

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

**CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA
IN FILOSOFIA**

CURRICULUM IN DISCIPLINE FILOSOFICHE

**NOESI, ANALOGIA, EVENTO.
MARGINI DELLA LOGICA
NEL PENSIERO ITALIANO
DEL NOVECENTO**

Tutore: Prof. Francesco Valagussa



Tesi di DOTTORATO DI RICERCA di Michele Ricciotti

matr. 017706

Ciclo di dottorato XXXVI

SSD M-FIL/01

Anno Accademico 2022/2023

CONSULTAZIONE TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

Il sottoscritto/I Michele Ricciotti

Matricola / registration number 017706

nato a/ born at Brescia

il/on 28/09/1995

autore della tesi di Dottorato di ricerca dal titolo / author of the PhD Thesis titled

Noesi, Analogia, Evento. Margini della logica nel pensiero italiano del Novecento

AUTORIZZA la Consultazione della tesi / AUTHORIZES the public release of the thesis

NON AUTORIZZA la Consultazione della tesi per mesi /DOES NOT AUTHORIZE the public release of the thesis for months

a partire dalla data di conseguimento del titolo e precisamente /from the PhD thesis date, specifically

Dal / from/...../..... Al / to/...../..... Poiché /because:

l'intera ricerca o parti di essa sono potenzialmente soggette a brevettabilità/ The whole project or part of it might be subject to patentability;

ci sono parti di tesi che sono già state sottoposte a un editore o sono in attesa di pubblicazione/ Parts of the thesis have been or are being submitted to a publisher or are in press;

la tesi è finanziata da enti esterni che vantano dei diritti su di esse e sulla loro pubblicazione/ the thesis project is financed by external bodies that have rights over it and on its publication.

E' fatto divieto di riprodurre, in tutto o in parte, quanto in essa contenuto / Copyright the contents of the thesis in whole or in part is forbidden

Data /Date 18/06/2024

Firma /Signature



DECLARATION

This thesis has been composed by myself and has not been used in any previous application for a degree.

All the results presented here were obtained by myself.

It is signaled that:

- Some arguments developed in *Glossa II* and in § 7 of part I have been re-adapted and expanded from a previously published book chapter, whose details follow:

Ricciotti M., *Idea e parola nel pensiero di Guido Calogero. Dal logo noetico al logo estetico*, in M. Moschini (a cura di), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 197-211.

- Some arguments developed in *Glossa III*, part I, have been re-adapted and expanded from a previously published book chapter, whose details follow:

Ricciotti M., *Dire l'astratto. Note intorno al problema del giudizio originario in Emanuele Severino*, in Pastorino N., Pulli G., Vasile M. (a cura di), *Le parole le cose l'infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino*, Padova University Press, Padova 2022, pp. 267-276.

- Some arguments developed in §§ 5-6 of part III and in the *Glossa* of the same part have been re-adapted and expanded from a manuscript titled *L'evento tragico nell'interpretazione di Carlo Diano*. The paper has been accepted at the time of submission of this thesis and will be published in «Filosofia italiana», XX, 1/2024.

- Some arguments developed in chapter 3 of part III have been re-adapted and expanded from a previously published article, whose details follow:

Ricciotti M., *Senso, sentimento e immediatezza nell'arte. Carlo Diano a confronto con Gentile*, in «Quaderni di Inschibboleth», 17, 1/2022, pp. 57-72.

All sources of information are acknowledged by means of reference.

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia

Tesi di Dottorato di Ricerca di: Michele Ricciotti Tutore: Prof. Francesco Valagussa

NOESI, ANALOGIA, EVENTO.

MARGINI DELLA LOGICA NEL PENSIERO ITALIANO DEL NOVECENTO

Oggetto della tesi sono i concetti di noesi, analogia ed evento nella filosofia italiana novecentesca, interpretati come “margin” dell’orizzonte logico. Nella particolare elaborazione che hanno avuto nel pensiero italiano del secolo scorso, tali concetti si rivelano in grado di evidenziare i limiti del *logos* dal suo interno e di mettere in discussione quel primato della mediazione di cui l’attualismo gentiliano è stato tra i più convinti rappresentanti. La tesi si divide in tre parti: la prima parte indaga il concetto di noesi a partire dalla riflessione di Guido Calogero. Nel primo capitolo viene studiata la genesi della nozione di “logica noetica” nei *Fondamenti della logica aristotelica* del 1927; nel secondo, la polarità noesi-dianoesi viene confrontata con la coppia dialettica astratto-concreto in Gentile e ne viene mostrata l’irriducibilità; il terzo capitolo approfondisce il problema del nesso tra noesi e linguaggio con riferimento agli studi calogesiani sulla logica arcaica, in particolare parmenidea. La seconda parte della tesi è invece dedicata al pensiero di Enzo Melandri, con particolare attenzione alle sue riflessioni sull’analogia. Il primo capitolo studia la declinazione melandriana dell’archeologia filosofica, mostrando come essa accolga in sé, oltre all’impronta foucaultiana, anche una peculiare connotazione psicoanalitica. Il secondo capitolo è più direttamente dedicato alla questione dell’analogia e allo scarto che il ragionamento analogico segna rispetto a un paradigma esclusivamente logico-dialettico. Il terzo capitolo indaga il rapporto tra analogia, fenomenologia e dialettica. La terza parte della tesi si rivolge alla nozione di “evento” in Carlo Diano. Nel primo capitolo, se ne studiano le caratteristiche generali e il rapporto con la forma; nel secondo, si individuano tre figure peculiari di evento, con riferimento alle letture di Diano della tragedia greca e della *χώρα* platonica; nel terzo, si prende in considerazione il ruolo dell’evento nell’arte.

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Facoltà di Filosofia

Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia

Tesi di Dottorato di Ricerca di: Michele Ricciotti Tutore: Prof. Francesco Valagussa

NOESIS, ANALOGY, EVENT.

MARGINS OF LOGIC IN TWENTIETH-CENTURY ITALIAN THOUGHT

The subjects of the dissertation are the concepts of noesis, analogy, and event as “margins” of the logic horizon. In the way these concepts have been elaborated in twentieth-century Italian thought, they can highlight the limits of *logos* and to question the primacy of mediation represented by Gentile's Actualism. In the first part of the work, I investigate the concept of noesis in the thought of Guido Calogero. First, I study the genesis of the notion of “noetic logic” in the 1927 book *I fondamenti della logica aristotelica*; in the second chapter, the noesis-dianoesis polarity is compared with the abstract-concrete dialectics, especially in the declination given to it by Gentile; finally, I explore the problem of the connection between noesis and language with respect to Calogero's studies on archaic logic, particularly Parmenidean. The second part of the dissertation is dedicated to the thought of Enzo Melandri, with attention to his reflections on analogy. In the first chapter, I study Melandri's concept of philosophical archaeology, showing how it gathers, in addition to a Foucauldian derivation, a peculiar psychoanalytic connotation as well. The second chapter is more directly dedicated to analogy and the irreducibility of analogical reasoning to a logical-dialectical paradigm. The third chapter investigates the relationship between analogy, phenomenology, and dialectics, going through some central places of Melandri's thought. The third part of this dissertation addresses the concept of event in the thought of Carlo Diano. The first chapter studies the concept of event in its relation to the notion of form; in the second chapter, I take into consideration Diano's interpretations of Greek tragedy and the problem of $\chi\acute{o}\rho\alpha$ in Plato's *Timaeus*; in the third chapter, Diano's account of the role of event in art is addressed.

INDICE

Introduzione..... p. 3

Parte prima: Noesi

1. Logo noetico e logo dianoetico

§ 1. Il fondamento della logica aristotelica.....p. 15

§ 2. Verità, divenire, sostanza, definizione: lettura noetica e lettura dianoetica..... p. 21

§ 3. La noesi aristotelica: punti di vista critici sulla lettura di Calogero.....p. 29

Glossa I. Il significato originario del νοῦς e il suo rapporto con la sensazione..... p. 37

2. Figure della noesi: intuizione e giudizio, astratto e concreto

§ 4. Calogero e Croce: il “predicato” di esistenza tra intuizione e giudizio.....p. 41

§ 5. Calogero e Gentile: il giudizio, l’autoeoma e il superamento dell’assurdo eleatico
..... p. 47

§ 6. Ancora sul problema dell’astratto: Calogero e Scaravelli..... p. 56

Glossa II. La riconfigurazione estetica del logo noetico: carattere asemantico dell’arte
figurativa.....p. 61

3. Genealogia del (dia)noetico

§ 7. La logica arcaica: l’essere parmenideo e l’ontologizzazione della copula.....p. 67

§ 8. La dissoluzione della “coalescenza”: la Sofistica gorgiana..... p. 76

§ 9. La dialettica..... p. 81

Glossa III. Il giudizio originario: Severino e la critica della noesi.....p. 85

Parte seconda: Analogia

1. L’archeologia

§ 1. Ciò che ha reso inconscio l’inconscio. L’archeologia filosofica di Melandri tra Freud
e Foucault.....p. 90

§ 2. Il rimosso e il sintomo: l’archeologia filosofica in Italia.....p. 98

§ 3. Il linguaggio e l’inconscio: Melandri e Lacan.....p. 106

2. Figure dell’analogia: esempio, chiasma ontologico, paradigma

§ 4. Razionalità logica e razionalità analogica: anomalia, esemplificazione, chiasma
ontologico..... p. 113

§ 5. Semantica nominale e semantica proposizionale: Melandri interprete della logica arcaica..... p. 121

§ 6. Il valore euristico dell'analogia: il paradigma..... p. 129

Glossa. Paradigmi e trascendentali: Agamben lettore di Melandri..... p. 132

3. Il circolo dialettico

§ 7. La critica del simbolico.....p. 136

§ 8. Tra analogia e dialettica. Da Husserl a Kant.....p. 139

§ 9. La dialettica.....p. 145

Parte terza: Evento

1. Prima della forma

§ 1. *Id quod cuique èvenit*: la categoria di evento nel pensiero di Carlo Diano..... p. 149

§ 2. Le “forme eventiche” e la chiusura d'evento..... p. 154

§ 3. La specularità della forma: Diano interprete di Parmenide e Anassagora.....p. 164

2. Figure dell'evento: tragedia, τύχη, χώρα

§ 4. L'evento nella tragedia greca..... p. 169

§ 5. Edipo e la τύχη..... p. 174

§ 6. Il problema della materia in Platone..... p. 179

Glossa. L'*Alceste* come tragedia della forma..... p. 185

3. Evento e forma dell'arte

§ 7. Sentimento e senso nell'arte: Diano e Gentile..... p. 188

§ 8. L'arte e l'oscillazione tra evento e forma..... p. 194

§ 9. La dialettica..... p. 198

Considerazioni conclusive..... p. 204

Bibliografia..... p. 209

Introduzione

1. Noesi, Analogia, Evento

Un'indagine su alcuni tentativi novecenteschi di tratteggiare i margini estremi del pensiero non può evitare un riferimento preliminare a Hegel e alla sua delegittimazione *ante litteram* di questo genere di tentativi. Se la logica è mediazione dialettica, allora procedere in direzione dei margini della logica significa collocarsi sulla soglia della mediazione, al di là e al di qua di essa e, insieme, né al di qua né al di là. Certo è che la nota sentenza consegnata alla *Scienza della logica* secondo cui «sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso»¹ si presta a una duplice lettura, di cui solo quella che pone l'accento sul *superamento* dell'immediato può considerarsi autenticamente hegeliana. Ma il fatto che l'immediato venga superato non deve far perdere di vista che questo superamento è "altrettanto bene" (*ebenso sehr*, secondo la formula adoperata da Hegel in un altro celebre adagio, questa volta nella *Fenomenologia dello spirito*²) un *imbattersi* nell'immediato stesso. Ciò che a un orecchio novecentesco la formula può suggerire è che il superamento dell'immediato sia una sorta di rimozione in senso psicoanalitico: l'immediato è superato soltanto perché viene rimosso, ma la rimozione non è priva di effetti e il rimosso è tutt'altro che inerte. Nell'orizzonte della coscienza, del pensiero, della logica, l'immediato cambia forma, viene dislocato, ma mai completamente cancellato. E proprio il Novecento è l'epoca in cui quel rimosso sarebbe tornato a reclamare le sue ragioni. Il pensiero del Novecento è anzi, per certi versi, la storia, la narrazione, l'analisi e perfino la "sintomatologia" di questo ritorno. L'intento del presente lavoro non è quello di fornire una rassegna esaustiva della trattazione del problema dell'immediato nel pensiero italiano novecentesco³, quanto di mostrare come le categorie di noesi, analogia ed evento, nel modo peculiare in cui sono state concepite in Italia nel secolo scorso, siano strumenti efficaci sia per denunciare questa rimozione che per rilevarne i sintomi. Le tre categorie

¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik in Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-71, vol. VI, pp. 27-28; trad. it., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004⁸, vol. II, p. 447. Per un'interpretazione del tema dell'immediato e del suo superamento in Hegel cfr. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.

² Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes in Werke*, cit., vol. III, p. 23; trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2014, p. 13.

