di un concetto puramente ideale e si è servito della materia solo per quel tanto che era necessario ad

esprimere il suo intento e a renderlo visibile. Questa statua supera le altre immagini di Apollo, quanto l'Apollo di Omero supera l'Apollo descritto da altri poeti.

La sua statura sopravanza ogni forma umana, e il suo atteggiamento riflette la grandezza divina che lo impronta. Una primavera eterna, come quella che regna nei beati Elisi, versa sulle forme virili d'un'età perfetta la gentilezza e la grazia dell'età giovanile e scherza con tenere morbidezza sull'altera struttura delle sue membra. Entra, o lettore, con lo spirito nel regno delle bellezze incorporee e cerca di crearti l'immagine d'una natura divina, per poterti colmare l'anima con *l'idea di bellezze soprannaturali: qui nulla ricorda la morte né le miserie terrene* ( corsivo mio). Né vene né tendini riscaldano e muovono questo corpo, ma uno spirito celeste, simile ad un placido fiume, riempie tutti i suoi contorni. Il dio ha inseguito il serpente Pitone, lo ha trafitto con l'arco e col possente passo lo ha raggiunto. Dall'alto della sua purezza volge sublime lo sguardo all'infinito, di là della sua vittoria. Sulle sue labbra si legge il disprezzo, e lo sdegno che egli in sé rinchiude, gli dilata le narici e sale fino all'altera fronte; ma resta inalterata la pace e la tranquillità d'animo che su di essa aleggia, e l'occhio è pieno di dolcezza come se egli si trovasse tra le braccia delle Muse." (62)

A questo punto però mi sembra chiaro che il mio intento di mostrare come anche nel linguaggio simbolico, nonostante nella sua struttura sia polisemico e estremamente fluido, vi possa essere notizia del permanente, si mostri ora, in qualche modo fondato.

Ma ecco che la questione dell'analogia tra l'idea di permanente espressa dal linguaggio simbolico e da quello logico-discorsivo viene finalmente in chiaro.

Si può parlare di analogia perché vi è un momento di identità tra l'idea di permanente espressa dai due linguaggi: e possiamo dire che questa identità consista nell'attribuire al permanente una struttura fissa, immutabile, eterna, insomma delle caratteristiche

che lo sottraggono dall'influenza del tempo, dello spazio o da tutto ciò che potrebbero relativizzarlo al pensiero di un singolo o ai costumi di una certa società di un certo tempo etc. e che entrambi i linguaggi riconoscono.

Ma essendo un'analogia vi è anche un momento di differenza: pur mostrando caratteristiche simili l'idea di permanenza e di a-temporalità che esprimono i due linguaggi non possono considerarsi sullo stesso piano.

E la loro radicale differenza la possiamo riassumere brevemente così: Il *linguaggio simbolico* allude ad una comprensione del permanente che è non solo cognitiva ma anche e soprattutto emotiva e psicologica; non si può dire quindi di aver "compreso" un simbolo se non lo si è, in qualche modo, fatto proprio, se non lo si è fatto vivere: la garanzia della sua comprensione, potremmo anche dire, è il fatto di provare un emozione. Il simbolo per sua natura non può esprimere completamente ciò che vuole significare ma lo accenna solamente, indicandolo e facendosi esso stesso via privilegiata per il raggiungimento di tale comprensione. Per così dire il linguaggio simbolico non "fa vedere" ciò che dice, ma ne parla indirettamente, ed è il soggetto stesso che, facendolo vivere in lui, può dischiudere ciò che di non-visibile c'era e che adesso si rende a lui chiaro e comprensibile.

Il *linguaggio discorsivo*, invece, mostra da subito tutto ciò che vuole dire e significare: i suoi contenuti si possono afferrare su un piano meramente cognitivo e dunque si prestano ad essere circoscritti e delimitati da definizioni e concettualizzazioni. Non esiste un "rinvio ad altro" perché non c'è e non ci deve essere, una zona d'ombra in ciò che vuole significare; tutto quello che dice deve essere già di per se visibile.

Possiamo anche dire che nelle proposizioni del *linguaggio logico-discorsivo* non c'è altro che stia, per così dire, "tra le righe" o dietro d'esse, perché i significati che esse esprimono "riposano" nelle proposizioni stesse.

In particolare, facendo riferimento all'idea di permanente, potremmo anche dire così: il linguaggio logico-discorsivo, che esprima delle dimostrazioni filosofiche rigorose o delle definizioni di matematica o di geometria, è il linguaggio che, per primo, riesce a

rendere visibile, a mostrare, attraverso il carattere di necessità che contraddistinguono le sue proposizioni, quell'idea di a-temporalità cui il linguaggio del *mythos* alludeva, ma che non riusciva ad esibire.

Attraverso la necessità logico-linguistica espressa da quelle “figure logiche” di cui ho accennato nella prima parte del presente lavoro, le proposizioni del linguaggio discorsivo riescono a mostrarsi vere in quanto sottratte dall'opinioni del singolo e dalla forza del tempo: Severino direbbe che esse non potrebbero esser smentite né da uomini né da dei. Il linguaggio logico-discorsivo riesce a fare quello che il linguaggio simbolico non era mai riuscito a fare prima: esibire completamente e, non solo accennare, quella sensazione di permanente (perché di sensazione si tratta) che tanto è importante per una forma di conoscenza che vuole dirsi “vera”, trasformando così ciò che prima poteva essere solamente vissuto ed esperito (sensazione del permanente) in ciò che ha il carattere dell'*idein*, dell'esser visto (idea del permanente).

O semplificando ancora, potremmo anche dire: nel *linguaggio discorsivo* il permanente si esibisce nella grammatica irrigidendola, rendendosi, in questo modo, visibile e oggettivabile. La grammatica del *linguaggio simbolico*, invece, è diversa: in essa non vi è nessun legame necessario, anzi, spesso è volentieri è caratterizzata da una spiccata fluidità e i contenuti in essa espressi sono contraddittori o ambigui.

Ecco che allora la forza e il fascino del dire filosofico in senso forte e del dire epistemico in generale potrebbe anche essere spiegata dal fatto che per la prima volta la fissità e la stabilità del contenuto espresso non si troverebbe in un misterioso “spazio semantico” ai più precluso, ma acquisterebbe una dimensione pubblica e oggettiva perché si renderebbe essa stessa visibile.

In questo senso, a mio avviso vi si può scorgere una continuità tra il discorso filosofico in senso forte e il linguaggio del *mythos* che ci parla di una conoscenza del Vero. Essi sono certamente due linguaggi radicalmente diversi, con una grammatica e un modo di “funzionare” assolutamente distinti, ma vi si può scorgere una somiglianza e un elemento di continuità in questo: anche il *mythos* attraverso i suoi

racconti e le sue allusioni ci parla di una forma di conoscenza alta che sarebbe bene l'uomo raggiungesse, ma lo fa attraverso i simboli: simboli antichi che ci parlano di qualcosa di solido, fermo, permanente, eterno etc. Il linguaggio logico-discorsivo del dire filosofico in senso forte, fa di più: non allude al permanente ma ce lo mostra, ce lo esibisce attraverso la sua stessa grammatica. La necessità che esso esprime è garanzia di a-temporalità e di universalità.

Attraverso la necessità logico-linguistica il linguaggio razionale riesce a dire il Vero, ed è un dire completo (che non rimanda ad altro) che, proprio sacrificando la dimensione emotiva a favore della sola dimensione cognitiva, riesce a dirsi oggettivo, pubblico, e ad esporsi ad un "controllo" intersoggettivo.

Ecco che allora il fascino che esso ha esercitato per l'uomo greco potrebbe anche essere visto come il fascino di un dire che porta *alla luce* per tutti ciò che prima poteva solo esser *vissuto* da pochi, acquistando una dimensione di visibilità estranea all'uomo pre-filosofico.