³ Per certi versi, l'intera storia della crisi dell'idealismo italiano è la storia della rivendicazione dei diritti dell'immediato, per mutuare un'espressione adoperata da J. Wahl con riferimento a tutt'altro contesto storico e teoretico: cfr. J. Wahl, *Vers le Concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 2004; trad. it., *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, a cura di G. Piatti, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 37.

prese in esame nella tesi indicano la stessa cosa solo analogicamente; per tante somiglianze che si possono riscontrare tra i tre concetti in esame, altrettante differenze si rendono manifeste. Proprio nel fatto che questi tre lemmi – noesi, analogia, evento – evocano diversi modi in cui il primato della mediazione logica e concettuale è stato sottoposto a critica nel pensiero italiano del secolo scorso risiede il loro primo elemento di somiglianza analogica. Si deve comunque precisare che l'ordine dell'esposizione non si affida a un criterio strettamente cronologico, ma si propone di seguire, piuttosto, una temporalità interna all'oggetto di indagine. Sul piano concettuale, infatti, la successione delle tre nozioni rispecchia un movimento di progressiva presa di distanza dal primato del logico che non coincide con la sequenza storica degli autori e delle opere a cui per lo più ci si richiama. È proprio in contrasto con tale primato del logico, ben rappresentato dall'attualismo gentiliano, che Calogero elabora il concetto di "logica noetica"⁴. Sarà pertanto naturale prendere le mosse da quella aurorale reazione all'attualismo costituita dai *Fondamenti della logica aristotelica*, frutto della tesi di laurea da Calogero discussa nel 1925 sotto il magistero di Gentile stesso. In prima istanza, Calogero intende rettificare la lettura gentiliana della filosofia aristotelica perché viziata da un difetto di prospettiva: così come interpretava l'intera riflessione antica in relazione alla sua ultima conformazione, che sistematizzava il pensiero secondo la forma logica del giudizio, Gentile leggeva la filosofia aristotelica alla luce di una sua sola declinazione, rappresentata dall'"analitica" (la logica dianoetica propriamente detta). Se a una prima lettura il testo sembra offrire poco più che un'interpretazione del pensiero di Aristotele irriducibile a quella che ne aveva dato Gentile, a un secondo e ulteriore piano di lettura è l'intero progetto di una "logica noetica", a prescindere dal riferimento diretto rispetto a cui viene sviluppata, a configurare una contestazione dell'attualismo dall'interno. Se dunque i *Fondamenti* di Calogero sono certo animati dalla volontà di rivendicare i diritti di un'"altra" logica, fondata sull'appercezione immediata e cioè sull'intuizione, tale rivendicazione non ha i caratteri di una semplice ricerca storico-erudita o di un'analisi filologica del pensiero aristotelico, ma assume ben presto i connotati di una presa di posizione teoretica nei confronti dell'impostazione gentiliana, che nell'istituire un circolo

⁴ Tra le più recenti riconsiderazioni teoretiche del pensiero di Gentile, alcune hanno messo in discussione proprio il fatto che l'attualismo rappresenti un primato della mediazione, in questo accostando Gentile ad autori come Bergson, James o Deleuze. Mi riferisco in particolare a R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 278-290.

intrascendibile tra la logica dell'astratto e la logica del concreto finiva per individuare nel giudizio l'orizzonte insuperabile del pensiero e nella predicazione dianoetica la sua prestazione eminente. Lo sforzo di Calogero di situare la noesi lungo il margine del pensiero dianoetico è ancora per buona parte debitore del lessico e dell'apparato categoriale attualistico, ma è anche in forza di questa parentela che ne può rappresentare un'efficace critica⁵. La "logica noetica" può ancora definirsi "logica" in tanto e per quel tanto che con la logica dianoetica non si colloca in un rapporto di semplice "alterità". Se la logica dell'alterità è necessariamente una logica della non contraddizione (ci può essere alterità se c'è identità e non contraddizione di ciò che si dice altro dal proprio altro), allora leggere il rapporto tra noesi e dianoesi in termini di alterità significherebbe far sconfinare impropriamente il principio dianoetico di alterità nell'orizzonte del suo fondamento noetico. Dal momento che è solo sul terreno della dianoesi che il pensiero guadagna il principio di (non) contraddizione, allora interpretare il rapporto tra noetico e dianoetico in termini di alterità significherebbe ipostatizzare tale principio, ristabilendo di fatto quel primato del dianoetico che si intende invece contestare⁶. Collocarsi lungo i margini della logica vuol certo dire mettere a tema il rapporto tra la logica e il suo altro, ma significa anche mettere in questione questa stessa formulazione del problema: se la logica di cui si individuano i margini è la logica dell'alterità, ha senso continuare a parlare dell'*altro* dalla logica? Si può davvero pensare che il "margine" della logica separi il razionale dall'irrazionale? In altri termini: di cosa è margine il margine?

In modi diversi, gli autori presi in esame in questo lavoro pongono questo problema e ne offrono una soluzione. La riflessione di Melandri sull'analogia – la seconda galassia in cui orbita il presente lavoro – prende le mosse dalla riconsiderazione della differenza tra *ἀναλογία* e *παράδειγμα* in Aristotele⁷. Il paradigma non è tanto una figura del pensiero logico, quanto piuttosto una forma del ragionamento; più specificamente, il ragionamento per paradigmi (o esempi) – ed è qui che si configura l'analogo con il noetico di Calogero – segnala un'eccedenza rispetto alla dimensione strettamente logico-deduttiva del

⁵ Sulla presa di distanze di Calogero dall'attualismo cfr. M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 135-148.

⁶ Mi pare che su questo terreno e solo su questo la polarità noesi-dianoesi possa rappresentare l'analogo diretto della dialettica gentiliana concreto-astratto. A questo proposito, il mio riferimento costante è alla lettura che di tale dialettica ha dato M. Donà in *Un pensiero sublime. Saggi su Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2019, dove si mostra, tra le altre cose, l'impossibilità di adottare la categoria di alterità per interpretare il rapporto tra astratto e concreto, immediato e mediazione e, con riferimento al Gentile della *Filosofia dell'arte*, sentimento e pensiero.

⁷ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 10.

pensare. Il paradigma non è mai logicamente giustificato; aristotelicamente, trova la propria legittimazione su un terreno retorico. Anche in questo caso, però, l'eccedenza della razionalità analogica rispetto a quella semplicemente logica (o, in termini più generali che andranno specificati, dell'analogia rispetto alla dialettica) non disegna uno spazio riducibile a semplice alterità. Prova ne è, da un lato, l'insistenza di Melandri sul fatto che l'illogico, come orizzonte dischiuso dall'analogia, non è irrazionale, tanto che è senz'altro lecito, dal suo punto di vista, parlare di una "razionalità analogica", dall'altro il fatto che la forma radicale dell'alterità, da Melandri ricondotta all'"anomalia", rappresenta proprio ciò contro cui il ragionamento analogico prende dichiaratamente posizione: là dove si dà anomalia non può darsi analogia. In questa direzione può essere letto il tentativo di Melandri di contestare il modo in cui la tradizione scolastica aveva inteso e tramandato il problema dell'analogia nella forma esclusiva dell'*analogia entis*, rimanendo così invischiata nell'irrisolvibile paradosso che si configura là dove si pretenda di conciliare l'"analogicità" dell'ente sommo e il suo carattere "anomalo". Per quanto l'analogia non sia riducibile a logica, essa rappresenta comunque un principio "omogeneizzatore", organizzato attorno a specifici criteri di simmetria e proporzionalità. Rispetto alla vastità dei problemi affrontati in *La linea e il circolo*, quello del paradigma sembra assumere una certa centralità dovuta al fatto che l'*argomento* analogico (παράδειγμα, appunto) dischiude un orizzonte più ampio rispetto all'ambito strettamente matematico cui la nozione di ἀναλογία è per lo più rinserrata nel mondo greco (Platone e Aristotele inclusi)⁸ ed è questa la ragione per cui sulla figura del paradigma ci soffermeremo nel discutere la posizione di Melandri.

Anche in Diano, infine, la nozione di evento – terzo plesso su cui si concentra questo lavoro – viene introdotta proprio a partire dallo studio di una questione strettamente logica, vale a dire il ruolo e il significato del sillogismo stoico nelle sue differenze da quello aristotelico. Nella lettura di Diano, lo stesso λόγος eracliteo, che di quello stoico è il fondamento storico e genetico, ha ben poco di "logico" in senso stretto, come si vedrà nell'ultimo paragrafo della dissertazione. Proprio l'orientamento storico e filologico delle sue indagini consente a Diano di porre il problema del "margine" della logica senza

⁸ Nella sterminata bibliografia in merito, cfr. almeno M. Hesse, *Aristotle's Logic of Analogy*, in «The Philosophical Quarterly», LXI, 15, 1965, pp. 328-340; E. Berti, *L'analogia in Aristotele*, in «Aristotelica», I, 2022, pp. 5-27 e, su Platone, F. Fronterotta, *ἀναλογία in Platone: occorrenze e significati*, in «Archivio di filosofia», LXXXIV, 3/2016, pp. 49-64.

curarsi troppo dei suoi molti ricami speculativi. Emancipandosi completamente dall'orizzonte concettuale e metodologico dell'attualismo, Diano arriva a porre la questione del margine della logica in una forma per un verso massimamente semplificata e per l'altro ricca di implicazioni teoretiche. Per questa ragione, ritengo che pur tenendo presente l'avvertimento di Diano circa il valore storico-fenomenologico e non metafisico delle categorie di forma ed evento, tale polarità meriti di essere indagata anche in relazione a tali implicazioni. In questo quadro, che l'evento sia sempre concetto, che venga cioè sempre recepito e compreso all'interno di forme volte a contenerne la portata, se da un lato segnala la potenza della logica, la capacità della forma di imporsi, d'altro lato testimonia l'inesauribilità stessa dell'evento. Dire che l'evento è pur sempre un concetto, e pretendere così di risolvere la questione, può forse soddisfare la logica, ma, si potrebbe dire, la logica si accontenta di poco. Detto in termini "classici", si accontenta di vedere la νόησις rispecchiata nel νοητόν, senza preoccuparsi di quel che rimane fuori dalla cornice dello specchio. La ricerca di Diano rintraccia nel vivo terreno della storia la persistenza di "qualcosa" – «quella cosa che solo essa non è cosa»⁹, dirà Diano – che non si lascia ridurre a forma, sia esso il principio esemplificato da Dioniso tra le divinità greche, da Edipo nella tragedia attica o dal λόγος eracliteo nella filosofia presocratica. Ma lo stesso criterio viene applicato all'ambito dell'arte, rispetto a cui si gioca, tra l'altro, la vera posta dell'eredità gentiliana nella riflessione di Diano e la possibilità di pensare, sulla scorta delle indicazioni fornite da Diano stesso, un "altro" Gentile. Anche in questo caso, l'intento di questo lavoro è interpretare la polarità irriducibile e l'unione paradossale di forma ed evento come una risorsa speculativa generale al di là dell'orizzonte definito in cui viene elaborata.

2. Margini - Logica

In un celebre passo della prefazione al *Tractatus*, Wittgenstein metteva in guardia circa le difficoltà cui va incontro ogni tentativo di individuare i limiti del pensiero, perché un tale tentativo richiederebbe di porsi, insieme, al di qua e al di là di quei limiti, con ciò stesso riassegnando al pensiero ciò che ad esso dovrebbe essere irriducibile¹⁰. Anche in forza di questo caveat, la pretesa del presente lavoro è decisamente più modesta. Non

⁹ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, in *Opere*, a cura di F. Diano, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2022, p. 130.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London 1961; trad. it., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009⁷, p. 23.

tanto dei “limiti del pensiero” si è infatti voluto parlare, quanto dei “margin” di quella declinazione del pensiero che è il pensiero *logico*. Il primo nome a cui la questione dei “margin” della filosofia viene per lo più associata è certamente quello di Derrida¹¹. La cosa non dispiace, dal momento che uno degli obiettivi secondari del lavoro è far risuonare l’assonanza tra il modo in cui la questione dei “margin” è stata affrontata in Italia nel secolo scorso e quello in cui essa è stata posta nelle forme più note, studiate e dibattute della riflessione contemporanea in generale. Noesi, analogia ed evento sono tutte figure del margine, e i “margin” faranno capolino più volte nel corso del lavoro, ad esempio là dove, discutendo il problema dell’archeologia filosofica, si vedrà Gianni Celati parlarne come di una «scienza dei margin»¹². O ancora là dove Diano collocherà la τύχη tragica al “margine” della γνώμη, della conoscenza raziocinativa e giudicante¹³. Ma la conformazione, lo spessore, la porosità di questi margini dipende anzitutto da ciò di cui essi sono margini, dai sommovimenti interni al territorio che essi sono chiamati a contenere e a racchiudere. Fuor di metafora, i margini di cui qui si parla assumono di volta in volta valore e caratteristiche diversi a seconda della “logica” di cui segnano il limite. Se, come detto, l’impostazione metodologica di questo lavoro è essa stessa analogica, i concetti di noesi, analogia ed evento assumono ruoli tra loro analoghi nella configurazione del rapporto tra il logico e il non logico; ma il valore dei concetti che fanno parte di un’analogia è sempre contestuale, sempre cioè dipendente dal tutto proposizionale in cui i termini analoghi sono situati. Il termine “logica”, pertanto, cambia di significato a seconda che venga posto in relazione con l’immediatezza noetica, con l’analogia o con la polarità di forma ed evento. Di tali variazioni si tenterà di rendere ragione nel corso del testo, anche mediante lo studio di quella peculiare declinazione della logica che è la logica dialettica e che, per ciascuno dei concetti e degli autori studiati, assume una precisa e diversa funzione. Il costante riferimento alla dialettica al termine di ognuna delle tre parti di cui si compone la tesi testimonia la presa di posizione rispetto alla possibilità di conciliare le polarità di volta in volta elaborate, siano esse noesi-dianoesi, analogia-logica, evento-forma. In termini generali basti comunque qui anticipare che la logica di cui viene individuato il “margine” è rispettivamente quella

¹¹ Cfr. J. Derrida, *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. it., *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

¹² Cfr. *infra*, p. 100.

¹³ Cfr. *infra*, p. 167.

predicativo-proposizionale (Calogero), quella identitaria (Melandri) e quella in senso lato “formale” (Diano).

Come detto, però, a testimoniare l’unitarietà tematica del progetto – e, dunque, la solidarietà tra le tre parti che lo compongono – è anzitutto la comune presa di posizione rispetto al primato della mediazione difeso nella maniera più radicale da Gentile. Da una prospettiva storico-filosofica non meno che da una teoretica è innanzitutto *quel* primato della logica ad essere contestato. Una tale lettura è confortata dal fatto che sia Calogero che Diano sono stati allievi di Gentile, ma il discorso può valere, con alcune variazioni e precisazioni, anche per Melandri che, oltre ad essersi formato in un ambiente che non sfuggiva all’influenza del neoidealismo¹⁴, muove i primi passi filosofici interrogandosi circa le risorse e le possibili implicazioni di un attualismo fenomenologico rispetto al quale si lascerebbero riconoscere diverse assonanze teoretiche con quello gentiliano¹⁵. Il fatto poi che i germi della critica al primato del logico siano rinvenibili nell’opera dello stesso Gentile, nelle oscillazioni e nelle revisioni del suo pensiero, è un altro discorso. Se non esiste autore che abbia avuto una maggiore influenza sull’ambiente filosofico del suo tempo paragonabile a quella di Gentile ciò è forse dovuto al fatto che il sistema da lui elaborato racchiudeva elementi di auto-revisione e di critica interna che i suoi migliori discendenti (siano essi allievi diretti, allievi di allievi o semplici eredi) avrebbero saputo valorizzare in forme diverse. Quanto qui interessa sono le soluzioni non soltanto “originali”, ma teoreticamente feconde che, a partire dalla soluzione gentiliana al problema del rapporto tra essere e pensiero sono state elaborate anche al di fuori della scuola gentiliana strettamente intesa. Come si vede, una delle convinzioni da cui muove questo studio è la centralità dell’attualismo per l’intero pensiero italiano contemporaneo, che rispetto a Gentile si è trovato e si trova costantemente chiamato a prendere posizione (presa di posizione che, a mio avviso, è tale anche là dove è implicita o addirittura inconsapevole). Calogero e Diano condividono inoltre la convinzione, espressa e manifestata in modi diversi, del carattere dirimente e liminale dell’attualismo gentiliano. Nel primo caso, l’attualismo, portato alle sue estreme conseguenze, segna la «conclusione

¹⁴ Cfr. A. Bonfanti, *Le forme dell’analogia. Studi sulla filosofia di Enzo Melandri*, Aracne, Roma 2016, pp. 21-45.

¹⁵ Cfr. E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, il Mulino, Bologna 1960, in cui peraltro Melandri sosteneva l’opportunità di tradurre *Erlebnis* con «“esperienza attuale” o “in atto”» (ivi, p. 75). È chiaro che l’orizzonte filosofico in cui Melandri si muove e che informa la sua opera resta principalmente quello fenomenologico: cfr. S. Besoli, *Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri*, in F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (a cura di), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Inschibboleth, Roma 2018, pp. 151-192.

della filosofia del conoscere»¹⁶; nel secondo, addirittura l'esigenza di una rinnovata metodologia filosofica¹⁷. In questo senso la questione del "margine" investe il significato storico e teoretico dell'attualismo e i "margini della logica" possono, almeno in un senso generale, venire interpretati come i margini del *Sistema di logica come teoria del conoscere*: le tensioni che abitano e animano il sistema filosofico di Gentile sono a loro volta espressione di un movimento al di qua e al di là del margine del pensiero. Tutto l'attualismo muove dall'idea che l'essere sia sempre l'essere del pensiero e che il pensiero, a sua volta, non pensi altro essere che non sia l'essere *pensato*. Per ammissione dello stesso Gentile, il logo astratto di cui si parla nel *Sistema di logica* è il luogo in cui il puro essere si rinnova nel pensiero, vivendo *nel* pensiero la vita *del* pensiero, che è l'unica possibile vita. Ma, potremmo chiedere, che cosa propriamente si rinnova? Chi nasce in quel logo? Se il pensiero pensante trova nel pensiero pensato il proprio combustibile, da dove il combustibile stesso?¹⁸. La noesi, l'analogia e l'evento provano a incunarsi in quello spazio di qua e di là della logica che il sistema gentiliano sembra residuare suo malgrado.

3. Pensiero italiano - Novecento

Una nota, infine, sull'espressione "pensiero italiano del Novecento" che compare nel sottotitolo della tesi. La tradizione filosofica italiana, pareggiata in questo forse soltanto da quella tedesca, ha lungamente sentito la necessità di "pensarsi", di pensare cioè la propria "italianità", tentando di ravvisare specificità teoretiche o giustificazioni storiche¹⁹. È una tendenza che origina almeno da Vico e che pertanto gode di nobilissimi natali. Seppur italiani, gli autori che fanno da sostegno teorico al presente lavoro restano per lo più estranei a tale tendenza. Per quanto inevitabilmente informato dal dibattito interno al neoidealismo italiano, il pensiero di Calogero sembra chiamarsene fuori sia attraverso l'adozione di una lente d'indagine storico-filologica sulla Grecia antica – che

¹⁶ Cfr. *infra*, parte prima, § 5.

¹⁷ Cfr. *infra*, parte terza, § 9.

¹⁸ Cfr. E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-69; in particolare p. 42, dove si mostra che Gentile, contestando la presupposizione "realistica" dell'essere al pensiero e difendendo la necessità di intendere l'essere nella sua costitutiva relazione al pensiero, concepisce questa stessa relazione originaria come un divenire da un momento iniziale a uno finale, in cui il momento iniziale rischia di costituirsi daccapo come un essere presupposto al pensiero. Sulla critica di Gentile al realismo e sui suoi possibili sviluppi cfr. D. Spanio, *L'immanenza dell'atto. Gentile e il realismo*, in «Aquinas», LIX, 1/2016; Id., *Un mondo senza cose. L'antirealismo di Giovanni Gentile*, in Hervé A. Cavallera (a cura di), *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera*, PensaMultimedia, Lecce 2017, vol. II, pp. 195-206.

¹⁹ È una tendenza riconosciuta anche in un testo complessivamente critico nei confronti delle possibilità di rivendicare una specificità (ancor meno un "primato") alla filosofia italiana: cfr. C. A. Viano, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, pp. 45-105.

ai dioscuro dell'hegelismo italiano rimaneva estranea – che per la radicalità di una condanna all'intera tradizione filosofica di stampo “gnoseologista” rispetto alla quale la valorizzazione della noesi rappresenta uno smarcamento. Ma tanto la condanna quanto il successivo smarcamento prescindono completamente dalla connotazione nazionale o territoriale della riflessione filosofica. Per quanto riguarda Melandri, l'approdo giovanile ai lidi della fenomenologia già lo metteva sul cammino di una filosofia europea e, in generale, egli guardava, come a orizzonti di riferimento, oltre che alla fenomenologia stessa, a Wittgenstein, a Foucault e alla scienza contemporanea molto più che alla tradizione filosofica nostrana. Infine, Diano subì il fascino dell'esistenzialismo europeo e lo adoperò, tra le altre cose, anche per colorare di tinte più accattivanti l'attualismo a cui rimaneva vincolato filosoficamente e umanamente²⁰. Per queste ragioni, la ricorrenza della formula “pensiero italiano” nel sottotitolo del presente lavoro non può in alcun modo venire separata da ciò che la segue: “del Novecento”. Il riferimento alla contemporaneità filosofica è essenziale; questo studio nasce da una sorta di movimento di rimbalzo, dalla proiezione sul suolo nazionale di quegli orizzonti problematici unanimemente riconosciuti come centrali nella riflessione filosofica novecentesca nel suo complesso. Anche in forza del fatto che il generale aumento di interesse per la riflessione italiana registrato negli ultimi anni non ha investito né i temi né gli autori di questo lavoro, la letteratura critica di diretto interesse per noi non è particolarmente ricca. La

²⁰ Oltre a fornire un paradigma interpretativo del pensiero italiano nel suo complesso, R. Esposito offre un resoconto dettagliato della crescita di interesse per il pensiero italiano anche fuori dai confini nazionali (cfr. soprattutto R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 3-33 e Id., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 157-195). Si richiamavano già al pensiero di Esposito i due numeri della rivista «Diacritics» curati da T. C. Campbell (39, 3-4/2009) dedicati al pensiero italiano. Alla riflessione di Esposito sono in qualche modo debitori anche molti dei contributi apparsi negli ultimi venticinque anni sul cosiddetto *Italian Thought*, di cui qui vanno ricordati almeno D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015 e E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017. La lettura della filosofia italiana impostasi secondo questo modello interpretativo ha inevitabilmente finito per privilegiare un certo filone del pensiero italiano contemporaneo, a danno della corrente più “speculativa” di tale pensiero. Il fatto che la crescita di attenzione internazionale per il pensiero italiano abbia riguardato quei temi che hanno un'immediata proiezione politica, quali quelli della comunità, del potere, della biopolitica, non deve far perdere di vista tutto un altro “lato” della tradizione filosofica italiana che, tra l'altro, con il filone “biopolitico” potrebbe entrare proficuamente in dialogo. In ogni caso, lo scopo di questo lavoro non è individuare una qualsivoglia “differenza italiana”, non perché si ritenga che una tale differenza non esista o non possa essere rintracciata, ma perché porre questo problema avrebbe richiesto tutt'altra indagine rispetto a quella qui condotta. Mi pare che un encomiabile sforzo in direzione del superamento degli steccati che dividono i due filoni – quello “speculativo” e quello “biopolitico” – della riflessione italiana contemporanea stia venendo svolto dalla Suny series in Contemporary Italian Philosophy presso Suny Press, il cui primo volume pubblicato è stato S. Benso, B. Schroeder (a cura di), *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*, Suny, Albany (NY) 2007. Ma si possono rintracciare anche altri tentativi recenti, ad esempio R. Rubini, *Posterity. Inventing Tradition from Petrarch to Gramsci*, University of Chicago Press, Chicago 2022 e l'antologia M. Lewis, D. E. Rose (a cura di), *The Bloomsbury Italian Philosophy Reader*, Bloomsbury, London 2022.

ripubblicazione delle opere complete di Diano e quella tuttora in corso delle opere di Melandri sembra comunque aver segnato, negli ultimissimi anni, un cambio di passo²¹.

4. Struttura della tesi

Fin dalla fase di progettazione, il lavoro di tesi non è stato pensato tanto come un'indagine per autori quanto per concetti, poi tradotti nei tre lemmi che danno il titolo alla dissertazione e alle tre parti di cui si compone. Per quanto la tesi possa comunque collocarsi in un contesto di studio “monografico” circa l'interpretazione del pensiero di Calogero, Melandri e Diano, è dunque bene sottolineare che questa non era la sua vocazione originaria né è ora il suo principale intento ermeneutico. La continuità e l'organicità tematica del lavoro è rispecchiata dalla struttura stessa della dissertazione: la simmetria tra le tre parti in cui è divisa non è un vezzo formale, ma un criterio costitutivo di quel principio di “analogicità” che la informa. Come Melandri stesso ha insegnato, la simmetria è infatti sempre condizione e “sintomo” dell'analogia. Per ognuna delle parti in cui si suddivide la tesi, il primo capitolo offre un abbozzo introduttivo alla questione che si intende affrontare o rappresenta una sorta di premessa metodologica dell'indagine che farà seguito; il secondo individua alcune “figure” rispettivamente della noesi, dell'analogia e dell'evento, indagando ciascuno di questi tre concetti in alcune delle loro “applicazioni”: si tratta pertanto della sezione in cui vengono considerati criticamente dei casi studio, valutandone le potenzialità nel contesto della teoria generale; il terzo e ultimo capitolo di ognuna delle tre parti, infine, elabora ulteriormente l'oggetto di indagine facendo riferimento a declinazioni peculiari del pensiero degli autori di riferimento, in cui i nostri tre concetti sono discussi solo tangenzialmente; infine, nell'ultimo paragrafo, si studia il rapporto con la dialettica, tema comune a tutte e tre le parti del lavoro.

Parte prima. Nella prima parte si prendono in considerazione i *Fondamenti della logica aristotelica* di Calogero, il problema del rapporto tra l'immediatezza noetica e la mediazione dianoetica, l'aporia generata dal fatto che l'orizzonte noetico viene identificato da Calogero a quello della determinazione e alcune posizioni critiche rispetto a questa concezione. Le “figure della noesi” richiamano qui inevitabilmente il confronto

²¹ Va inoltre segnalata la traduzione inglese dell'opera forse più rilevante di Diano, *Forma ed evento* (cfr. C. Diano, *Form and Event. Principles for an Interpretation of the Greek World*, trad. ing. di T. C. Campbell e L. Turtas, Fordham University Press, New York 2020).

tra la riflessione calogeriana e alcuni suoi referenti diretti: figura della noesi è anzitutto il giudizio esistenziale, problema che chiama in causa un confronto con la *Logica* di Croce; la polarità noesi-dianoesi viene poi studiata in rapporto alla coppia dialettica concreto- astratto. Mostrare l'irriducibilità della prima alla seconda serve a ritagliare quello spazio di ulteriorità in cui si innesta l'indagine genealogica di Calogero e di cui ci si occupa nel terzo capitolo, dove il rapporto tra l'orizzonte noetico e quello linguistico viene discusso sulla base delle indagini filologiche e storiche di Calogero circa l'Eleatismo e la Sofistica. Mediante il confronto con il pensiero di Calogero, l'obiettivo della prima parte del lavoro è residuare uno spazio irriducibile alla prestazione predicativo-dianoetica del pensiero.

Parte seconda. Nella seconda parte del lavoro si prendono le mosse dal metodo archeologico di Melandri, descritto come un movimento in direzione di un gesto di rimozione. Lo studio dell'aspetto metodologico della riflessione melandriana apre il campo di indagine da un lato al confronto con la psicoanalisi (specialmente l'uso della metafora archeologica in Freud e il problema del linguaggio in Lacan), dall'altro al contesto culturale italiano in cui l'archeologia di Melandri prende forma (il riferimento storico di partenza è l'ideazione della rivista «Ali Baba» tra la fine degli anni '60 e l'inizio dei '70). Le "figure dell'analogia" qui individuate sono tre: la prima è l'esemplificazione, vale a dire il ragionamento per esempi; l'esempio non è infatti mai giustificabile su un piano strettamente logico. Ciò non significa che sia privo di qualsiasi razionalità: se non trova giustificazione sul terreno della logica, lo trova su quello della retorica. La seconda figura è il chiasma ontologico, riformulazione melandriana del problema del rapporto tra realtà e linguaggio, problema che a sua volta chiama in causa la lettura data da Melandri di Parmenide ed Eraclito, a cui è dedicato il quinto paragrafo. Terzo, il paradigma, che rappresenta il caso peculiare del valore euristico di ragionamento analogico. Infine, si prende in considerazione la critica del valore simbolico del linguaggio e la funzione della dialettica in rapporto all'analogia. Il confronto con l'opera di Melandri consente di individuare un secondo margine della logica, non più pensato come un presupposto, ma come uno spazio di ulteriorità e di eccedenza rispetto alla logica stessa.

Parte terza. Infine, la riflessione di Diano funge da punto di coagulazione teorica e di sintesi dei temi affrontati nel resto della tesi: la polarità di forma ed evento viene studiata

nell'ottica di ridurre il problema affrontato nelle prime due parti del lavoro al suo massimo grado di semplicità e schiettezza. Anche in questo caso, dopo un'illustrazione generale delle categorie di forma ed evento, se ne studia l'applicazione secondo tre figure: la tragedia attica in generale, interpretata da Diano come rappresentazione dell'inconciliabilità di forma ed evento; la tragedia di Edipo e il ruolo in essa svolto dalla τύχη; il problema platonico della χώρα, ricondotto da Diano proprio alla sfera dell'evento. L'ultimo capitolo interroga l'interpretazione diana dell'arte come sintesi non dialettica di forma ed evento e, più direttamente, il rapporto tra la riflessione di Diano e l'attualismo gentiliano, sia in riferimento al problema dell'arte che a quello della dialettica. La polarità in questione viene assunta e interpretata nel suo valore teoretico e nelle sue applicazioni storiche, il che non significa tradire l'avvertenza di Diano circa il carattere fenomenologico e non metafisico delle categorie di forma ed evento, ma valorizzarne la portata speculativa anche al di là del limitato contesto di applicazione in relazione al quale tali categorie sono state originariamente pensate.

Le tre parti della tesi sono contornate da cinque "glosse", di cui tre nella prima parte, una nella seconda e una nella terza. Le glosse nascono come approfondimenti in nota rispetto a temi specifici affrontati nei capitoli di cui sono glosse; hanno poi raggiunto dimensioni tali da non poter essere costrette entro i limiti di note a piè pagina. Svolgono una funzione ausiliaria ma non pleonastica nell'economia complessiva del ragionamento condotto, e neppure svolgono il ruolo di semplici digressioni di carattere erudito. La prima nasce come approfondimento relativo alla riconduzione del νοῦς all'organo della vista in Calogero. La seconda recupera l'aporia del rapporto tra predicazione e determinazione emersa nei *Fondamenti*, vedendone la declinazione nell'*Estetica* di Calogero. La terza dà conto della critica alla noesi di Severino anche oltre la critica da lui direttamente rivolta ai *Fondamenti*. La glossa contenuta nella seconda parte della tesi sviluppa il problema del paradigma secondo la lettura datane da Agamben, che ha elaborato le indagini di Melandri su questo tema. L'ultima glossa riguarda l'interpretazione diana dell'*Alceste* di Euripide, qui contrapposta all'*Edipo re* e interpretata quindi come una "tragedia della forma". Nelle "considerazioni conclusive", infine, si dà brevemente conto dell'indagine svolta ripercorrendone l'andamento e rievocandone gli snodi teoretici decisivi.