Ora sull'importanza che acquista il carattere di pubblicità e di oggettività per l'uomo greco dell'età classica vorrei parlarne nella terza ed ultima parte, importante per inserire l'analogia espressa nei due linguaggi in un determinato contesto storico e sociale.



### 3) L'importanza del carattere di pubblicità nella cultura greca classica

#### 3.1 L'importanza del carattere di pubblicità

Prima di procedere trovo opportuno riassumere brevemente il percorso fin'ora compiuto.

Nella prima parte ho cercato di accennare all'importanza che ha assunto l'idea del permanente per gran parte del pensiero greco soprattutto quel pensiero filosofico sempre alla ricerca di un sapere epistemico. L'importanza data a questa idea del permanente è da attribuire alla ricerca di un sapere che sia vero e dunque, per esteso, un sapere che sia fermo e stabile, che non oscilli, per così dire, secondo i capricci del tempo o dell'opinione dei singoli. Ho cercato dunque di stabilire una relazione che può esserci tra la ricerca di questo sapere epistemico e l'uso di un linguaggio concettuale sottolineando come quest'ultimo risulti essere il più adatto ad esprimere un "dire che sta".

Mi è sembrato opportuno ricondurre l'efficacia di questo linguaggio all'uso di particolari figure logiche come l'implicazione, il sillogismo e il principio di non contraddizione perché quest'ultime riescono ad esibire quel legame di necessità tra soggetto e predicato ( $A$  è *necessariamente*  $B$ ) che risulta indispensabile al discorso epistemico che vuole dirsi tale. A questo proposito ho parlato dell'idea del permanente che si esprime attraverso un linguaggio di tipo logico-discorsivo che è il linguaggio concettuale e argomentativo per eccellenza che accomuna tanto il pensiero metafisico quanto il sapere delle matematiche etc. distinguendolo da un'idea del permanente che si esprime attraverso il linguaggio poetico.

Le caratteristiche peculiare di quest'ultimo sono state l'oggetto della seconda parte in cui ci si è concentrati soprattutto sulla figura del simbolo e della sua capacità evocativa. Ho sottolineato l'importanza della capacità di "rinvio ad altro" che allude ad una dimensione non solo cognitiva ma soprattutto esperienziale (emotiva e psicologica) mostrando, infine, come anche il linguaggio poetico e mitologico esprima un "che" di permanente e di a-temporale attraverso l'uso di determinati simboli. Ho concluso questa seconda parte cercando un confronto tra la nozione di permanente espressa dai due linguaggi evidenziandone alcuni tratti comuni ma anche le loro differenze peculiari.

Mi è parso di trovare tra i due linguaggi più un'idea di continuità che un momento di insanabile frattura e ho sviluppato questo nucleo argomentativo che è centrale nel presente lavoro: l'idea di permanente espressa dal linguaggio logico-discorsivo lo si può anche pensare come un tentativo di rendere pubblico, visibile e accessibile ai più ciò che, nel linguaggio del mythos, era sì presente ma solo a livello esperienziale e quindi accessibile limitatamente ad una stretta cerchia di privilegiati. Il fascino e la forza persuasiva del discorso epistemico lo si può anche dedurre dal fatto che esso esibisce quella stabilità e permanenza che nel linguaggio del mythos non traspare nella sua grammatica ma viene solo indicato.

E una conquista di una dimensione pubblica e oggettiva il linguaggio logico-discorsivo la può fare, solo rinunciando ad una dimensione esperienziale a favore di una meramente cognitiva; in questo senso ho anche evidenziato come nel linguaggio concettuale non vi sia una "forza evocativa" o una "capacità di rinvio ad altro" proprio perché la sua dimensione è meramente linguistica: il senso delle sue proposizioni "riposa in esse" e non sta "dietro ad esse". Certamente, come è già stato detto in precedenza, occorre stare attenti a non commettere l'errore di "reificare" queste espressioni andando alla ricerca di un eventuale "spazio semantico" che stia veramente da qualche parte. In questo caso si tratta solamente di far capire come la caratteristica principale del simbolo sia quella di "attivare" o di far "emergere", per così dire, esperienze o emozioni che sono portatrici di senso e quindi filosoficamente

significative, ma esperienze, va sottolineato, che sono da sempre presenti in noi: o più semplicemente possiamo anche dire che il simbolo, a differenza di una qualsiasi proposizione appartenente al linguaggio logico-discorsivo, si esprime “interrogandoci” perché vuole “provocare” qualcosa in noi, ed è proprio questo qualcosa a portarci ad una sua corretta comprensione.

A questo punto mi sembra importante approfondire questo passaggio dal “privato” al “pubblico”, dall’“invisibile” al “visibile” che si inserisce nella ricerca di una dimensione pubblica e oggettiva di particolare importanza per la cultura greca classica per dare al momento di continuità tra i due linguaggi una dimensione storico-culturale che potrebbe chiarirla ulteriormente.

### 3.2 Il contributo di Eric A. Havelock

E’ difficile mettere in discussione che tra il sesto e quarto secolo nella Grecia classica non si sia diffuso un interesse crescente per il carattere di pubblicità e di visibilità, tanto sono numerose le influenze sul piano politico, sociale e culturale che avremo modo di accennare.

Tuttavia, mi sembra opportuno riportare alcune ricerche di noti studiosi come il Vernant e lo Havelock, non tanto per prendere in esame le loro particolari tesi miranti a spiegare la causa o le conseguenze sul piano filosofico di questo crescente interesse per il carattere pubblico, ma semmai per confermare la sua indiscutibile presenza nel pensiero e nella cultura dell’uomo greco classico.

Per quanto riguarda gli studi di E. A. Havelock l’opera di riferimento è “ La musa impara a scrivere” in cui espone la tesi secondo cui l’acquisizione di un pensiero logico qual è comunemente inteso, da parte del greco classico, è vista come un prodotto della crescente alfabetizzazione greca.

Per lo Havelock il successo di una progressiva alfabetizzazione che non ha precedenti in altre culture dell’antichità lo si deve soprattutto alle caratteristiche uniche dell’alfabeto greco che per la prima volta nella storia riesce a rendere una

rappresentazione visiva del suono linguistico economica e allo stesso tempo esaustiva. Non volendo soffermarci sulla particolari tesi dello studioso ciò che ci preme sottolineare è che lo Havelock stesso riconosce nell'alfabeto greco una capacità nuova e veramente unica nel riuscire ad oggettivare i significati che prima venivano solamente percepiti acusticamente:

“Qualunque cosa. qualunque significato acusticamente concepito e pronunciato, qualunque emozione o espressione poteva ora, una volta udita, venir fissata per iscritto, come noi diciamo, “per esteso”.

Una tale completa visibilità del linguaggio non era stata raggiunta nei sistemi di scrittura precedenti, e la conseguente difficoltà interpretativa ne aveva limitato l'impiego.” (63)

O ancora :

“Essa è stata trasferita alla loro tutela dalla custodia del linguaggio orale ed è divenuta palesemente riconoscibile come “memoria” precisamente perché le lettere come manufatti hanno oggettivato la memoria rendendola visibile.” (64)

Sono di particolari interesse, a mio avviso, le espressioni che usa lo Havelock per indicare questa oggettivazione linguistica come il richiamo ad una “completa visibilità” quasi a indicarci una reificazione dei significati linguistici. Questo lo porta a soffermarsi maggiormente sulle differenze sintattico-linguistiche che si vengono a creare tra un linguaggio narrante improntato sull'ascolto della parola e quello alfabetizzato assai più rigido.

A proposito della fluidità e del dinamismo del linguaggio poetico è molto interessante la critica di Platone alla poesia ripresa dallo stesso Havelock:

" L'espressione preposizionale con la copula in cui noi cadiamo di continuo è precisamente ciò a cui Platone voleva che la lingua greca si convertisse, e in questo sforzo impiegò tutta la sua vita di scrittore. Quando si scaglia contro la poesia, è **precisamente contro il suo dinamismo che egli deplora, la sua fluidità e concretezza, la sua particolarità.** (grassetto mio). Non avrebbe potuto arrivare al punto di deplorarla se non avesse imparato a leggere e scrivere anche lui.