Parte prima: Noesi

1. Logo noetico e logo dianoetico

§ 1. Il fondamento della logica aristotelica

Ancor prima della stesura della sua tesi di laurea, Guido Calogero aveva avanzato alcune critiche alla dottrina del suo maestro. In particolare, in un testo redatto quando era ancora un giovanissimo studente universitario, egli mostrava come l'attualismo di Gentile rischiasse di sprofondare nella medesima contraddizione in cui ogni "filosofia del conoscere" finiva inevitabilmente per avvilupparsi. Tale contraddizione si costituiva nella ricerca delle condizioni, dei criteri e dei limiti di un'attività conoscitiva che di quelle condizioni, criteri e limiti era la ragione stessa e quindi, per certi versi, la negazione. Proprio la dottrina di Gentile, qualora se ne fossero riconosciute e accettate le più radicali implicazioni teoretiche, avrebbe dovuto condurre, al contrario, a una decisa contestazione della gnoseologia: «il punto di vista del soggettivismo assoluto costituisce la critica perentoria di ogni teoria del conoscere»²². L'atto del pensiero è ragione a se stesso, non richiede alcuna fondazione o deduzione. A questa generale considerazione sulla natura decostruttiva dell'attualismo nei confronti di ogni impostazione gnoseologica, si associa, nel testo in questione, un insieme di indicazioni significative circa la natura della cosiddetta "logica oggettiva", vale a dire di quella che Gentile definiva "logica dell'astratto". Calogero manifestava infatti una certa insoddisfazione nei confronti della lettura gentiliana del pensiero antico, da Gentile interpretato come un progresso lineare procedente dall'affermazione della vuota e indeterminata immediatezza dell'essere parmenideo alla sua determinazione secondo la forma logica del giudizio. Affinché l'indeterminato eleatico possa venire determinato nel giudizio, esso richiede un preliminare atto appercettivo, ma – questa la convinzione di Calogero in questo stadio ancora embrionale del suo pensiero – la stessa appercezione dell'indeterminato renderebbe del tutto superflua la successiva determinazione compiuta attraverso il

²² G. Calogero, *Coscienza e volontà*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 1-23; p. 2. Per una completa introduzione all'opera e alla vita di Calogero cfr. S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011. Un sintetico e completo ritratto della riflessione calogeriana si trova in M. Mustè, *Guido Calogero*, in «Belfagor», 55, 2/2000, pp. 163-185. Per una bibliografia degli scritti di Calogero cfr. C. Farnetti (a cura di), *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Enchiridion, Napoli 1994, cui fa seguito Id., *La bibliografia di Guido Calogero: due aggiunte e un errata corrige*, in «La Cultura», XXXV, 1/1997, pp. 193-194.

giudizio, dal momento che sarebbe la stessa appercezione a provvedervi, a determinare cioè l'indeterminato, foss'anche a determinarlo *come* indeterminato. Il ripensamento della dottrina gentiliana, per come già emerge da queste poche considerazioni preliminari, è radicale. Il concreto, l'immediata (perché radice di ogni mediazione) attività del pensiero si riconfigura nei termini di una attività determinatrice che risiede a fondamento di ogni successiva operazione logica. La portata teoretica di una tale riconfigurazione del pensiero gentiliano non va sottovalutata: antepoendo all'atto astrattivo la determinazione dell'oggetto di pensiero, infatti, il giudizio viene reso un'operazione seconda, successiva e derivata rispetto alla più originaria attività determinatrice, coincidente con la concretezza del pensare in atto. Più in generale, la determinazione si rivela prioritaria rispetto a qualsiasi elaborazione logica e deduttiva, sempre seconda e derivata. Inoltre, sempre con riferimento alla "logica oggettiva", Calogero evidenziava il problema del carattere totalizzante ed escludente di ogni rappresentazione ideale. L'essenza determinata, appercepita tramite il *nous*, non giustifica la convocazione di una qualche alterità. La determinatezza, afferma Calogero, è esclusione²³. Ciò suggerisce che l'appercezione determinata è negazione assoluta dell'alterità: a questo livello l'altro si configura necessariamente come *ἐναντίον*, non come *ἕτερον*. Il momento dell'alterità, l'apertura alla negazione relativa, non è legittimata sul terreno della semplice idea determinata, ma richiede daccapo un piano di ulteriore elaborazione del pensiero.

Evocare, seppur in linea generale, questi viluppi problematici è importante per comprendere la genesi del testo di Calogero a cui il suo nome viene per lo più associato, *I fondamenti della logica aristotelica*. Per quanto siano un testo straordinariamente ricco e profondo per un autore poco più che ventenne, l'interesse per *I fondamenti* è andato progressivamente scemando nel corso del Novecento e, anche nei rari casi in cui di essi si è fatto oggetto d'indagine, le principali tesi ivi sostenute sono state non di rado stigmatizzate²⁴. Anzitutto, è opportuno fare un paio di considerazioni preliminari al fine di collocare il testo di Calogero entro un quadro interpretativo definito. Nell'introduzione al suo importante testo dedicato alla *Fisica* di Aristotele, W. Wieland individua quattro distinti approcci interpretativi al pensiero dello Stagirita. 1) Il primo, inaugurato da E. Zeller, è l'approccio sistematico, teso a smussare gli angoli del dettato aristotelico fino a

²³ Cfr. G. Calogero, *Coscienza e volontà*, cit., p. 8.

²⁴ Una discussione di alcune delle più significative critiche ai *Fondamenti* sarà data più avanti: cfr. *infra*, parte prima, § 3.

costringerne i nodi aporetici entro un quadro speculativo il più possibile coerente. 2) Il secondo, proposto da W. Jaeger, è l'indirizzo storico-evolutivo, che assume quello della vicinanza e lontananza dalla dottrina platonica delle idee a criterio guida per interpretare lo sviluppo delle dottrine aristoteliche, nonché per fornirne un'ipotetica datazione²⁵. 3) Il terzo paradigma è quello aporetico di N. Hartmann, che individua nell'irrisolubilità delle evidenti contraddizioni dei passi aristotelici una funzione euristica e un valore positivo. La pecca di questo approccio riposa, a parere di Wieland, nel fatto che essa finisce per fare della stessa aporia un criterio sistematico. 4) La quarta e ultima prospettiva è invece quella hegeliana che, a dispetto di quanto si potrebbe pensare, rinuncia esplicitamente a una lettura "sistematizzante" del testo aristotelico, valorizzandone in ogni caso l'avvicinamento alla forma più consona all'espressione del concetto, contro l'ancora troppo poetica forma dialogica promossa da Platone²⁶. Il testo di Calogero si colloca, a mio avviso, a cavallo tra il paradigma sistematico e quello aporetico. Con maggior precisione, si potrebbe affermare che esso assume il punto di partenza del paradigma aporetico per risolverlo, consapevolmente, in quello sistematico. Il riconoscimento delle aporie del testo aristotelico deve cioè condurre a una spiegazione che le faccia rientrare all'interno di una cornice di complessiva coerenza e linearità rispetto alla dottrina generale. Le numerose oscillazioni del testo dello Stagirita, anche e soprattutto là dove danno vita a vere e proprie contraddizioni, devono essere bloccate e arrestate; le aporie, una volta riconosciute, devono essere sviluppate.

Come annunciato dal suo stesso titolo, l'opera si propone di indagare i "fondamenti della logica aristotelica", il che significa in prima istanza – identificata la logica aristotelica con la dottrina del giudizio e del sillogismo esposta nell'*Organon* – assumere a oggetto di indagine non l'*Organon* stesso, ma tutta la restante opera aristotelica, per

²⁵ È il caso di ricordare che la prima e unica traduzione italiana del libro di Jaeger su Aristotele è opera dello stesso Calogero e risale al 1935 (cfr. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1964³). All'epoca della stesura della sua tesi di laurea Calogero probabilmente già conosceva l'opera di Jaeger, come attesta l'avvertenza al testo pubblicato, datata 1926 (G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927, p. X). A Jaeger, tuttavia, egli non riserva che due marginali citazioni in nota (relative alla datazione rispettivamente del tanto dibattuto ultimo paragrafo del nono libro della *Metafisica* e del libro XII della stessa opera) e due pagine della nota storico-bibliografica in appendice al testo. Tali riferimenti, come del resto la quasi totalità dell'opera, rimangono immutati nella seconda edizione, di quarant'anni successiva (G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968). D'ora in avanti si farà sempre riferimento a questa seconda edizione.

²⁶ Cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; trad. it. di C. Gentili, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Rosenberg&Sellier, Torino 2018, pp. 35-57.

rintracciare quei “fondamenti” di cui in un secondo momento vedere l’operatività all’interno della vera e propria dottrina logica aristotelica. In effetti, la struttura stessa dell’opera sembra riprodurre proprio questa esigenza di distinzione tra il fondamento e il fondato, attraverso una separazione in due parti, di cui la prima è dedicata alla distinzione tra logica noetica e logica dianoetica, mentre la seconda è consacrata esclusivamente alle “forme del pensiero dianoetico”. Accostando il testo di Calogero si incontra una prima difficoltà: esso si presenta come una sterminata casistica di una teoria generale. Il cuore della lettura calogeriana di Aristotele risiede nell’idea che nell’intera opera aristotelica convivano e si intreccino due distinti punti di vista sull’ente. La logica aristotelica propriamente detta, quella che trova sistematizzazione nell’*Organon*, è una logica del giudizio, «fondata e inserita sopra una logica della pura appercezione»²⁷. Da un lato l’appercezione immediata dell’ente, dall’altro il giudizio che ne predica le proprietà. Da un lato, quindi, l’immediatezza, l’irrelazionalità, la positività dell’oggetto appercepito, dall’altro la mediazione, la dialettica, l’apertura all’alterità mediante la negazione. La logica “relazionale”, predicativa, rappresenta la più chiara eredità da Platone trasmessa al suo allievo: trovatosi di fronte al problema della «irrelatività delle idee»²⁸, nel *Sofista*, Platone, chiamato a rendere ragione della possibilità di conoscere le cose del mondo tramite le idee da esso separate, aveva infatti operato uno slittamento dalla negazione in quanto tale, dalla negazione eleatica, all’alterità. Si deve rilevare come a questo livello il concetto di negazione venga *in toto* ascritto e ricondotto al suo significato escludente. La negazione chiamata in causa dall’idea, dalla forma irrelata, è l’esclusione assoluta, in forza della quale l’alterità è immediatamente ricacciata nell’abisso del nulla. Il Platone di Calogero – quanto meno del Calogero dei *Fondamenti* – è tutto qui, nella messa al bando di tale senso “escludente” della negazione in favore della sua “dialettizzazione”²⁹. In effetti, può stupire la sostanziale scarsa presenza di Platone in un testo dedicato ad Aristotele, ma questa circostanza si spiega facilmente attribuendo il massimo significato proprio al riferimento iniziale al *Sofista*. Platone viene cioè tipicamente assunto come colui che stabilisce il carattere relazionale delle idee di fronte all’incombente pericolo del loro riassorbimento entro l’indefinito eleatico. Se, come abbiamo già avuto modo di

²⁷ G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 3.

²⁸ Ivi, p. 1.

²⁹ Per una lettura volta a mostrare come proprio quello dialettico sia il valore escludente della negazione platonica cfr. M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, soprattutto pp. 26-27.

segnalare, è indubbio che l'esigenza di rileggere la logica aristotelica nascesse da una insoddisfazione per l'interpretazione storicamente lineare e progressiva che dell'intera logica antica era stata offerta da Gentile e che aveva finito per soffocarne la specificità teoretica, è altrettanto evidente che, quanto meno in riferimento a Platone, il quadro interpretativo di Calogero resta qui fundamentalmente coincidente con quello gentiliano.

Ai due punti di vista – quello dell'appercezione immediata e quello della predicazione – corrisponde «la dualità del *nous* e della *dianoia*»³⁰, da cui deriva la distinzione netta e marcata tra una logica noetica e una logica dianoetica. È a partire da questo generalissimo quadro di riferimento che il testo calogeriano assume, come dicevamo, la fisionomia di una casistica, volta a rintracciare nelle più note dottrine aristoteliche l'operatività rispettivamente del punto di vista noetico e di quello dianoetico. A dispetto dell'andamento del testo stesso, quello condotto da Calogero è un procedimento, se non propriamente induttivo, quanto meno assimilabile a quello che in termini matematici è il passaggio dal differenziale all'integrale: sono le aporie, i nodi irrisolti, i punti di tensione interni alla dottrina aristotelica a esigere l'ipotesi che quella fatta valere dallo Stagirita non sia una prospettiva fondata esclusivamente sul giudizio ma che, anzi, l'atto noetico, immediato e pre-predicativo, sia la forma logica fondamentale del pensiero aristotelico. Decisiva, nonché particolarmente delicata, si rivela allora, insieme alla questione della presenza in Aristotele di una logica noetica, anche e soprattutto quella del riconoscimento di quali aspetti di una determinata dottrina aristotelica – sia essa la dottrina dell'atto e della potenza, quella del sostrato o delle categorie – afferisca all'una o all'altra logica; di quale sia, caso per caso, la prospettiva dominante, se quella noetica o quella dianoetica. Avendo Aristotele dichiarato la stretta parentela tra $\nu\omicron\delta\varsigma$ e $\alpha\iota\sigma\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ nella considerazione che l'ente composto può essere conosciuto «con una intellesione o percezione»³¹, l'indagine di questa parentela e del modo in cui essa si articola nel testo aristotelico può forse rappresentare un buon punto di partenza per interrogare il noetico. Come ricordato da Calogero, il termine $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, assunto dall'orizzonte semantico della sensibilità, è in effetti in più di un'occasione utilizzato da Aristotele «per denominare l'atto dell'intelletto»³². Entrambe le forme conoscitive, quella propriamente noetica e quella

³⁰ G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 15.

³¹ Arist. *Metaph.*, VII, 1036 a 5-6; trad. it. di E. Berti, *Metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 303. Cfr. L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972², p. 109: «Al platonico, e parmenideo, divario tra pensare e sentire, $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ e $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, Aristotele oppone la loro unità radicale».

³² G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 81.

sensibile, mettono capo a un tipo di conoscenza immediata e non predicativa. Di più: il significato originario dello stesso termine *voεiv* indicherebbe «la più semplice percezione, specialmente visiva»³³. Tuttavia, l'aspetto per cui tanto l'intuizione intellettuale quanto la sensazione rappresentano una forma di conoscenza immediata non è né il più rilevante, né quello che a Calogero stesso sta maggiormente a cuore rilevare. Ancor più importante è infatti constatare che in una tale immediatezza si trova già inscritta una facoltà critica, in grado di determinare il proprio oggetto. Questo vale tanto per la sensazione – che, nella trattazione consegnata al *De Anima*, è in grado, senza chiamare in causa altre facoltà, di distinguere ad esempio il dolce dal bianco³⁴ – quanto per l'intelletto, il cui oggetto è appunto l'ente determinato come sinolo di materia e forma. In questo modo siamo introdotti all'aspetto più problematico della concezione calogeriana dell'immediatezza, quello per cui la determinazione precederebbe e fonderebbe la stessa mediazione dianoetica. Da questo punto di vista, la sensibilità e l'intellezione noetica diventano le facoltà il cui travestimento dianoetico assume i tratti del giudizio esistenziale, la cui ambivalenza riposa proprio nel fatto di essere, per così dire, un giudizio senza predicato, in cui la copula è deprivata del suo stesso valore predicativo e il verbo essere consegnato alla funzione di semplice notifica³⁵. Inoltre, l'accento posto sul carattere di immediatezza determinata dell'oggetto sensibile e di quello noetico consente di aprire un altro capitolo della trattazione calogeriana. Ad ognuna delle due “logiche” farebbero infatti riferimento altrettanti principi: se il principio di non contraddizione regola la logica dianoetica, esso è a sua volta fondato da un più originario principio di determinazione, la cui precedenza logica sarebbe testimoniata dal fatto che, stando alla natura confutatoria dell'*έλεγχος*, al negatore del *principium firmissimum* è richiesto prima di tutto di dire qualcosa di *determinato*. La determinazione sarebbe dunque distinta dalla non contraddizione proprio in quanto ne rappresenta la condizione di possibilità e il fondamento. Si può già sottolineare che, per le ragioni accennate, il primato della determinazione è di nuovo ascrivibile alla particolare torsione da Calogero conferita all'atto puro gentiliano. La concretezza del pensiero in atto si rivela prioritaria rispetto alla sua successiva traduzione “in astratto”: il giudizio è cioè la forma assunta dall'atto di pensiero solo in seguito alla

³³ Ivi, p. 82. Su questo rimando di Calogero e sull'originario significato del *voε* nella cultura greca, cfr. *infra*, *Glossa I*.

³⁴ Cfr. Arist. *DeA*, III, 426 b 15-20; trad. it., *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2014⁶, p. 199.

³⁵ Per alcune riserve critiche relativamente alla possibilità di applicare una tale distinzione alla mentalità greca, cfr. *infra*, p. 70 nota 161.

sua originaria affermazione. Il principio di determinazione, pertanto, si applica immediatamente a quelle pure positività che sono i noemi come contenuti immediati di pensiero; il principio di non contraddizione riguarda invece la loro relazione. Il fatto che la relazione sia *questa determinata relazione*, lungi dallo sconfessare il rapporto di priorità logica e genetica del principio di determinazione rispetto a quello di contraddizione, non farebbe che riconfermarla³⁶. D'altro canto, la componente dianoetica della dottrina aristotelica rappresenta senz'altro un elemento di più facile riconoscimento e definizione: se infatti non è compito agevole rintracciare nel testo di Aristotele, all'infuori dei riferimenti alla conoscenza dei principi primi, concetti traducibili in termini di intuizione o di appercezione immediata (abbiamo fatto riferimento al concetto aristotelico di $\theta\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ che rappresenta, da questo punto di vista, una felice eccezione), è certamente più facile individuare una esplicita e chiara teorizzazione del giudizio e, quindi, della sintesi dianoetica. Si tratta ora di comprendere come, in concreto, vale a dire nell'effettivo svilupparsi delle diverse dottrine elaborate dallo Stagirita, questi due distinti punti di vista si intersechino facendo valere le proprie rispettive istanze: quella dell'immediatezza noetica e quella della mediazione dianoetica.

§ 2. Verità, divenire, sostanza, definizione: lettura noetica e lettura dianoetica

1. Verità

Uno dei luoghi in cui la distinzione tra noetico e dianoetico si fa ad un tempo più urgente e chiara è in relazione alla dottrina aristotelica della verità. Calogero individua nell'opera dello Stagirita una duplice valenza del vero. Il concetto di verità affermato più esplicitamente da Aristotele, quello del vero come specchio di un'unione reale o come smentita di una altrettanto reale disunione, è evidentemente soltanto il concetto dianoetico, "debole", della verità. Del resto, uno degli elementi che segnalavano la vicinanza tra l'intellezione noetica e la sensazione viene proprio individuato da Calogero nel fatto che entrambe non contemplano la possibilità del falso, dell'errore, del non-vero. Tanto al $\nu\omicron\delta\zeta$ quanto all' $\acute{\alpha}\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ sarebbe pertanto preclusa la possibilità di ingannarsi.

³⁶ In un modo che nei *Fondamenti* non appare ancora del tutto chiarito e su cui richiameremo l'attenzione più avanti, Calogero preciserà che uno dei più grandi torti fatto dalla tradizione scolastica ad Aristotele è stato proprio quello di aver travisato il principio di determinazione facendolo decadere a principio d'identità, privandolo definitivamente della sua più propria veste noetica, vale a dire non predicativa (cfr. *infra*, pp. 42-43).

Tali facoltà si situano entro un orizzonte che potrebbe esser definito di “logica monovalente”, a un solo valore di verità.

Tra i molti riferimenti richiamati a testimonianza dell’oscillazione aristotelica tra il concetto noetico e quello dianoetico di verità, riferiamoci ora a quelli che riguardano una stessa pagina della *Metafisica*. Scrive Aristotele che il vero e il falso è nelle cose «l’essere unite o essere divise, di modo che è nel vero chi pensa che il diviso è diviso e l’unito è unito, mentre è nel falso chi considera le cose in modo contrario»³⁷. Una tale definizione, precisa subito Aristotele, è valida soltanto per gli enti composti. Nel caso degli enti incomposti (ἀσύνθετα), invece, il vero è «l’afferrare ed enunciare» (θιγεῖν καὶ φάναι)³⁸, precisando in inciso: «non sono infatti la stessa cosa l’affermazione e l’enunciazione (κατάφασις καὶ φάσις)»³⁹. Tenendo fede all’interpretazione calogeriana, difficilmente possono essere rintracciati altri passi, nella *Metafisica* o in altri testi aristotelici, che affianchino così clamorosamente il punto di vista noetico e quello dianoetico, mostrando al contempo l’incolmabile distanza che li rende irriducibili l’uno all’altro. Oltre a evocare due distinti concetti di verità, in questo frangente, infatti, Aristotele sostiene che un conto è la φάσις esistenziale, la semplice attestazione di presenza e – prescindendo per il momento dalle precisazioni che svolgeremo più avanti circa il carattere non esclusivamente gnoseologico della noesi – la conoscenza intuitiva, un altro la formulazione del giudizio. Quella che riguarda quest’ultimo è una verità sintetica che vede contrapposto a sé il falso, mentre l’intuizione noetica non apre alla possibilità di alcuna falsità, ma soltanto di una non-adequazione al proprio oggetto, traducibile in termini di ignoranza, ἀγνοεῖν. La presenza di due diverse prospettive sull’ente spiegherebbe, in questo caso, l’oscillazione aristotelica tra i due concetti di verità anche senza la necessità di fare riferimento ai diversi tipi di oggetti o di enti a cui l’atto di pensiero si rivolge.

È il caso di ricordare, non al fine di segnalare inesistenti influenze, quanto un comune piano di interrogazione filosofica, che l’anno prima della pubblicazione del testo calogeriano, a Marburgo Martin Heidegger investigava la nozione di verità giungendo a conclusioni non distanti da quelle a cui perverranno i *Fondamenti*. Evocare alcune tesi del filosofo tedesco è qui funzionale al chiarimento del concetto di determinazione.

³⁷ Arist. *Metaph.*, IX, 1051 b 2-5; trad. it., p. 395.

³⁸ Ivi, 1051 b 24; *ibidem*.

³⁹ Ivi, 1051 b 24-25; *ibidem*.

Heidegger prendeva le mosse da una critica di alcuni dei più sedimentati pregiudizi circa il concetto di verità, riassumibili in due tesi: la prima, secondo cui «il luogo della verità è la proposizione»; la seconda, che stabilisce che «la verità è accordo del pensiero con l'ente». Un terzo pregiudizio riguarda proprio il fatto che «l'iniziatore di queste due asserzioni è Aristotele»⁴⁰. L'interpretazione heideggeriana muove in direzione radicalmente antitetica a quella indicata da tali asserti. Richiamando il senso originario dell'ἀληθείην greco, Heidegger può operare un ribaltamento completo del rapporto tra verità e proposizione per come la tradizione lo ha inteso: non questa rende possibile quella, ma la verità intesa come disvelamento originario (ἀληθείην appunto) dischiude lo spazio del possibile accadere della proposizione. Questa apertura originaria entro cui accade la verità del giudizio è quanto Heidegger chiamerà ἀλήθεια. Studiando la struttura dell'enunciazione (λόγος) dal suo interno e ricostruendo geneticamente le condizioni che ne fanno ciò la cui principale caratteristica è il poter esser vera o falsa, Heidegger individua nella forma dell'"in quanto" la modalità di comprensione ermeneutica primaria in cui si configura il rapporto tra uomo e mondo e presenta la struttura dell'"in quanto" come precedente la predicazione, come il semplice aver-a-che-fare con qualcosa. Parla espressamente di «carattere pre-predicativo dell'in quanto», precisando poi: «la predicazione ha la struttura dell'in quanto, ma solo in modo derivato»⁴¹. L'"in quanto" è esperienza originaria, che precede e fonda l'esperienza più propriamente enunciativa e dichiarativa, è l'originario modo di comprensione dell'ente o, meglio, è il modo della comprensione come forma fondamentale del nostro stare al mondo, è la struttura stessa della comprensione. Noi ci relazioniamo all'ente anzitutto *in quanto* è qualcosa e ogni formulazione dichiarativa, ogni discorso sull'ente, non può prescindere da tale originaria forma di (pre)comprensione.

Delineata in questo modo, la struttura dell'"in quanto" sembra presentare almeno due tratti in comune con quella del logo noetico in Calogero: anzitutto, entrambi possiedono un carattere pre-predicativo e pre-sintentico: «L'"in quanto" è infatti la struttura fondamentale della comprensione e dell'accessibilità»⁴²; inoltre, entrambi svolgono il ruolo di fondamento dell'enunciazione, della dichiarazione e dell'apofansi. Posta la

⁴⁰ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXI, a cura di W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 128; trad. it. di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 2015, p. 86.

⁴¹ Ivi, pp. 144-145; trad. it., p. 97.

⁴² Ivi, p. 153; trad. it., p. 103.

questione in questi termini, un ulteriore, decisivo, elemento rimane tuttavia in sospeso: quello della determinazione dell'ente. *Avere* l'ente nella forma dell'"in quanto" implica il determinarlo? L'aver-a-che-fare è una modalità del determinare? Heidegger affronta la questione nel modo più esplicito possibile, mostrando come la determinazione implichi e insieme richieda uno slittamento dall'"in quanto ermeneutico", di cui abbiamo fino ad ora discusso, all'"in quanto apofantico". Nella dichiarazione, il semplice aver-a-che-fare, caratteristico dell'"in quanto ermeneutico", si tramuta nella tematizzazione dell'ente, l'aver-a-che-fare come forma originaria della comprensione si traspone e traduce nell'in-quanto-che-cosa. Tale passaggio ha come proprio riferimento immediato il rapporto tra indicazione e determinazione⁴³. Se la prima è il fondamento pre-predicativo della predicazione medesima, la seconda è, per Heidegger – e questo è certo ciò che più lo allontana da Calogero – del tutto coincidente con la predicazione. La forma immediata di rapporto all'ente, che per Heidegger è un rapporto eminentemente pratico (nel suo esempio, l'atto di scrivere con il gesso) passa in secondo piano e viene sostituita dall'accostamento, nella dichiarazione, alla semplice presenza dell'ente, del suo in quanto-che-cosa (il gesso come semplicemente presente è, ad esempio, il gesso nel suo esser bianco). La determinazione è propriamente questo accostamento. La conclusione cui perviene Heidegger è che, nella misura in cui Aristotele parla della sintesi e della diairesi come le forme in cui l'ente si presenta, egli non può che finire per intendere l'"in quanto" nella sua forma derivata e seriore. Va dunque precisato che in Heidegger la più profonda verità all'interno della quale accade la verità della proposizione è esattamente quella che dai Greci, compreso Aristotele – anzi, in particolare da Aristotele – viene oscurata. Oltrepassando Aristotele, Heidegger vuole giungere a quella conclusione – la non-originarietà della verità proposizionale – che Calogero intende rintracciare già nelle pagine dello Stagirita. Proprio là dove il resoconto heideggeriano sembra delegittimare qualsiasi primato della determinazione sul modello di quello esplicitamente messo a tema da Calogero, il filosofo tedesco scrive però: «il determinare è formalmente un rapportare [...] questo rapportare che mette insieme [*zusammensetzende Beziehen*] può essere

⁴³ Cfr. C. Sini, *Il problema della verità in Heidegger analizzato attraverso le lezioni di Marburgo*, in *Il gioco della verità. Opere*, a cura di F. Cambria, vol. VII. *Semiotica ed ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 367-381. Sini ha mostrato come l'indicazione, intesa nel senso di una sorta di «parola muta», sia il fondamento della parola articolata in discorso. A parere di Sini, Heidegger lascerebbe poi del tutto scoperta l'indagine del senso profondo di tale indicazione pre-categoriale, continuando a intenderla «dall'alto della parola» (ivi, p. 375).

isolato di fronte alla funzione primaria del λόγος, la dichiarazione»⁴⁴. Lo slittamento dall’“in quanto ermeneutico” all’“in quanto apofantico” implica certamente un rapporto, una messa in relazione, e tuttavia ad essere propriamente logica è solo la forma dichiarativo-dianoetica. Il dettato aristotelico adombra cioè «un vuoto rapportare e mettere insieme»⁴⁵, precedente la sintesi del giudizio e riconoscibile come atto originario, un rapporto all’ente non ancora conformato secondo la struttura logica della dichiarazione e del discorso dianoetico.

2. Divenire

Una seconda declinazione della distinzione tra noetico e dianoetico riguarda la soluzione aristotelica dell’aporia del divenire. L’esigenza che condurrà Aristotele ad affermare che il non essere da cui origina il divenire non è non essere assoluto ma soltanto una declinazione dell’essere, l’essere-in-potenza, prende forma sulla base di una considerazione eminentemente noetica del problema del divenire. In effetti, il divenire poteva rappresentare un’aporia logica solo nella misura in cui veniva interpretato secondo lo schema eleatico della contrapposizione essere-non essere, non ancora attenuata nella forma platonica dell’alterità. Dall’altro lato, lo stesso problema contempla una soluzione che fa invece riferimento alla logica dianoetica: quello, espresso chiaramente nella *Fisica*, per cui ogni forma di mutamento si costituirebbe sempre come oscillazione tra contrari inerenti a un sostrato permanente. A questo duplice valore del divenire corrisponde un doppio significato della στέρησις, nonché della funzione da essa svolta nel divenire medesimo. Scrive Calogero: «il concetto noetico della steresi implica che il rapporto di questa con ciò di cui essa è privazione si presenti sotto la forma dell’astratta opposizione eleatica»⁴⁶. Non vi è dunque alcuna mediazione, alcun possibile termine medio tra la steresi noeticamente intesa e il positivo di cui essa è privazione. Al contrario, la steresi spiegata secondo il concetto dianoetico del divenire prevede un sostrato all’interno del cui orizzonte si attua lo slittamento dialettico da un contrario all’altro. In termini logici – secondo lo schema da Aristotele stesso elaborato – là dove il noetico dice opposizione assoluta, il dianoetico dice contrarietà, gradualità dell’opposizione. La forma dell’opposizione tra vita e morte non è la stessa che oppone salute e malattia: la morte si

⁴⁴ M. Heidegger, *Logik*, cit., p. 160; trad. it., p. 108.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 95.

dice privazione della vita in un'accezione infinitamente più radicale di quella in cui la malattia dice privazione della salute.