Il greco orale non sapeva che cosa fosse un oggetto del pensiero. Quando imparò a scrivere, la Musa dovette distogliersi dal vivo panorama dell'esperienza e dal suo flusso incessante, ma finché rimase greca, non riuscì mai a dimenticarlo del tutto."  
(65)

Ciò di cui Platone è alla ricerca in effetti è un discorso che non oscilli, un dire che "stia" e non divenga, ma il linguaggio poetico, il linguaggio narrante, non lo può soddisfare perché la sua sintassi e la sua grammatica è caratterizzata da una fluidità e da una ambiguità che producono nel fruitore più uno stato di partecipazione emotiva che un atteggiamento critico. Il fine del linguaggio narrante infatti è quello di produrre il pathos e non di descrivere con obbiettività una determinata situazione. Ancora una volta, possiamo dire, che la rigidità grammaticale, indispensabile per poter "dire" il permanente e non ad "indicarlo", la si ottiene rinunciando però ad una partecipazione emotiva e quindi ad una dimensione esperienziale e psicologica. Scrive lo stesso Havelock:

" L'operazione mentale presupposta dalla sua formulazione comporta il distaccarsi per breve tempo dal flusso del panorama narrativo per fissarlo in qualche atteggiamento permanente, e questo sforzo poteva durare solo per breve tempo, prima di far ritorno alla familiare consuetudine della narrazione memorizzabile. "(66)

Questa predilezione alla ricerca di una rigidità sintattica è molto evidente, secondo lo stesso Havelock, in alcuni filosofi classici come Aristotele e Parmenide e si spiega,

per lo studioso, come conseguenza diretta della pratica alfabetica dell'uomo greco. La scrittura ha permesso cioè di irrigidire il linguaggio narrante e di fissarlo in uno spazio visibile e oggettivabile passando così da una modalità prevalentemente acustica (trasmissione orale) a una modalità visiva (forma alfabetizzata) :

" I "dati di fatto statici" cominciarono a sostituire gli "accadimenti dinamici". Nel linguaggio della filosofia, l'"essere" (come forma di sintassi) cominciò a sostituire il "divenire" . E' una forma di mutazione che discende anch'essa dalla capacità di leggere il linguaggio visivamente, nella sua forma alfabetizzata, invece di ascoltarlo pronunciato acusticamente." (67)

Anche la stessa riflessione dello Havelock sulla nuova funzione del verbo essere è di particolare interesse perché spiega come la progressiva diffusione dell'alfabetizzazione ha fatto sì che il verbo essere acquisisse una nuova funzione e passasse da un uso narrativizzato ad un impiego logico. In questo senso Havelock spiega il pensiero logico come un prodotto diretto dell'alfabetizzazione:

" Ma all'epoca in cui fu scritto il brano aristotelico, era ormai divenuto possibile descrivere quest'"uomo" non narrando ciò che egli fa, ma collegando "lui" come "soggetto" a una serie di predicati connotanti un che di fisso, qualcosa che è oggetto del pensiero: il predicato descrive una classe o una proprietà, non un'azione. Nel linguaggio adatto a questo scopo il verbo "essere" viene usato non già per significare una "presenza" o un'"esistenza vigorosa" (suo comune impiego nell'oralismo), bensì un semplice collegamento richiesto da un'operazione concettuale. L'uso narrativizzato si è trasformato in un impiego logico." (68)

E ancora:

"La sostituzione del "presente atemporale", che si trasforma in "presente logico", in luogo del "presente immediato" o del passato o del futuro, diventò una preoccupazione dei filosofi pre-platonici, soprattutto di Parmenide. I suoi versi in effetti illustrano vivacemente la dinamica dell'associazione tra espressione orale ed espressione scritta così come esistevano ai tempi suoi. [...] per osservare la sua resa drammatica del verbo "essere" nel tempo presenti esti e il suo generico participio presente neutro "eon" in quanto rappresentano un uso linguistico che, così come egli lo vedeva, doveva sostituire il linguaggio omerico di azione e di evento il linguaggio del "divenire" e "perire". (69)

C'è un'altra riflessione dello stesso Havelock che secondo me vale la pena di riportare e di soffermarsi un attimo e riguarda ancora al verbo essere e alla sua nuova funzione logica:

" Il verbo "essere" collegante un soggetto e la sua qualità in una connessione atemporale, interviene come mai avrebbe potuto nel linguaggio orale". (70)

In questo passo Havelock sembra riconoscere che nel linguaggio concettuale si viene a creare quel legame necessario tra soggetto e predicato adatto a tradurre quell' attemporalità che mai nel linguaggio orale avrebbe potuto formarsi. Questo mi pare sia importante per avvalorare il legame che abbiamo colto nella prima parte del presente lavoro, tra la necessità che si esprime nel linguaggio logico-discorsivo e un'idea di permanente che si sottrae all'influenza del tempo.

La conclusione dello studioso dunque è che la formula linguistica in cui si esprime tale intellesione era per eccellenza, non potendo essere altrimenti, l'enunciato dell'"è", in preferenza all'enunciato del "fare"; l'uno era alfabetizzato, l'altro invece orale, con un corrispondente contrasto fra il "vero" atto mentale del conoscere e l'atto orale del sentire e rispondere. Una relazione statica tra l'enunciato "vero" e chi lo

“conosceva” prese così progressivamente il posto di una relazione mobile tra suono linguistico e il suo ricettore.

Lo Havelock insiste molto sul rapporto tra un linguaggio pre-filosofico della tradizione orale e quello filosofico che appartiene ormai alla tradizione alfabetizzata per sottolineare il passaggio da un linguaggio dominato dal divenire e dal tempo ad un linguaggio in cui si cerca una connessione logico-linguistica a-temporale sempre valida in ogni tempo e in ogni luogo.

A proposito del linguaggio pre-filosofico lo studioso ne mette in evidenza tre caratteristiche che lo rendono assai diversa da un linguaggio concettuale che riporto testualmente:

“Se la “conoscenza” conservata è costretta ad obbedire in questo modo alle esigenze psicologiche imposte dall’epopea tramandata mnemonicamente, diventa possibile definire il carattere generale e il contenuto sotto tre aspetti separati, nessuno dei quali si accorda col carattere di “conoscenza” quale viene concepito in una civiltà in possesso di scrittura.

1) Prima di tutto, i dati o i paragrafi senza alcuna eccezione vanno enunciati come avvenimenti nel tempo. Sono tutti condizionati dal tempo. Nessuno di essi può venir formulato in una sintassi che sia semplicemente vera per tutte le situazioni e perciò senza tempo; tutti senza eccezione devono venire espressi nel linguaggio dell’agire o dell’accadere specifico.

2) In secondo luogo, essi sono ricordati e congelati nella registrazione come episodi separati e disgiunti, ciascuno completo e soddisfacente in sé, in una serie che viene legata paratatticamente. L’azione succede all’azione in una sorte di catena infinita. L’espressione grammaticale fondamentale che potrebbe simboleggiare la connessine di evento ad evento, sarebbe la semplice frase “e poi”.