3. Sostanza

Decisamente più intricata appare la doppia lettura, noetica e dianoetica, della sostanza. Come è noto, l'ambiguità dello statuto logico e ontologico dell'οὐσία riposa nel fatto che, pur entrando nel novero delle categorie, essa mantiene, rispetto ad esse, una posizione "deangolata" per quel tanto che essa è ciò di cui tutto si predica non potendosi predicare a sua volta di nulla. In che cosa si rende allora manifesta la sua doppia valenza, noetica e dianoetica? In qualità di modi della predicazione, le categorie nel loro complesso sono *ἀνευ συμπλοκῆς λεγόμενα* ("dette senza unione"), nonché conosciute noeticamente. I "predicabili", i modi in cui viene predicato tutto ciò che si predica, non possono a loro volta venire conosciuti attraverso una forma predicativa di conoscenza. «Il lato noetico del concetto della funzione "categorica" si presenta invece energicamente nella posizione metafisica del "categorumeno"»⁴⁷. In questo senso – questo il punto che è importante rilevare in relazione al problema della sostanza – vige una assoluta paritarietà tra tutte le categorie, venendo negata la stessa eccezionalità della sostanza. In quanto modo della predicazione, la sostanza non gode cioè di uno statuto diverso da quello di ogni altra categoria. D'altro lato, là dove l'οὐσία assume la più canonica posizione di categoria *oltre* le categorie, è evidente lo slittamento del quadro prospettico dalla logica noetica a quella dianoetica. La struttura per cui sul piano ontologico la sostanza si separa e si distingue dalle altre categorie è perfettamente rispecchiata dall'articolazione che, entro il contesto logico-discorsivo, situa il soggetto in una posizione irriducibile a quella di ognuno dei suoi predicati. Questa distinzione, così apparentemente chiara e definita, genera invero un certo imbarazzo là dove, alla luce della determinazione del valore dianoetico del rapporto tra la sostanza e le altre categorie, l'indagine torni a focalizzarsi sul valore noetico della sostanza. Se infatti, all'interno di una prospettiva dianoetico-predicativa, la sostanza può essere pensata come sostrato determinato, come materia formata, tutt'altro discorso vale là dove si prendano in considerazione frammenti aristotelici in cui il valore noetico e quello dianoetico della sostanza tendono a sovrapporsi fino a diventare appena discernibili. Ad esempio, così Aristotele in un passo della *Metafisica*:

⁴⁷ Ivi, p. 111.

Chiamo “materia” quella che di per sé stessa non è detta né “qualcosa”, né “quanto”, né nessun’altra delle cose per mezzo delle quali si determina l’ente. C’è infatti qualcosa di cui ciascuna di queste si predica, il cui essere è diverso da ciascuna delle predicazioni (le altre cose infatti si predicano della sostanza, *questa invece della materia*), cosicché l’ultimo di per sé non è né qualcosa, né quanto, né niente altro. <Esso> non è neppure le negazioni, poiché anche queste <gli> apparterranno per accidente⁴⁸.

Si tratta qui di comprendere in che senso la sostanza possa “predicarsi” della materia. Abbiamo infatti sottolineato che, secondo la prospettiva dianoetica, la sostanza è sostanza determinata di cui si predica tutto quel che si predica. La considerazione per cui essa è altresì ciò che si predica della materia indeterminata non può allora che essere mossa dall’angolo visuale noetico. La fisionomia aporetica di questa considerazione è determinata dal fatto che proprio nel mentre Aristotele sta facendo valere la considerazione dianoetica della sostanza, egli caratterizza il noetico in un modo che ne fa decadere la specificità; lo caratterizza cioè come *predicazione*. Dopo tutti gli sforzi per tenere separati il noetico e il dianoetico, questa stessa distinzione sembra sgretolarsi sotto i colpi del dettato aristotelico.

La difficoltà di tener ferma la netta distinzione tra le due logiche trova un’ulteriore declinazione, anche se forse non una spiegazione risolutiva, nel riconoscimento dell’oscillazione relativa al significato dell’*οὐσία* intesa come *ὑποκείμενόν*. L’*οὐσία* come il “soggiacente” – è questa la lettura che si è imposta nella tradizione filosofica occidentale – è testimoniata dalla traduzione in *substantia* che ne è stata consegnata dalla tradizione scolastica. Se l’*οὐσία* indica il soggetto è inevitabile che a venire fatta valere e a risultare preponderante sia la prospettiva dianoetica, quella cioè di una predicazione in cui l’*οὐσία* è “soggetta” alle sue determinazioni e proprietà. In realtà, però, fin dalle primissime pagine del suo testo Calogero fa riferimento a un’oscillazione presente nelle opere aristoteliche e che chiama in causa un altro possibile significato di *ὑποκείμενόν*, questa volta inteso come *ὑλῆ*, materia⁴⁹. Anche in questo caso si verifica uno sdoppiamento tra il punto di vista noetico e quello dianoetico: da un lato la materia può venire intesa come “soggetta” alla forma, dall’altro come sostanza “soggetta” agli accidenti: «il sostrato è ciò di cui le altre cose sono dette, mentre esso non è mai <detto>

⁴⁸ Arist. *Metaph.*, VII, 1029 a 20-27; trad. it., p. 273. Corsivo mio.

⁴⁹ Cfr. G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 6. Calogero ricorda come si trovi spesso in Aristotele il binomio soggetto-materia, ad esempio quando nel *De Anima* parla del corpo: Arist. *DeA.*, II, 412 a 18-19; trad. it., p. 115: «il corpo non è una delle determinazioni di un soggetto, ma piuttosto è esso stesso soggetto e materia».

di altro»⁵⁰. Il primo modo di intendere l'ὑποκείμενόν si riferirà daccapo al punto di vista dell'appercezione intuitiva: si appercepisce *questo* sinolo, *questo* individuo, cioè *questa* materia informata da *questa* forma. Nel caso dello ὑποκείμενόν inteso come sostanza “soggetta” agli accidenti il punto di vista sarà invece quello della logica del giudizio. La forma di questa concezione del sostrato ricalca in effetti la struttura della predicazione: gli accidenti ineriscono alla sostanza così come i predicati ineriscono al soggetto. Questa simmetria è testimoniata dalla corrispondenza dei termini ὑπάρκειν e συμβαίνειν, a loro volta corrispondenti all'*inhaerere* e all'*accidere* latini. Il primo è il termine che compare, non a caso, nella formulazione del principio (dianoetico) di non contraddizione, là dove Aristotele afferma che “è impossibile che lo stesso convenga e non convenga a una stessa cosa sotto il medesimo rispetto” (τό γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)⁵¹. Il “convenire” è appunto la resa del greco ὑπάρκειν, mentre il secondo, συμβαίνειν, è il verbo da cui deriva il sostantivo συμβεβηκός, accidente. A proposito di quest'ultimo ha scritto Severino: «Conformemente alla semantica del verbo *symbaino*, il termine *symbebēkós* (anche nel linguaggio aristotelico) indica, oltre che il casuale e l'accidentale, anche la proprietà, l'attributo – dunque anche l'attributo (il predicato) che conviene necessariamente a ciò a cui è riferito»⁵². Da questo punto di vista, sarebbe confermata, a parere di Calogero, la tesi della corrispondenza della dottrina metafisica del sostrato (cui ineriscono gli accidenti) alla logica del giudizio. Nel complesso, la materia sarebbe “soggetta” alla forma, ma lo slittamento da una prospettiva dianoetica a una noetica istituirebbe una discontinuità e disomogeneità tra i quattro termini in questione (οὐσία, predicati, materia, forma) che non consente di collocarli entro una proporzione. Non sarebbe cioè lecito affermare che l'οὐσία sta ai suoi predicati come la materia sta alla propria forma. Sembra dunque che il testo aristotelico forzi e allarghi il riferimento del concetto di predicazione per ricondurre la stessa materia alla struttura dianoetica. La difficoltà di descrivere sul piano noetico il rapporto tra materia e forma risiede nel fatto che, essendo quello noetico l'orizzonte della determinazione, diviene problematico applicarne il principio primo a ciò che è per definizione indeterminato come la materia. I tentennamenti di Calogero lasciano trasparire un limite che, almeno in questo specifico caso, non è della sua interpretazione, ma di Aristotele stesso. In effetti, il modo

⁵⁰ Arist. *Metaph.*, VII, 1028 b 38; trad. it., p. 273.

⁵¹ Ivi, IV, 1005 b 19-20.

⁵² E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 28.

in cui lo Stagirita liquida la possibilità che l'οὐσία coincida con la materia è tutt'altro che dedotto secondo una logica stringente⁵³.

4. Definizione

L'ultimo capitolo della prima parte dei *Fondamenti* è dedicato al problema della definizione, problema capitale della filosofia aristotelica perché è mediante il dispositivo dello ὀρισμὸς che, secondo la lettura calogeriana, Aristotele tenta di riguadagnare l'unità dell'ente determinato «contro l'indefinita e perciò affatto inconcepibile unità di Parmenide»⁵⁴. Anche in riferimento alla dottrina della definizione, Aristotele manifesterebbe tuttavia una serie di incertezze che possono essere interpretate come una continua oscillazione tra, da un lato, la tendenza platonico-dianoetica che nega la possibilità di assumere la materia entro un compiuto giudizio definitorio e quindi conferma, anche in seno alla dottrina della definizione, un irriducibile dualismo di fondo; e, dall'altro lato, la riconferma del carattere determinato dell'ente come sintesi appercepita noeticamente. L'oscillazione tra noesi e dianoesi si traduce in questo frangente nell'indecisione aristotelica tra una definizione intesa come semplice rispecchiamento della determinatezza dell'ente e il giudizio definitorio come affermazione di alcunché su qualcosa. Tale slittamento semantico risulta evidente nel duplice concetto di genere, da un lato inteso come «il primo <termine> contenuto nelle definizioni, il quale è detto nel “che cos'è”»⁵⁵ e, dall'altro lato, concepito come la materia di cui si danno parti. In quest'ultimo caso, dunque, alla normale relazione predicativa di impronta dianoetica subentrerebbe, al netto delle difficoltà che in essa abbiamo già avuto modo di riscontrare, il rapporto noetico tra materia e forma o tra potenza e atto.

§ 3. La noesi aristotelica: punti di vista critici sulla lettura di Calogero

Non sono pochi gli interpreti che hanno evidenziato i limiti dell'interpretazione che fin qui si è seguita, insistendo criticamente ora su questo ora su quell'aspetto della lettura calogeriana di Aristotele.

⁵³ Cfr. G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 10: «La materia si presenta molto nettamente nel suo aspetto di assoluta indeterminatezza in non pochi passi aristotelici, ma la sua determinazione interviene inevitabilmente sotto l'influsso di vari motivi». Per un attraversamento della metafisica aristotelica che tiene conto della lettura calogeriana cfr. F. Valagussa, *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 65-89.

⁵⁴ G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 116.

⁵⁵ Arist., *Metaph.*, V, 1024 b 4; trad. it., p. 239.

a) Tra essi, una prima ed estesa trattazione merita la critica di Emanuele Severino, il quale ha dedicato ai *Fondamenti* uno scritto pubblicato pochi anni prima della loro seconda edizione⁵⁶. Si farebbe senz'altro un torto al testo di Severino se lo si pensasse soltanto come la testimonianza della volontà di prendere parte a una disputa di carattere filologico-erudito, nel cui campo ognuna delle parti in gioco voglia avvicinarsi quanto più possibile alla presunta verità del dettato aristotelico. Piuttosto, la posta in gioco è squisitamente teoretica. Per quanto più interessa la presente indagine, va almeno rilevato che fin dalla *Struttura originaria* gli sforzi di Severino erano stati orientati in direzione della dimostrazione dell'originarietà della dianoesi. Tale sforzo non andava nella direzione, suggerita dal magistero gentiliano a cui Severino pur indirettamente si abbeverava, della risoluzione dell'immediatezza nella mediazione, ma puntava piuttosto a un completo rovesciamento del rapporto tra astratto e concreto, immediatezza e mediazione, per come esso era andato costituendosi e strutturandosi nel contesto idealistico hegeliano-gentiliano. All'interno dell'impianto speculativo severiniano, l'immediatezza diveniva il concreto e si trattava ora piuttosto di disvelarne l'articolazione interna, il modo in cui, pur rimanendo immediatezza, essa poteva assumere una struttura linguistica, costituirsi in forma dianoetica. L'intero sforzo di Severino si muoveva lungo un tracciato teoretico in cui era l'immediatezza stessa a strutturarsi secondo la forma logica del giudizio: questa la ragione del suo tentativo di mostrare, ben più che la corrispondenza, addirittura l'identità di immediatezza logica e immediatezza fenomenologica⁵⁷. A prescindere dagli esiti più o meno definitivi di quello sforzo, basti qui segnalare come la stessa critica alla posizione calogeriana affondi le sue radici in questo quadro speculativo. Ciò che di essa Severino prende dichiaratamente di mira non è tanto la differenza, ravvisata nella dottrina aristotelica, tra la funzione del $\nu\omicron\varsigma$ e quella della $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, quanto il fatto che a questi due organi della conoscenza sia determinatamente ascrivibile il carattere della predicazione in un caso, e quello dell'assenza di predicazione e di giudizio nell'altro. Due sono le ragioni per le quali una così marcata distinzione non sarebbe accettabile: la prima, «perché l'adeguazione intuitiva [noetica] alla realtà è possibile solo come giudizio»⁵⁸; la seconda, perché,

⁵⁶ E. Severino, *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, in *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 143-173.

⁵⁷ Cfr. Id., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, pp. 283-333. Cfr. *infra*, *Glossa III*.

⁵⁸ Id., *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, cit., p. 145.

negando all'adeguazione intuitiva qualsiasi forma predicativa, «si verrebbe a identificare il τόδε τι al noema ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως»⁵⁹. In effetti, fin dall'inizio della sua trattazione, Calogero parlava dell'atto del νοῦς in termini piuttosto vaghi, come appercezione dell'individualità, suggerendo che l'atto noetico fosse principalmente – se non esclusivamente – rivolto al τόδε τι. Ciò che Severino contesta è però soprattutto la possibilità che l'atto di adeguazione intuitiva riesca effettivamente a sottrarsi alla struttura della predicazione. Anche la semplice affermazione non potrebbe che configurarsi secondo lo schema logico del giudizio. La tesi secondo cui l'attività noetica si risolve in una appercezione immediata dell'ente determinato, oltre ad essere difficilmente giustificabile sulla base del testo aristotelico – stante che, dell'individuo è semmai sempre conoscibile la forma e non la materia⁶⁰ – essa rischia altresì di perdere di vista la specificità della funzione del νοῦς nell'impianto metafisico-gnoseologico aristotelico. Tale funzione sarebbe in realtà duplice, e variamente differenziabile in relazione ai diversi oggetti a cui si rivolge: «al *nous* aristotelico compete una *pluralità di valenze*» tra le quali riposa anche quella di «intuizione delle protasi immediate del sapere»⁶¹, che si costituisce sempre nella forma di un giudizio immediato.

Anche in relazione al duplice concetto – noetico e dianoetico – di verità, Severino manifesta non poche riserve polemiche. A suo parere, infatti, una cosa è dire che l'intuizione noetica si sottrae all'alternativa del vero e del falso (in cui invece ricade pienamente il giudizio dianoetico) perché non può essere né l'uno né l'altro, altra cosa affermare che alla stessa alternativa si sottrae in quanto sempre determinatamente vera. *A parte objecti*, l'intuizione può rivolgersi tanto ai noemi considerati al di fuori della sintesi del giudizio (il noema “Socrate” non è né vero né falso) quanto ai principi di dimostrazioni scientifiche, che in quanto tali si sottraggono al processo dianoetico-discorsivo in cui la dimostrazione stessa consiste e che sono sempre veri, potendo però esserlo solo in quanto si configurano come giudizi.