3) In terzo luogo, questi paragrafi indipendenti sono espressi in modo da conservare un elevato grado di suggestione visiva; sono resi vividamente, come persone o oggetti personificati che agiscono vivacemente davanti agli occhi della mente.” (71)



Il linguaggio del mythos dunque è un linguaggio dominato dall'azione, dal tempo e dal particolare ma, come ho accennato nella prima parte del presente lavoro, i primi filosofi, sempre alla ricerca di un sapere epistemico, non potevano certo fare affidamento al linguaggio poetico e simbolico per dire "ciò che sta e non oscilla". Per lo Havelock la critica che Platone muove ai poeti si riassume nel rifiuto di un linguaggio del divenire in favore di un linguaggio dell'essere:

“Questo tratto fondamentale della mente omerica prendono di mira Platone e anche i filosofi pre-platonici, quando chiedono che il discorso del “divenire”, ossia delle infinite azioni ed eventi, venga sostituito dal discorso dell'”essere”, ossia degli enunciati che siano, col termine moderno, “analitici”, liberi dal condizionamento dal tempo.” (72)

O ancora:

“Tutto il loro fine (quello delle scienze) è di accelerare il risveglio intellettuale che “converta” l'anima dalla molteplicità all'unità, e dal “divenire” all'essere; ciò, se la nostra tesi è giusta, equivale ad una conversione dal mondo d'immagini dell'epos al mondo dell'astratto della descrizione scientifica, e dal vocabolario e dalla sintassi degli eventi, che sono oggetto della narrazione nel tempo, alla sintassi e al vocabolario delle equazioni, delle leggi, delle formule e dei luoghi che sono fuori del tempo.” (73)

Dunque è lecito per lo studioso affermare che il Platonismo è in sostanza un invito a sostituire un linguaggio concettuale a un linguaggio “immaginoso”, perché solo diventando concettuale la sintassi cambia, per connettere delle astrazioni in relazioni a-temporali invece di enumerare degli eventi in una serie temporale e tale discorso è

il più adatto a produrre gli oggetti astratti della “intellezione”, visibili e non soggetti all’azione del tempo.

Certo questa svolta è spiegata dallo Havelock grazie al diffondersi progressivo dell’uso della scrittura ma, come ho già accennato, qui non è in questione se la tesi dello Havelock sia attendibile o meno, perché non è certo il luogo più adatto per una discussione di questo tipo. Semmai è da evidenziare come lo studioso, nel linguaggio di certa filosofia classica (Parmenide, Platone, Aristotele) riconosca: primo, una rigidità grammaticale assolutamente sconosciuta alla fluidità del linguaggio pre-filosofico; secondo, un grado di visibilità e di pubblicità che ha contribuito ad un profondo cambiamento nel pensiero e nelle pratiche linguistiche dei greci classici

### 3.3 Gli studi di Jean-Pierre Vernant

Il secondo autore a cui voglio fare riferimento è Jean Pierre Vernant che è davvero un punto di riferimento per il rapporto tra la filosofia greca e il mito. Gli studi del Vernant infatti si inseriscono in quella corrente di pensiero che cerca di mostrare come tra mito e filosofia non ci sia stata una frattura netta bensì una continuità di fondo; la filosofia per così dire non ha avuto una nascita virginale ma si è allontanata dal pensiero mitologico non senza rielaborare gli schemi fondamentali ereditati da quest’ultimo. In questo senso il Vernant riporta le analisi del Cornford che mostra come spesso le cosmologie dei filosofi riprendano e prolungano i miti cosmogonici cercando di rispondere ad una domanda che li accomuna e cioè del come ha potuto emergere dal caos un mondo ordinato. Cornford, per così dire, cerca di combattere l’idea del miracolo greco in cui la Ragione si presenta attraverso una rivelazione brusca e lo fa attraverso una ricostruzione storica che permette di trovare una continuità tra il pensiero del mito e quello filosofico. Scrive il Vernant:

“Non si tratta d’una analogia vaga: fra la filosofia d’un Anassimandro e la Teogonia d’un poeta ispirato come Esiodo, Cornford mostra che le strutture si corrispondono fin dei dettagli.” (74)

O ancora:

“Le nozioni fondamentali sulle quali poggia questa costruzione degli Ioni: scissione a partire dall’unità primordiale, lotta ed unione incessanti degli opposti, eterno cambiamento ciclico, rivelano il fondo di pensiero mitico nel quale ha radici la loro cosmologia.” (75)

Dunque è di grande importanza per Cornford, ma anche per lo stesso Vernant, pensare che tra *mythos* e filosofia ci sia un rapporto di continuità ed è di più grande interesse, a mio avviso, il *come* questo rapporto viene pensato.

Ciò che entrambi vogliono sottolineare è che il linguaggio del *mythos* non è sullo stesso piano di quello discorsivo-razionale anche se ci “parla” dello stesso problema, poiché il mito non fa che “raccontare”, attraverso i suoi poeti o i suoi rituali, ciò che il linguaggio razionale riesce ad esplicitare in una definizione astratta.

In questo senso nella filosofia il mito risulta essere “razionalizzato” in quanto essa formula un problema e ne cerca la sua soluzione come se cercasse di risolvere un’equazione trovando il valore di una incognita. Nel linguaggio del *mythos* tutto questo non c’è e non ci può essere poiché il mito è un racconto di un problema, non la sua esplicita soluzione; esso non fa che raccontare la serie di azioni ordinatrici del re o del dio quali poi il rito le mima, senza che il problema venga “formulato” e ben definito: si può anche dire che nel racconto il problema si trova risolto senza essere mai stato posto. Questo può accadere solo se, ancora una volta, teniamo presente che per comprendere il linguaggio del *mythos*, ci si deve spostare da un piano meramente cognitivo ad un piano esperienziale e psicologico in cui raccontare un evento o ritualizzarlo, significa “riviverlo”.

Ecco che allora si sottolinea, come fa il Vernant, l'aspetto dell'ambiguità del linguaggio mitico che riesce a "evocare" i suoi significati e non a "descriverli" proprio muovendosi su due piani:

"La logica del mito poggia su questa ambiguità: muovendosi su due piani, il pensiero coglie uno stesso fenomeno, per esempio la separazione della terra e delle acque, simultaneamente come fatto naturale del mondo visibile e come parto divino nel tempo primordiale. Al contrario i filosofi di Mileto [...]Okeanos e Gaia si sono spogliati di ogni aspetto antropomorfo per divenire puramente e semplicemente l'acqua e la terra.

[...] L'innovazione mentale consiste nel fatto che queste potenze sono rigorosamente delimitate e concepite astrattamente." (76)

La filosofia, al contrario, non vuole essere ambigua e moltiplica i piani, per evitare questa sorta di "confusione". Attraverso essa, le nozioni di umano, naturale, divino meglio distinte, si definiscono e s'elaborano reciprocamente.

Il Vernant sintetizza questo rapporto tra i due pensieri, quello mitico e quello logico-concettuale, nel rapporto che si instaura tra la figura del vecchio re-mago, che era il centro dell'attività politico-sociale prima del 6 secolo A.C., e la nuova figura del sapiente, il filosofo e dice :

"Il filosofo dà così il cambio al vecchio re-mago, signore del tempo: **egli fa la teoria di ciò che il re, una volta, effettuava** (grassetto mio)." (77)

Trovo che per il presente lavoro questa riflessione sia particolarmente significativa: il filosofo, secondo il Vernant, formulando i problemi attraverso un nuovo linguaggio che è concettuale e astratto fa una teoria, di ciò che il re-mago si limitava a raccontare o ad effettuare attraverso un rito.

La parola teoria, che è usata soprattutto dallo Stagirita per indicare una attività intellettuale, la si può trovare anche in altri importanti filosofi come il suo maestro Platone ed è etimologicamente legata al verbo “guardare, osservare qualcosa” o all’“essere spettatori di un certo accadimento”. Lo Havelock stesso a questo proposito scrive:

“Le parole che egli [Aristotele] sceglie per definire la loro attività intellettuali sono teoria e il suo verbo theorein, che si riferiscono entrambi all’atto di guardare qualcosa.” (78)

O ancora, facendo riferimento a Platone:

“L’esempio cruciale è il suo impiego della parola greca che significa “veduta” o “contemplazione” (teoria), che si è felicemente trasformato, è vero, nella nostra “teoria”, indicante un livello di ragionamento totalmente astratto, ma che tuttavia in Platone suggerisce continuamente la “contemplazione” di realtà che, una volta acquisite, sono lì per essere viste.” (79)

Ciò è molto significativo perché l’atto di guardare richiama ovviamente qualcosa di visibile e se poi l’atto di guardare è un’attività dell’intelletto, allora l’oggetto visibile non può che essere un oggetto del pensiero.