Per quanto riguarda l'ammissione di una differenza tra il valore esistenziale e quello copulativo dell'essere, Severino ne mostra tutta la fragilità. Se la dianoesi è, platonicamente, la predicazione di un'idea di un ente sensibile, quindi la loro unione, garantita dalla metessi sul piano ontologico e dalla copula su quello logico, allora il valore

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. le considerazioni relative alla critica di C. A. Viano *infra*, pp. 35-36.

⁶¹ E. Severino, *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, cit., p. 160.

predicativo del giudizio esistenziale non può essere revocato in dubbio, stante che tale giudizio si configura proprio come l'attestazione di un rapporto di partecipazione da parte di un qualsiasi ente alla generalissima idea dell'essere. Lungi dall'assorbire e risolvere la determinazione nell'esistenza, il giudizio esistenziale pone quest'ultima come predicato della determinazione medesima⁶². Va da sé che il problema del carattere predicativo o non predicativo del cosiddetto giudizio esistenziale racchiude in sé una profonda antinomia teoretica, relativa alla possibilità o meno di individuare una qualche immediatezza dell'essere e la possibilità di coglierlo mediante un atto conoscitivo parimenti immediato. *Contra* Calogero, Severino non fa qui valere una prospettiva che escluda la possibilità di una conoscenza immediata ma il fatto che, sulla base del testo aristotelico, tale conoscenza si ponga come alternativa al giudizio⁶³.

b) Da un angolo visuale ancor più radicale di quello di Severino e non direttamente rivolto alle tesi di Calogero, W. Wieland ha categoricamente escluso che Aristotele contempli un qualsiasi tipo di intuizione immediata (debitore della tradizione fenomenologica da cui, seppur in maniera indiretta, proviene, Wieland parla di "evidenza eidetica"). Le stesse ἀρχαί si costituirebbero piuttosto come il "da cui" di ogni conoscenza specifica e con essa si porrebbero in una relazione che le rende dei principi mediati e riflessi. Il processo conoscitivo è per Aristotele un processo sempre dialettico e relazionale, che non lascia e non può lasciare alcuno spazio all' "in sé". Il punto su cui Wieland insiste maggiormente è il carattere relazionale dei principi, la cui conoscenza non è conoscenza di qualcos'altro rispetto alla cosa di cui essi sono principi, ma la conoscenza del "da cui" della cosa e dunque l'unica e autentica conoscenza della cosa stessa: conoscere la cosa significa conoscerne i principi. Commentando un passo particolarmente problematico della *Fisica*, Wieland evoca la posizione di Moser, la quale è di gran conforto alla sua interpretazione del carattere relazionale dei principi; tuttavia, Moser lascia intendere che la dimensione relazionale delle ἀρχαί riguardi il loro carattere *determinato*. I principi non sono "in sé" perché considerarli tali vorrebbe dire consegnarli

⁶² Cfr. *ivi*, p. 146.

⁶³ È stato notato come, da un certo punto di vista, l'intera critica di Severino a Calogero «risult[i] fondata su un equivoco», quello di avere considerato il noetico caloggeriano senz'altro come assenza di sintesi. M. Visentin osserva che in realtà nell'interpretazione caloggeriana l'appercezione noetica si costituisce come una sorta di «sintesi aidiairetica», vale a dire una sintesi in cui, a differenza di quella realizzata dal giudizio, non sono riconoscibili i termini della sintesi medesima (cfr. M. Visentin, *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, in *Il neoparmenidismo italiano. Vol. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 21-102; pp. 33-34, nota 15).

a un orizzonte di indeterminatezza. Da questo punto di vista un dialogo con la posizione di Calogero potrebbe essere aperto in relazione all'idea secondo cui quello noetico è l'ambito della determinazione. Nel suo caso, però, la determinazione del principio non implica necessariamente il suo carattere dialettico, ma semmai lo esclude. Wieland nega cioè qualsiasi ruolo all'intuizione perché essa dovrebbe, stanti le sue premesse esegetiche, implicare l'intuizione di oggetti indeterminati; Calogero ne riconosce e rivendica il ruolo proprio in virtù del fatto che l'ambito noetico si configura come orizzonte della determinazione. L'indagine di Wieland consente inoltre di inquadrare la distinzione tra noetico e dianoetico alla luce della problematica del rapporto tra linguaggio e realtà. È nota l'espressione adoperata da Calogero per indicare la preminenza che, in tutti i Greci, il "reale" manterrebbe sul pensiero: egli parla in proposito di «disperato oggettivismo»⁶⁴. Va da sé che "pensiero" qui dice δίανοια e che il punto d'accesso privilegiato a quel "reale" che dovrebbe decidere della verità o falsità dello stesso pensiero dianoetico è appannaggio esclusivo del νοῦς. Tuttavia, come risulterà più chiaro dalle considerazioni che svolgeremo nei prossimi capitoli, il rapporto tra noetico e dianoetico non si lascia costringere entro la cornice interpretativa che vede nel primo un orizzonte di pura idealità e nel secondo un piano di mediazione linguistica. Il fatto stesso che la noetica venga indicata come "logica" dovrebbe essere sufficiente per porre fuori gioco una tale semplificazione. In Aristotele – questo uno dei nuclei della lettura di Wieland – non si dà un ambito propriamente prelinguistico; quella che viene configurandosi è piuttosto una sfera di comprensione preriflessiva e pre-predicativa comunque inserita entro un orizzonte linguistico⁶⁵.

c) Il problema del rapporto tra il valore predicativo e quello semplicemente esistenziale del verbo essere si presenta anche in relazione a un frammento del *De interpretatione* in cui Aristotele scrive che «ciò che è [...] in sé non è nulla, ma esprime ulteriormente una certa congiunzione, che non è possibile pensare senza i termini congiunti»⁶⁶. A queste e alle righe immediatamente precedenti, G. Colli ha dedicato una lunga nota da cui è bene ricavare un paio di indicazioni. Nel contesto di una lettura complessivamente critica della possibilità di distinguere, in Aristotele, un valore copulativo e uno esistenziale del verbo

⁶⁴ Cfr. G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 63.

⁶⁵ Cfr. W. Wieland, *La fisica di Aristotele*, cit., p. 174: «proprio perché non esiste per Aristotele alcun ambito extra-linguistico, il linguistico non costituisce neppure un "ambito di immanenza". L'ambito del fenomenico non è delimitato da qualcosa che non sia per principio fenomeno; pertanto, per Aristotele, fenomenologia e ontologia coincidono».

⁶⁶ Arist. *De int.*, 2, 16b 23-25; trad. it. di G. Colli, *Organon*, Adelphi, Milano 2003⁵, p. 59.

essere, Colli riconduce la lettura calogeriana del duplice valore della verità in Aristotele, quella “oggettiva” da un lato e quella relativa al giudizio dall’altro, alla lettura di Maier che, sulla base dell’analisi di passi aristotelici riguardanti il vero e il falso, era già pervenuto a sostenere l’ipotesi di un duplice concetto di verità nella filosofia dello Stagirita. Nel difficile passo del *De interpretatione* a cui si è fatto riferimento, Aristotele, subito dopo aver ribadito la “canonica” concezione della verità come sintesi predicativa, riconosce al τὸ ὄν (da Colli letteralmente tradotto con “ciò che è”) lo statuto di “sintesi”. Il cuore dell’interpretazione di Colli riposa nell’idea che l’esistenziale non sia una determinazione aggiuntiva dell’oggetto, ma ciò che lo costituisce originariamente come possibile oggetto di pensiero. «L’essere non ha in Aristotele un significato oggettivo»⁶⁷, ma si riferisce alla dimensione intrinsecamente “pensabile” dell’ente stesso. τὸ ὄν è l’oggetto pensabile non perché al τί, al “ciò che”, può essere aggiunto l’“è”, ma perché τὸ ὄν è in quanto tale “ciò che è”, l’essere gli è connaturato: «nel giudizio l’“è” non si riporta all’oggetto, bensì lo costituisce»⁶⁸. Colli contestualizza inoltre il passo aristotelico sottolineando che esso si innesta in una trattazione della questione del verbo. L’“è” viene presentato come sintesi perché svolge un’attività di unificazione di qualsiasi determinazione o predicazione di un soggetto, è ciò che lega e tiene insieme anche le determinazioni che apparentemente possono prescindere dalla convocazione della copula nel campo del giudizio⁶⁹.

d) Com’è naturale, anche la tesi del carattere derivato del principio di non contraddizione è stata bersaglio di non poche stigmatizzazioni. Rispetto a tale tesi, di particolare interesse è il rilievo di E. Berti secondo cui la posizione di Calogero viene «a coincidere con quella della scolastica tomistica»⁷⁰. La distinzione tra appercezione noetica e predicazione dianoetica, così come è formulata da Calogero, è ricondotta a quella, teorizzata da Tommaso d’Aquino, tra una *prima operatio intellectus* e una *secunda*

⁶⁷ G. Colli, *Note*, ivi, p. 768.

⁶⁸ Ivi, p. 763.

⁶⁹ Il confronto tra Calogero e Colli, qui limitato al problema del giudizio e della possibilità di riscontrare un duplice valore – esistenziale e predicativo – del verbo essere nella dottrina aristotelica, potrebbe certo essere ulteriormente sviluppato in relazione alle diverse interpretazioni del νοῦς. Basti qui ricordare che se per Calogero νοῦς è senz’altro sinonimo di immediatezza, lo stesso non può dirsi per Colli. Quest’ultimo, pur riconoscendo la parentela tra appercezione noetica e sensazione, interpreta entrambe come elaborazioni successive di un sostrato immediato che rimane inespresso. Persino il ἄγγεῖν, il contatto, rappresenta dunque per Colli una forma di “mediazione”, pur nell’ammissione che «interpretando l’irrepresentabile secondo la struttura rappresentativa, si può dire che esso è il contatto tra il soggetto e l’oggetto» (cfr. G. Colli, *Filosofia dell’espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 39).

⁷⁰ E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, in *Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta ampliata*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 84.

operatio intellectus, di cui solo a quest'ultima viene attribuita una funzione diairetica e predicativa. Tale conclusione suona tanto più paradossale se solo si pone mente al fatto che, come spiegheremo meglio nel prossimo capitolo, Calogero non si stancherà mai di ricordare le responsabilità proprio della tradizione scolastica nel travisamento del principio di determinazione nella forma ibrida del principio d'identità. Pur condividendo molte delle critiche da Severino rivolte a Calogero, Berti si rivela tuttavia più cauto nell'ammettere senz'altro l'immediatezza del principio di non contraddizione. Esso è immediato «solo se per immediato si intende non derivato da altro, non dimostrabile», ma non lo è «se invece si intende l'immediatezza come esclusione di qualsiasi forma di processualità, di discorsività».⁷¹

e) In un'ottica critica, anche se non totalmente contestativa, delle tesi calogeriane vanno letti anche i rilievi di V. Vitiello, che imputa alle posizioni dei *Fondamenti* un eccessivo irrigidimento di una distinzione, quella tra noetico e dianoetico, comunque legittimata dagli stessi testi aristotelici. In particolare, ad essere presa di mira è di nuovo l'idea che all'orizzonte noetico possa senz'altro essere ascritto il criterio della determinazione, laddove per Vitiello solo quello da Calogero interpretato come principio "secondo", il principio di non contraddizione, è realmente in grado di determinare l'ente. Il massimo che l'appercezione noetica, al pari della più elementare sensazione, può restituire è dunque il «qualcosa in generale»⁷². Il τὸδε τι, ma solo se questo viene inteso come «la pura presenza dell'alcunché»⁷³. «Prima del secondo principio – scrive Vitiello – non v'è che il qualcosa in generale, l'indeterminato qualcosa, il vuoto uno. Di cui solo questo è possibile affermare che è "identico a sé". Autoidentità che non 'individua' niente»⁷⁴.

f) È opportuno ricordare un altro rilievo critico che, sul piano teoretico, è parzialmente incluso nelle già evocate posizioni di Severino e Wieland. Si tratta di una considerazione enunciata in maniera frammentaria da entrambi gli autori e formulata nella maniera più chiara da un altro insigne aristotelista, C. A. Viano. Oltre a una serie di considerazioni

⁷¹ Ivi, p. 85.

⁷² V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit. Dall'abisso della ragione il fondamento della morale e della religione*, Inschibboleth, Roma 2021, p. 68.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, pp. 68-69. La prima parte di questo testo dedicato a Kant riassume incisivamente le posizioni rispetto a Calogero elaborate più diffusamente da Vitiello in *Hegel in Italia. Itinerari: dalla storia alla logica. Tra Logica e Fenomenologia*, Inschibboleth, Roma 2018, cfr. soprattutto il capitolo "Dall'attualismo alla filosofia dell'identità", pp. 145-167; quelle espressamente dedicate a Calogero sono le pp. 150-157.

polemiche relative alla seconda parte dei *Fondamenti*, in particolare alla tesi calogeriana della contraddittorietà della considerazione aristotelica della modalità, Viano evidenzia, all'interno di una trattazione del concetto di sostanza inteso come punto di contatto tra linguaggio e mondo, che nell'interpretazione di Calogero le sostanze vengono interpretate «come un insieme di entità autosussistenti ed astratte»⁷⁵ e solo in virtù di tale assunzione ci si può poi affidare all'intuizione, la quale finisce per «sostituire l'intero procedimento logico, del quale, invece, è solo una parte»⁷⁶. Tale rilievo evidenzia del resto anche la (apparente?) scarsa considerazione da Calogero riservata allo statuto degli oggetti conosciuti attraverso i due organi del νοῦς e della διάνοια. Forse, però, oltre a rappresentare un elemento di fragilità dell'impostazione calogeriana, esso suggerisce che la distinzione tra νοῦς e διάνοια e l'irriducibilità di uno all'altra richiede di essere letta in termini non esclusivamente gnoseologici. Si delinea a questo livello il problema: in che senso si può parlare, anche con riferimento all'ambito noetico, di “logica”? Il problema non è qui soltanto quello del rapporto di distinzione tra l'intuizione e il giudizio, che pure rappresenta un evidente (anche se per lo più implicito) riferimento della trattazione calogeriana, quanto quello della relazione tra il piano dianoetico-predicativo e quello della sua condizione di possibilità.

Molte delle criticità ravvisate nella lettura di Calogero possono essere oltrepassate sviluppandone alcuni nodi interni e disvelandone anche tutte le implicazioni teoretiche. In particolare, risulta fuori bersaglio la critica per cui l'intuizione noetica rimarrebbe indecisa circa lo statuto del proprio oggetto e in particolare circa il fatto se esso sia individuale o universale. Assumendo il criterio della precedenza della determinazione sulla non contraddizione e dell'intuizione sul giudizio in tutta la sua radicalità, è infatti evidente che tutte queste distinzioni, quella tra universalità e individualità tanto quanto quella tra possibilità, contingenza e necessità, sono possibili solo all'interno dell'orizzonte predicativo⁷⁷. È nel giudizio, e solo in esso, che è possibile distinguere un soggetto particolare da un predicato universale. Il noetico indicherebbe pertanto nient'altro che l'attualità (o, con il linguaggio del Calogero più maturo, quindi più autonomo rispetto al lessico attualista, si direbbe la “presenza”) della determinazione.