In questo senso potremmo reinterpretare il commento del Vernant dicendo che il filosofo per la prima volta riesce a vedere e ad essere spettatore di ciò che il re-mago si limitava solamente a rivivere attraverso il racconto e la gestualità del rito. Questo il filosofo lo può fare soltanto esplicitando il contenuto di cui si vuole parlare attraverso una definizione o un concetto che si impone al pensiero come un che di oggettivo e rinunciando, ancora una volta, a quella dimensione pratico-esistenziale che caratterizza invece l’atto del “comprendere” del re-mago.

A questo punto arriviamo al tema centrale di questa terza ed ultima parte: nell'antica Grecia la figura del sapiente o del saggio che precede cronologicamente la comparsa del filosofo è ricoperta dall'indovino o dal poeta: sono loro che hanno il compito di educare le giovani generazioni e di tramandare loro la tradizione, sono loro i soli a conoscere il pensiero e il volere del dio.

Ciò che è di grande importanza è che non tutti possono coprire il ruolo del saggio o del sapiente perché occorre possedere delle facoltà particolari che aprirebbe loro l'accesso ad un mondo normalmente proibito ai comuni mortali: il mondo dell'invisibile, il mondo della divinità.

Essi dunque sono delle personalità, per così dire, speciali e socialmente ben identificabili. Il loro sapere non può essere divulgato a chiunque perché non può essere colto dalla "folla degli insensati" ma solo da chi, avendo compiuto un percorso di iniziazione, è pronto a riceverlo. Questa forma di sapere dunque è caratterizzato in Grecia prima dell'avvento della filosofia come in molte altre culture, da un elevato grado di segretezza e di selettività.

Sentiamo il Vernant a questo proposito:

"Il loro genere di vita, la loro ricerca, la loro superiorità spirituale li pongono al margine dell'umanità ordinaria. Essi sono, nel senso stretto della parola, degli "uomini divini"; loro stessi, a volte, si proclamano dèi. [...] Indovino, poeta e saggio hanno in comune una facoltà eccezionale di vedere al di là delle apparenze sensibili; posseggono una specie di extra-senso, che apre loro l'accesso a un mondo normalmente proibito ai mortali.

L'indovino è un uomo che vede l'invisibile; conosce, per contatto diretto, le cose e gli avvenimenti dai quali è separato nello spazio e nel tempo." (80)

Il sapiente o l'indovino appare dunque come un "theios aner", colui cioè che ha beneficiato di una grazia divina. Questa sua particolare natura lo confina ai margini della società lontano dalla massa per formare una propria setta o cerchia di discepoli:

è solo in questo modo, per contatto diretto, che può trasmettere il sapere acquisito: non si usano, né si possono usare, i testi scritti perché la parola oggettivata non ha il potere di trasmettere agli iniziati contenuti esperiti tramite il dio. Scrive ancora il Vernant:

“ Abbandonando la folla degli “insensati”, egli entra nella piccola cerchia degli iniziati: “quelli che hanno visto”, *hoi eidotes*, che sanno, *sophoi*.” (81)

Ed ecco che ad un certo punto irrompe nella tradizione greca una figura di sapiente assolutamente nuova: la figura del filosofo ( soprattutto si intende il filosofo che si esprime con un linguaggio razionale e concettuale) che rielabora i contenuti della tradizione attraverso un linguaggio ai più sconosciuto: esso argomenta, interroga, discute e confuta. Il luogo del suo insegnamento diventa una scuola aperta ai più, una strada o una piazza, il suo sapere viene per così dire portato alla luce del sole. Non solo, esso viene certo trasmesso oralmente ma compaiono anche i primi scritti perché, per la prima volta compare una forma di sapere che può essere benissimo oggettivata in uno scritto grazie all'uso della scrittura.

La figura del filosofo si distacca dalla figura del mago o dell'indovino e acquista una sua originale dimensione:

“L'esperienza individuale dello sciamano, che crede di reincarnare un uomo divino, si generalizza alla specie umana sotto forma d'una teoria della reincarnazione . Divulgazione d'un segreto religioso, estensione ad un gruppo aperto d'un privilegio riservato, diffusione d'un sapere prima proibito, ecco dunque le caratteristiche della svolta che permette alla figura del filosofo di staccarsi della persona del mago.”(82)

O ancora:

“Sette e misteri restano, malgrado il loro allargamento, dei gruppi chiusi e segreti.

[...] Invece la filosofia, nel suo progredire, spezza la cornice della confraternita dentro la quale ha avuto origine: il suo messaggio non si limita più ad un gruppo, ad una setta: mediante le parole e lo scritto, il filosofo si rivolge a tutta la città, a tutte le città; affida le sue rielezioni ad una pubblicità piena ed intera. Portando il mistero in piazza, in piena agorà, egli ne fa un oggetto d'un dibattito pubblico e contraddittorio, in cui l'argomentazione dialettica finirà col prendere il sopravvento sull'illuminazione soprannaturale." (83)

Secondo la nota tesi del Vernant i cambiamenti profondi di natura politico-sociale hanno spinto l'uomo greco ad una ricerca sempre maggiore di pubblicità e di visibilità tanto da influenzare non solo l'ambito del potere e dell'organizzazione politica della *polis*, ma anche l'ambito religioso e del sapere.

A questo proposito il Vernant insiste sul legame stretto che viene così ad instaurarsi tra la *polis*, che fa sì che lo spazio non sia più uno spazio privato come accadeva nella precedente cittadella reale ma diventi pubblico e il *logos* che, da parola rituale accessibile solo a pochi privilegiati, diventa discussione e dibattito pubblico.

Scrive il Vernant:

“ Ora la città ha il suo centro nell'agorà, spazio comune, sede della *Hestia Koiné*, spazio pubblico in cui si dibattono i problemi di interesse generale.[...] Là dove si elevava la cittadella reale, residenza privata, privilegiata, essa edifica templi che apre a un culto pubblico. Sulle rovine del palazzo, su questa acropoli che la città consacra ormai ai suoi dèi, la comunità si proietta sul piano del sacro, così come si realizza, sul piano profano, nella distesa dell'agorà. Questo quadro urbano definisce infatti uno spazio mentale; essa scopre un nuovo orizzonte spirituale. Dal momento in cui colloca il suo centro sulla piazza pubblica, la città è già, nel pieno senso del termine, una *polis*.

[...]Il sistema della *polis* implica prima di tutto una straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti del potere. Essa diventa lo strumento politico per



eccellenza, la chiave di ogni autorità nello Stato, il mezzo di comando e di dominio su altri. [...]Il linguaggio non è più la parola rituale, la formula giusta, ma il dibattito contraddittorio, la discussione, l'argomentazione.

[...]Tra la politica e il logos nasce così un rapporto stretto.” (84)

Ancora una volta il Vernant precisa che la discussione e l'argomentazione non si impongono più mediante la forza di un prestigio personale o religioso: devono dimostrare la loro giustezza mediante processi di ordine dialettico. La parola forma, nel quadro della città, lo strumento della vita politica; e la scrittura fornirà, sul piano propriamente intellettuale, il mezzo di una cultura comune, e permetterà una divulgazione completa di conoscenze dapprima riservate o interdette.

A questo proposito il Vernant come lo Havelock riconosce, anche se con sfumature diverse, il ruolo centrale che la scrittura acquisterà nella diffusione della nuova forma di sapere che influenzerà non solo il modo di trasmissione della conoscenza ma anche il pensiero stesso dell'uomo greco diventando un bene comune di tutti i cittadini per soddisfare questa nuova funzione di pubblicità:

“Divulgata, la loro saggezza assume una consistenza e una oggettività nuove: si costituisce anch'essa come verità. Non si tratta più di un segreto religioso, riservato ad alcuni eletti, favoriti da una grazia divina. Certo, la verità del sapiente, come il segreto religioso, è rivelazione dell'essenziale, di una realtà superiore che trascende di molto la conoscenza comune degli uomini; ma consegnandola alla scrittura la si strappa alla cerchia chiusa delle sette per esporla in piena luce agli sguardi dell'intera città; ciò significa riconoscere che essa è per diritto accessibile a tutti, accettare di sottoporla, come il dibattito politico, al giudizio di tutti, con la speranza che in definitiva sarà accettata e riconosciuta da tutti.” (85)

C'è un ultimo aspetto su cui il Vernant vuole soffermarsi per ribadire l'importanza che assume il carattere pubblico nella Grecia classica: la trasformazione di un sapere

segreto di tipo misterico in un corpo di verità divulgate nel pubblico può trovare un riscontro in un altro settore della vita sociale, quello del culto religioso. Si può notare infatti come in questo periodo storico della grecità classica prenda piede sempre più una nuova forma di protezione esercitata dalla divinità della città perché essa non è più riservata ai suoi favoriti ma si eserciterà d'ora in poi a beneficio dell'intera comunità. Non solo, ma le stesse statue cultuali raffiguranti il dio non sono più confinate in uno spazio segreto ai più inaccessibile perché cariche di una forza pericolosa ma sono rivolte verso il pubblico per essere viste e conosciute da tutti:

“In questo spazio impersonale rivolto al di fuori, che ora proietta all'esterno l'ornamento dei suoi fregi scolpiti, i vecchi idoli a loro volta si trasformano: insieme al loro carattere segreto, essi perdono la loro virtù di simboli efficaci: sono diventati “immagini”, con l'unica funzione rituale di farsi vedere, senza altra realtà religiosa che non sia la loro apparenza. Riguardo alla grande statua cultuale alloggiata nel tempio per raffigurarvi il dio, si potrebbe dire che tutto il suo *esse* consiste ormai in un *percipi*. I sacra, un tempo carichi di una forza pericolosa e sottratti alla vista del pubblico, sotto lo sguardo della città diventano uno spettacolo, un “insegnamento sugli dei”, così come sotto lo sguardo della città, i racconti segreti, le formule occulte si spogliano del loro mistero e della potenza religiosa per diventare le “verità” di cui discuteranno i Sapiienti.” (86)

Questo passaggio illustrato dal Vernant dal simbolo all'immagine a mio avviso è di particolare interesse soprattutto se si tiene presente quanto detto nella seconda parte del presente lavoro. Come è già stato detto, infatti, il simbolo diventa immagine quando esso perde quella capacità di “rinvio ad altro” indispensabile per indirizzare il fruitore verso quella zona d'ombra a cui il simbolo stesso allude e conduce. Quando la sua funzione evocativa scompare allora si può parlare di semplice immagine che esibisce in tutta la sua interezza e visibilità il contenuto che vuole significare. In

questo senso l'immagine acquista una dimensione di pubblicità e di oggettività che il simbolo non può certamente avere, pena il suo venir meno in quanto simbolo.

### 3.4 Alcune considerazioni finali

Mi sembra siano sufficienti questi brevi riferimenti agli studi dello Havolock e del Vernant per confermare che nella Grecia del sesto-quarto secolo vi sia stato un profondo cambiamento culturale e linguistico che coincide non solo con cambiamenti radicali nella vita politica e religiosa delle polis ma anche con la nascita di una nuova forma di ricerca del sapere: la filosofia. Questi cambiamenti, pur coinvolgendo ambiti molto diversi tra loro, sono tutti caratterizzati da una progressiva ricerca di una maggiore pubblicità e visibilità che acquistano un valore importante per il greco di questo periodo. Non è per noi importante spiegare la ragione di questa preferenza del "carattere di pubblicità", se sia dovuta cioè a un cambiamento politico-sociale o all'uso sempre più diffuso dell'alfabeto, quello che maggiormente ci preme sottolineare è che questa ricerca del pubblico vi sia stata e sia stata decisiva per lo sviluppo culturale dell'uomo greco classico.

A questo punto vorrei riprendere la tesi iniziale che dovrebbe apparire adesso più chiara alla luce della conferma sull'importanza della visibilità e della pubblicità appena tematizzata.

Nell'introduzione della prima parte ho formulato la mia tesi in questi termini: " la necessità logico-linguistica che si esprime nella prosa raziocinante del filosofare, acquista, nella cultura greca, una grande importanza gnoseologica in quanto può anche essere vista come lo sforzo di "rendere visibile" e quindi "pubblica" ciò che si

può tradurre con l'espressione "il permanente", permanente che si esprime anche nel linguaggio pre-filosofico (mythos), ma solo a livello esperienziale".

In effetti una volta confermata l'importanza che acquista il carattere pubblico per il greco classico, può risultare maggiormente chiaro il perché di questa ricerca del "rendere visibile" ciò che nel mythos non lo era affatto, o meglio, lo era solo per una stretta cerchia di iniziati.

Anche nel pensiero del mythos è importante e acquista valore per la conoscenza dell'uomo ciò che è permanente e sottratto all'azione del tempo, solo che per arrivare a questa forma di conoscenza occorre ricevere qualche grazia particolare dal dio o possedere delle capacità non comuni che solo pochi hanno il dono di avere. Nel linguaggio raziocinante e concettuale del filosofare questo non accade e il permanente è addirittura visibile (linguisticamente) a tutti, perché traspare per la prima volta nella grammatica del linguaggio. Attraverso varie forme logico-linguistiche che esprimono una forma di necessità (una necessità logico-linguistica appunto ma anche ontologica per il greco classico), appare un dire che non è più dominato dall'azione e dal tempo (come quello omerico ) ma appare ben saldo, fermo, stabile. Questo può aver affascinato non poco l'uomo della grecità poiché le forme logico-linguistiche riuscivano ad "esibire" a chiunque (al fanciullo o all'anziano, all'uomo o al dio) questa permanenza con una forza quale nessun mago e nessun indovino era riuscito a fare prima.

E questo il filosofo lo ha potuto fare solo rinunciando a quella forza evocativa che tanto caratterizzava il linguaggio del mythos e della poesia e rinunciando così ad una "comprensione" emotiva e psicologica del permanente a favore di una comprensione meramente cognitiva.

Certamente se questo sia stato un guadagno per la cultura occidentale o sia stato un impoverimento è questione alquanto complessa e certamente non di facile soluzione. Se da una parte, infatti, la logica e la metafisica occidentale, seguiti poi dalla scienza moderna e dalla tecnica, ci hanno permesso una conoscenza e un "controllo" sulla natura che non ha eguali nella storia dell'uomo, dall'altra abbiamo probabilmente

perso la capacità di ascoltare ciò che di più profondo e intimo scaturisce dal nostro animo sotto forma di simboli e allegorie. In questo senso l'eterno mito del Faust, disposto a perdere la propria anima in cambio di una infinita conoscenza, mi sembra la miglior trasposizione in forma simbolica di questo paradosso della nostra modernità.

A questo punto spero che l'obiettivo che mi ero prefissato all'inizio possa considerarsi raggiunto. La finalità che mi ero proposta infatti era quella di fornire un contributo a quelle tesi che vogliono spiegare il passaggio dal *mythos* a *logos* non come una frattura netta ma come un passaggio graduale e continuo, in particolar modo sottolineando come ci possa essere delle affinità per quanto riguarda il significato di "permanente".

In entrambi i linguaggi, in effetti, il permanente gioca un ruolo molto importante soprattutto per la sua vicinanza a ciò che è sentito (*mythos*) o visto (*logos*) come vero, anche se ce ne parlano in modo assai diverso. La comprensione del permanente nel linguaggio del *mythos* è caratterizzata, infatti, dal fattore esperienziale e da una dimensione "privata", quella nel linguaggio del *logos* invece da una dimensione più aperta e pubblica proprio perché si gioca al solo livello logico-linguistico.

E ancora una volta vorrei sottolineare che la mia riflessione sul passaggio da una "sensazione" del permanente ad una sua "teoria" non vuole fornire la ragione che spiega il perché della nascita della filosofia nella Grecia classica, ma più semplicemente vuole fornire un contributo a quel pensiero che vede nel passaggio dal *mythos* al linguaggio concettuale non una frattura ma bensì una certa continuità e coerenza.

## Note

- 1) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 21.
- 2) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 24.
- 3) Tucci Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1981, p. 23.
- 4) Tucci Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1981, p. 13.
- 5) Tucci Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1981, p. 11.
- 6) Tucci Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1981, p. 19.
- 7) Tucci Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1981, p. 23.
  
- 8) Yu-Lan Fung, ed. originale *A short History of Chinese Philosophy*, Macmillan Publishing Co, New York 1948, trad. It. Mario Tassoni, , *Storia della filosofia cinese*, Oscar Mondatori, Milano 1990, p. 79. (prima edizione 1956)
- 9) Yu-Lan Fung, ed. originale *A short History of Chinese Philosophy*, Macmillan Publishing Co, New York 1948, trad. It. Mario Tassoni, , *Storia della filosofia cinese*, Oscar Mondatori, Milano 1990, p. 275. (prima edizione 1956)

- 10) Yu-Lan Fung, ed. originale *A short History of Chinese Philosophy*, Macmillan Publishing Co, New York 1948, trad. It. Mario Tassoni, , *Storia della filosofia cinese*, Oscar Mondatori, Milano 1990, p. 14. (prima edizione 1956)
- 11) Yu-Lan Fung, ed. originale *A short History of Chinese Philosophy*, Macmillan Publishing Co, New York 1948, trad. It. Mario Tassoni, , *Storia della filosofia cinese*, Oscar Mondatori, Milano 1990, p. 14. (prima edizione 1956)
- 12) Tarca Luigi Vero, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993, pp. 375, 376.
- 13) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, pp. 17-18.
- 14) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 50.
- 15) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 49.
- 16) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 90.
- 17) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 91.
- 18) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 142.

- 19) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 142.
- 20) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, pp. 142, 143.
- 21) Aristotele, *Metafisica, Libro 4*, Aristotele Opere, trad. di Antonio Russo, Editori Laterza, Roma-Bari 1973, 1999, p. 94.
- 22) Aristotele, *Metaphysica, Libro 4*, 1006<sup>o</sup> 11-26; trad. Reale, vol. I, pp.299-300.
- 23) Tarca Luigi Vero, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993, p. 185.
- 24) Sesto Empirico, *Pyrrhoneiae hypotyposes, II. 110-12*.
- 25) Sesto Empirico, *adv, math., VIII. 113*.
- 26) Sesto Empirico, *Contro i logici*, p. 170.
- 27) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999, p. 140.
- 28) Vigna Carmelo, *Invito al pensiero di Aristotele, ed. Mursia, Milano 1992, p. 65*.
- 29) Vigna Carmelo, *Invito al pensiero di Aristotele, ed. Mursia, Milano 1992, p. 73*.



- 30) Campbell Joseph, ediz. originale *The Power of Myth*, Apostrophe S Productions, New York 1988, trad. di Agnese Grieco e Vittorio Lingiardi, *Il potere del mito*, ed. Tea, Milano 1994, p. 86.
- 31) Spineto Natale, *I simboli nella storia dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2002, p. 225.
- 32) Campbell Joseph, ediz. originale *The Masks of God: Creative Mythology*, The Viking Press New York 1968, trad. It. di Claudio Lamparelli, *Mitologia Creativa voll.1*, Oscar Saggi Mondatori, Milano 1992, p. 121.
- 33) Campbell Joseph, ed. originale: *The flight of the Wild Gander. Explorations in the mythological dimension*. The Viking Press, New York 1969, trad. di Alessandro Ceni Tozzi, *Il volo dell'anitra selvatica*, Oscar Mondatori, Milano 1994, p. 10.
- 34) Citazione riportata in: Campbell Joseph, ed. originale: *The flight of the Wild Gander. Explorations in the mythological dimension*. The Viking Press, New York 1969, trad. di Alessandro Ceni Tozzi, *Il volo dell'anitra selvatica*, Oscar Mondatori, Milano 1994, pp. 152-153.
- 35) Spineto Natale, *I simboli nella storia dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2002, p.7.
- 36) Campbell Joseph, ed. originale: *The flight of the Wild Gander. Explorations in the mythological dimension*. The Viking Press, New York 1969, trad. di Alessandro Ceni Tozzi, *Il volo dell'anitra selvatica*, Oscar Mondatori, Milano 1994, p. 228.

- 37) Yu-Lan Fung, ed. originale *A short History of Chinese Philosophy*, Macmillan Publishing Co, New York 1948, trad. It. Mario Tassoni, , *Storia della filosofia cinese*, Oscar Mondatori, Milano 1990, p. 79. (prima ed. 1956)
- 38) Campbell Joseph, ed. originale: *The flight of the Wild Gander. Explorations in the nythological dimension*. The Viking Press, New York 1969, trad. di Alessandro Ceni Tozzi, *Il volo dell'anitra selvatica*, Oscar Mondatori, Milano 1994, p. 226.
- 39) Spineto Natale, *I simboli nella storia dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2002, p.10.
- 40) Campbell Joseph, titolo originale *The Power of Myth*, Apostrophe S Productions, New York 1988, trad. di Agnese Grieco e Vittorio Lingiardi, *Il potere del mito*, ed. Tea, Milano 1994, p. 47.
- 41) Vidal Jacques, ed. originale *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. di Giuseppina Ciccanti *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 45.
- 42) Campbell Joseph, ed. originale: *The flight of the Wild Gander. Explorations in the nythological dimension*. The Viking Press, New York 1969, trad. di Alessandro Ceni Tozzi, *Il volo dell'anitra selvatica*, Oscar Mondatori, Milano 1994, p. 153.
- 43) Spineto Natale, *I simboli nella storia dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2002, pp.11,12.

- 44) Vidal Jacques, ed. originale *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. di Giuseppina Ciccanti *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 42.
- 45) Vidal Jacques, ed. originale *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. di Giuseppina Ciccanti *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 42.
- 46) Vidal Jacques, ed. originale *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. di Giuseppina Ciccanti *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 42.
- 47) Vidal Jacques, ed. originale *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. di Giuseppina Ciccanti *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 41.
- 48) Johnston Paul, ed. originale: *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Routledge, London 1993, trad. di Roberto Brigati, *Il mondo interno*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 8.
- 49) Jung Carl Gustav (a cura di ), ed. originale: *Man and His Symbols*, Aldus Books, London 1964, trad. it. di Roberto Tettucci, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi & Co, Milano 1980 p. 21.
- 50) Jung Carl Gustav (a cura di ), ed. originale: *Man and His Symbols*, Aldus Books, London 1964, trad. it. di Roberto Tettucci, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi & Co, Milano 1980, p. 89.
- 51) Jung Carl Gustav (a cura di ), ed. originale: *Man and His Symbols*, Aldus Books, London 1964, trad. it. di Roberto Tettucci, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi & Co, Milano 1980, p. 89.

- 52) Johnston Paul, ed. originale: *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Routledge, London 1993, trad. di Roberto Brigati, *Il mondo interno*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 74.
- 53) Johnston Paul, ed. originale: *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Routledge, London 1993, trad. di Roberto Brigati, *Il mondo interno*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 213.
- 54) Eliade Mircea, edizione originale *Traité d'histoire des religions*, ed. Payot, Paris 1948, trad. it. di Virginia Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 222. (prima ed. 1976)
- 55) Cirlot Jean-Eduardo, ed. originale *Diccionario de símbolos*, Barcellona 1988, trad. it. Adele Marini, *Dizionario dei simboli*, Eco edizioni, Milano 1996, p. 384.
- 56) Jung Carl Gustav (a cura di ), ed. originale: *Man and His Symbols*, Aldus Books, London 1964, trad. it. di Roberto Tettucci, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi & Co, Milano 1980, pp. 208-211.
- 57) Cirlot Jean-Eduardo, ed. originale *Diccionario de símbolos*, Barcellona 1988, trad. it. Adele Marini, *Dizionario dei simboli*, Eco edizioni, Milano 1996, p. 385.
- 58) Cirlot Jean-Eduardo, ed. originale *Diccionario de símbolos*, Barcellona 1988, trad. it. Adele Marini, *Dizionario dei simboli*, Eco edizioni, Milano 1996, p. 157.

- 59) Cirlot Jean-Eduardo, ed. originale *Diccionario de símbolos*, Barcellona 1988, trad. it. Adele Marini, *Dizionario dei simboli*, Eco edizioni, Milano 1996, p. 459.
- 60) Cirlot Jean-Eduardo, ed. originale *Diccionario de símbolos*, Barcellona 1988, trad. it. Adele Marini, *Dizionario dei simboli*, Eco edizioni, Milano 1996, p. 319.
- 61) Cirlot Jean-Eduardo, ed. originale *Diccionario de símbolos*, Barcellona 1988, trad. it. Adele Marini, *Dizionario dei simboli*, Eco edizioni, Milano 1996, p. 141.
- 62) Winckelmann Johann J., *Il bello nell'arte: scritti sull'arte antica*, a cura di Federico Pfister, Giulio Einaudi Editore, Torino 1943, pp. 132,133.
- 63) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 115.
- 64) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 102.
- 65) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 122.
- 66) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University

- Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 130.
- 67) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 131.
- 68) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 132.
- 69) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 133.
- 70) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 136.
- 71) Havelock Eric A. ed. originale *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1963, trad, it. Mario Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Editori Laterza, Roma-Bari 1973, p. 149.
- 72) Havelock Eric A. ed. originale *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1963, trad, it. Mario Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Editori Laterza, Roma-Bari 1973, p. 150.

- 73) Havelock Eric A. ed. originale *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1963, trad. it. Mario Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Editori Laterza, Roma-Bari 1973, p. 151.
- 74) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 385.
- 75) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 389.
- 76) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 391.
- 77) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 390.
- 78) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995, p. 139.

- 79) Havelock Eric A. ed. originale *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1963, trad. it. Mario Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Editori Laterza, Roma-Bari 1973, p. 222.
- 80) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 397.
- 81) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 398.
- 82) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 402.
- 83) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978, p. 403.
- 84) Vernant Jean-Pierre, ed. originale: *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de France, Paris 1962, trad. it. di Fausto Codino, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 40,41,42.



- 85) Vernant Jean-Pierre, ed.originale: *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de France, Paris 1962, trad. it. di Fausto Codino, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 45.
- 86) Vernant Jean-Pierre, ed.originale: *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de France, Paris 1962, trad. it. di Fausto Codino, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 46.

## Bibliografia

- 1) Aristotele, *Metafisica, Libro 4*, Aristotele Opere, trad. di Antonio Russo, Editori Laterza, Roma-Bari 1973, 1999.
- 2) Campbell Joseph, ed. originale: *The flight of the Wild Gander. Explorations in the nythological dimension*. The Viking Press, New York 1969, trad. di Alessandro Ceni Tozzi, *Il volo dell'anitra selvatica*, Oscar Mondatori, Milano 1994.
- 3) Campbell Joseph, ediz. originale *The Masks of God: Creative Mythology*, The Viking Press New York 1968, trad. It. di Claudio Lamparelli, *Mitologia Creativa voll.1*, Oscar Saggi Mondatori, Milano 1992.
- 4) Campbell Joseph, titolo originale *The Power of Myth*, Apostrophe S Productions, New York 1988, trad. di Agnese Grieco e Vittorio Lingiardi, *Il potere del mito*, ed. Tea, Milano 1994.
- 5) Cirlot Jean-Eduardo, ed. originale *Diccionario de simbolos*, Barcellona 1988, trad. it. Adele Marini, *Dizionario dei simboli*, Eco edizioni, Milano 1996.
- 6) Ciuffi Fabio, Luppi Giorgio, Vigorelli Amedeo, Zanette Emilio, *Il testo filosofico* vol. I, II, III, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Trento 1991.
- 7) Eliade Mircea, edizione originale *Traité d'histoire des religions*, ed. Payot, Paris 1948, trad. it. di Virginia Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 8) Galimberti Umberto, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, ed. Feltrinelli, Milano 2003.
- 9) Galimberti Umberto, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, ed. Feltrinelli, Milano 2000.
- 10) Galimberti Umberto, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, ed. Feltrinelli, Milano 2000.

- 11) Havelock Eric A. ed. originale *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1963, trad. it. Mario Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Editori Laterza, Roma-Bari 1973.
- 12) Havelock Eric A., ed. originale *The Muse Learns to Write: Reflections on The Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1985, trad. it. Mario Carpitella, *La musa impara a scrivere*, ed. Laterza, Bari 1995.
- 13) Johnston Paul, ed. originale: *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Routledge, London 1993, trad. di Roberto Brigati, *Il mondo interno*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- 14) Jung Carl Gustav (a cura di ), ed. originale: *Man and His Symbols*, Aldus Books, London 1964, trad. it. di Roberto Tettucci, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi & Co, Milano 1980.
- 15) Madera Romano, Carl Gustav Jung. Biografia e teoria, ed. Bruno Mondadori, Milano 1998.
- 16) Madera Romano, *L'animale visionario*, il Saggiatore 1999.
- 17) Nietzsche Friedrich, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, ed. Adelphi, Milano 2000. (prima edizione 1991)
- 18) Perissinotto Luigi, *Logica e immagine del mondo. Studio su Uber Gewibheit di L. Wittgenstein*, Guerini e associati 1991.
- 19) Perissinotto Luigi, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2002.
- 20) Severino Emanuele, *La filosofia antica*, Ed. Supersaggi Bur, Milano 1999.
- 21) Sini Carlo, *Etica della scrittura*, ed. Lampi di Stampa, 2000.
- 22) Sini Carlo, *Filosofia e scrittura*, ed. Laterza, Roma-Bari 1994.
- 23) Sini Carlo, *Il simbolo e l'uomo*, ed. Egea, 1991.
- 24) Spineto Natale, *I simboli nella storia dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2002.
- 25) Tarca Luigi Vero, *Differenza e negazione: per una filosofia positiva*, ed. Città del sole, Napoli 2001.

- 26) Tarca Luigi Vero, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993.
- 27) Tucci Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1981.
- 28) Vernant Jean-Pierre, ed. originale *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1978.
- 29) Vernant Jean-Pierre, ed. originale: *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de France, Paris 1962, trad. it. di Fausto Codino, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- 30) Vidal Jacques, ed. originale *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. di Giuseppina Ciccanti *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992.
- 31) Vigna Carmelo, *Invito al pensiero di Aristotele*, ed. Mursia, Milano 1992.
- 32) Winckelmann Johann J., *Il bello nell'arte: scritti sull'arte antica*, a cura di Federico Pfister, Giulio Einaudi Editore, Torino 1943.
- 33) Yu-Lan Fung, ed. originale *A short History of Chinese Philosophy*, Macmillan Publishing Co, New York 1948, trad. It. Mario Tassoni, , *Storia della filosofia cinese*, Oscar Mondatori, Milano 1990. (prima edizione 1956)