⁷⁵ C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino 1955, p. 113.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Sulla precedenza dell'intuizione rispetto a ogni determinazione modale cfr. R. Ronchi, *Autòs. La trasvalutazione sensibile dell'intuizione intellettuale*, in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia», LXI, 1/2022, pp. 177-192.

Esso non si configura tanto come la sede di una speciale facoltà conoscitiva, quanto come la condizione di possibilità del dianoetico stesso e quindi, al contempo, come l'indicazione di ciò che proprio dal dominio del dianoetico residua inesauribilmente. A ciò fa riscontro l'oscillazione di cui il noetico si vede protagonista tra una sfera eminentemente "ideale" e un orizzonte pienamente e dichiaratamente linguistico. Si tratterà allora di indagare tale nesso tra idea e parola, dai *Fondamenti* lasciato in una fisionomia del tutto problematica, analizzando, *in primis*, la relazione speculativa tra la riflessione di Calogero e quella dei due grandi maestri del pensiero italiano novecentesco, Croce e Gentile; in seconda istanza, il rapporto che la polarità noesi-dianoesi intrattiene con la dialettica astratto-concreto; in ultima battuta, le riflessioni calogeriane intorno all'estetica, alla gnoseologia e alla logica arcaica.

Glossa I. Il significato originario del νοῦς e il suo rapporto con la sensazione

Nel primo paragrafo del presente capitolo, analizzando il modo in cui Calogero introduce il tema della parentela tra l'attività noetica e quella sensibile, si è fatto riferimento all'accezione che il lemma νοῦς possiede nei poemi omerici e di cui viene senz'altro affermato il legame con l'organo della vista. I riferimenti esemplificativi di quest'ultimo punto, a cui Calogero rimanda in nota, sono due passi dell'*Odissea*, rispettivamente X 375 e XX 367. Leggiamoli: Κίρκη δ' ὡς ἐνόησεν ἔμ' ἤμενον οὐδ' ἐπὶ σίτῳ (X 375) e τοῖσ' ἔξειμι θύραζε, ἐπεὶ νοέω κακὸν ὑμῖν⁷⁸ (XX 367); il verso precedente conteneva a sua volta l'arcaica forma νόος: καὶ νόος ἐν στήθεσσι τετυγμένος, οὐδὲν ἀεικής (XX 366). Qualora ci si volesse affidare ad altre letture, che hanno ricondotto a un diverso significato l'origine del termine νοῦς, la relazione di parentela tra intelletto e sensazione, lungi dal venire negata, sarebbe confermata, anche se in alcuni casi essa può convocare il riferimento a sfere sensoriali diverse rispetto a quella visiva. Questa conclusione è ricavabile da un importante articolo di K. von Fritz del 1943 che ora ripercorreremo brevemente almeno nelle sue linee fondamentali⁷⁹. Secondo quanto riportato da von Fritz,

⁷⁸ «Circe, come vide che, seduto, sul cibo le mani/non protendevo...» e «Con il loro aiuto vado fuori di qui, perché vedo che su di voi una sciagura arriva...». Il verso 366 indica con il termine la semplice "mente": «e la mente nel petto è ben salda, ed è tutta a posto» (Omero, *Odissea*, a cura di V. Di Benedetto, trad. it. di V. Di Benedetto e P. Fabrin, BUR, Milano 2020⁹, rispettivamente pp. 577, 1077 e 1075).

⁷⁹ K. Von Fritz, *NOOΣ and Noein in the Homeric Poems*, in «Classical Philology», 38, 2/1943, pp. 79-93. È il caso di ricordare che Von Fritz è autore di una lunga recensione ai calogeriani *Studi sull'eleatismo*, originariamente pubblicata sulla rivista «Gnomon» nel 1938 e che fu da Calogero a tal punto apprezzata da spingerlo a inserirla in appendice alla seconda edizione dell'opera (cfr. G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 335-359). La più completa e informata rassegna circa l'originario significato e uso dei termini νόος e νοεῖν si trova in F. Stella, Νόος

lo studioso tedesco E. Schwyzer è stato il primo a ipotizzare, proprio attraverso lo studio dei poemi omerici, che il significato originario del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ fosse legato alla sfera sensoriale olfattiva. Nel suo saggio, von Fritz prende le mosse da una clamorosa lacuna lasciata da Bruno Snell nello studio da lui dedicato alle diverse forme di conoscenza nella filosofia presocratica⁸⁰. Se analizzava approfonditamente l'origine dei concetti di «σοφία, γνώμη, γνῶσις, σύνεσις, ἱστορίη, μάθημα, ἐπιστήμη»⁸¹, spesso ricondotti al significato eminentemente pratico e “quotidiano” che tali termini rivestivano agli albori della cultura greca, l'indagine di Snell lasciava infatti scoperto proprio il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, di cui non interrogava né la genesi storica né quella etimologica. Von Fritz si dichiara altresì insoddisfatto dell'indagine di Jacob Böhme, il quale, oltre a rifiutare qualsiasi parentela tra il $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ e la sensazione, individuava tre diversi significati del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Omero: 1) anima come organo di esperienza; 2) intelletto, mente 3) piano o pianificazione. L'autore accetta tuttavia alcune delle riserve di Snell nei confronti delle ipotesi di Böhme; in particolare, si dichiara d'accordo nel ritenere che il lemma $\nu\omicron\omicron\varsigma$ sembri ammettere una latitudine semantica all'interno della quale sono compresi tanto il significato di “funzione in quanto tale” quanto quello di “funzione ad un dato momento”, quest'ultimo corrispondendo al valore aoristico del verbo $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$. Pur rifiutando l'impostazione intellettualistica – e infine mistica – di Böhme, von Fritz coglie lo spunto del terzo dei tre significati indicati per mostrare come effettivamente tanto il termine $\nu\omicron\omicron\varsigma$ quanto il verbo $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ abbiano in Omero spesso a che fare, da un lato, con la “realizzazione” di una situazione e, dall'altro, con la pianificazione di un'azione.

Trattando esplicitamente del rapporto tra la sfera del $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ e la percezione (non si fa qui distinzione tra sensazione e percezione; è del resto vero che anche in alcune traduzioni italiane di Aristotele il termine $\alpha\iota\sigma\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ viene tradotto con “percezione”) rimanda a studi che hanno esplicitamente tematizzato la parentela del $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ con la sfera della visione. È del tutto evidente che l'accettazione di tale parentela richiede una preliminare distinzione tra gli orizzonti semantici del $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, da un lato, e dell' $\iota\delta\epsilon\iota\nu$, dall'altro. A questo proposito von Fritz rimanda nuovamente a Snell, secondo cui la principale differenza riposa nel fatto che l'oggetto dell' $\iota\delta\epsilon\iota\nu$ può rimanere indefinito, laddove quello del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ possiede

e $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ da Omero a Platone, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2021, in cui molto spazio è dedicato proprio alle ipotesi formulate da von Fritz.

⁸⁰ Si tratta di B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1924.

⁸¹ K. von Fritz, *ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems*, cit., p. 79.

un suo proprio carattere determinato. Basterebbe questo rilievo per confortare la tesi calogeriana secondo cui il punto di vista più proprio della greicità, sopravvissuto in Aristotele nella forma della “logica noetica” sia quello di una considerazione immediata dell’ente. Si noti che, stando così le cose, qualsiasi considerazione di carattere logico e filosofico relativa all’impossibilità del costituirsi di una determinazione a prescindere da un’operazione dianoetica si presenta come una illegittima aggiunta “teoretica” a un orizzonte – in questo caso, quello omerico – che a considerazioni di questo genere rimane inevitabilmente sottratto.

Secondo l’esempio di von Fritz, è noetica un’attività che conduce al riconoscimento di una figura umana in ciò che inizialmente appare come un’ombra. Noetica sarebbe anche l’attività di riconoscimento che ci fa comprendere che una determinata persona che si relaziona a noi con modi cordiali e amichevoli è in realtà un nemico che intende ingannarci per perseguire i suoi fini malefici. Ora, sarebbe ben difficile sostenere che tali articolatissimi atti di pensiero chiamino in causa una forma di conoscenza puramente immediata qual è quella noetica, ma non è questo ciò che von Fritz intende sostenere. È infatti evidente che i *processi* di pensiero messi in atto in questi casi sono pienamente dianoetici, non foss’altro che per il fatto che comportano una comparazione, una proporzione, ad esempio tra l’ombra scura e la sagoma umana, o tra l’uomo che si avvicina a noi con modi cordiali e il nemico che intende ingannarci. Il punto è qui che il *voũç* non corrisponde al processo, ma all’istante del coglimento immediato: l’operazione puramente noetica consiste non nel comprendere che l’amico non è amico ma nemico, bensì nel riconoscere che colui che si trova davanti a noi è un nemico, nel *realizzare*. Adoperiamo quest’ultimo termine perché, giunto a dare un’indicazione riassuntiva di tutti i possibili significati che i termini *vóoc* e *voẽiv* possono svolgere ed effettivamente svolgono nei poemi omerici, von Fritz non si discosta da quello già adombrato da Böhme e riconosciuto da Snell di «realization of a situation»⁸². La caratteristica di questa “realizzazione” è il fatto di essere “istantanea”, ciò che spiega l’utilizzo del verbo *voẽiv* al tempo indefinito dell’aoristo. Un esempio cogente da questo punto di vista riguarda l’espressione *vóoc* *θεουδής*: quando Omero adopera questa formula in relazione all’atteggiamento di un certo uomo, scrive von Fritz, «he means primarily that this man reacts with *αἰδώς* to the presence or appearance of a god; but this implies also that a god

⁸² Ivi, p. 91

means more to him and that he sees more in a god than a man who has not a νόος θεουδής»⁸³. In questo caso il lemma νόος tiene insieme, da un lato, la reazione immediata dell'uomo, l'atto immediato dettato dal pudore e, dall'altro lato, la vista, il riconoscimento, la conoscenza del dio come dio. Ricollegandoci all'inizio di questa breve digressione sull'ipotetica derivazione etimologica del termine νοῦς, riportiamo ciò che scrive von Fritz in conclusione della sua trattazione: «There are, as far as I can see, only two etymologies of the word which deserve serious consideration. One from νεύειν, “to nod” (Lat. nuere; Ger. nicken [it. “annuire”]); the other from a root snu, “to sniff” (MHG snöuwen; Ger. schnupfern, schnüffeln [it. “fiutare”])»⁸⁴. Nel primo caso, il significato generale di “realizzazione di una certa situazione” rimarrebbe presente, ad esempio, là dove Zeus esprime e realizza la propria volontà tramite un semplice cenno del capo⁸⁵. Von Fritz si mostra comunque più persuaso della seconda ipotesi, che rimanda al “fiuto”, inteso più come atto istantaneo e quasi inintenzionale che come riferito all'attività dell'“annusare”. Tornando al più comune significato cui il verbo νοεῖν rimanda, “to realize or to understand a situation”, von Fritz afferma che il caso in cui l'avvertimento di una situazione diviene di massima importanza per l'uomo è là dove un pericolo si stia facendo minacciosamente avanti. La più primitiva situazione che può essere avvertita, “fiutata” dall'uomo è la situazione di pericolo, sia esso indicato dall'avvertimento della presenza di un nemico o dalla puzza di bruciato che annuncia il principio di un incendio. Il progressivo sviluppo della civiltà – e dunque il progressivo ridursi delle situazioni di imminente pericolo per l'uomo – avrebbe fatto sì che questo originario significato venisse gradualmente rimpiazzato da quello più strettamente legato alla sfera sensoriale della vista. Nondimeno, «the understanding of a situation remained nevertheless distinguished from the vision or even recognition of an indifferent object»⁸⁶ e dunque, potremmo dire, il significato del νοεῖν permane svincolato e autonomo rispetto a quello del semplice ἰδεῖν⁸⁷.

⁸³ Ivi, p. 90.

⁸⁴ Ivi, p. 92.

⁸⁵ I riferimenti sono in questo caso all' *Iliade* (I, 514 e 527; VIII, 175 e 245); cfr. Omero, *Iliade*, trad. it. di G. Cerri, BUR, Milano 2020¹³, pp. 158-159; pp. 460-461 e pp. 466-467.

⁸⁶ Ivi, p. 93.

⁸⁷ Il citato articolo di von Fritz, insieme ad altri due pubblicati in seguito, è stato tradotto in italiano e inserito nel volume *Nous e noein da Omero a Democrito*, trad. it. di C. Saviani, Studia Philosophica, 2019. Ho comunque preferito riferirmi all'originale in lingua inglese per apprezzare meglio le variazioni lessicali e le sfumature semantiche per come il filologo tedesco le ha pensate e messe per iscritto. Un'altra ipotesi, che si vuole qui soltanto menzionare, proposta da D. Frame nel 1978, è quella secondo cui l'etimologia del termine omerico νόος rimanda alla radice *nes e al verbo νόομαι, “tornare a casa” (D. Frame, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, Yale University Press, New Haven 1978).

2. Figure della noesi: intuizione e giudizio, astratto e concreto

§ 4. Calogero e Croce: il “predicato” di esistenza tra intuizione e giudizio

Fin dall’inizio del capitolo precedente si è voluto precisare come la posizione del problema dell’immediatezza noetica in Calogero ecceda di gran lunga i confini di una problematica esclusivamente gnoseologica. Questo non toglie che in ciò che, con riferimento al pensiero aristotelico, Calogero definisce “appercezione” sia certamente in gioco *anche* un certo approccio conoscitivo al reale, irriducibile alla forma della predicazione logica, una adesione al reale che precede e fonda il suo articolarsi secondo le figure, caratteristiche di ogni gnoseologia, del soggetto e dell’oggetto. La piena comprensione del modo in cui l’istanza noetica viene fatta valere non può pertanto prescindere dalla discussione delle posizioni che si presentavano come i più diretti e immediati referenti della polemica calogерiana nei confronti della “filosofia del conoscere”. In particolare, quanto in questa primissima disamina si vorrebbe discutere e accertare sono il ruolo e l’influenza che la riflessione crociana ha ricoperto nell’elaborazione delle linee fondamentali della tesi di Calogero⁸⁸. L’intento è qui certo di segnalare una qualche prossimità di tale tesi alla dottrina crociana dei distinti, con particolare riferimento al rapporto tra intuizione estetica e giudizio logico, ma, al contempo, di mostrarne l’irriducibilità⁸⁹. In particolare, ci soffermeremo sul modo in cui Croce affronta il problema del “predicato d’esistenza” che, fra i numerosi che vengono presentati e discussi nella *Logica* di Croce, è forse quello che più di ogni altro chiama in

Entrambe le possibili etimologie vengono ampiamente discusse nel primo capitolo della citata monografia di Stella. Indicazioni importanti, per quanto collocate in discussioni incentrate sul significato del vociv in Parmenide, sono contenute M. Marcinkowska-Rosól, *Die Kozeption des >Noein< bei Parmenides von Elea*, De Gruyter, Berlin 2010 e in F. Fronterotta, *Il verbo Noein nel fr. 3 DK di Parmenide*, in «Methodos. Savoirs et textes», 16, 2016 (<https://journals.openedition.org/methodos/4355>).

⁸⁸ Per quanto riguarda i rapporti personali fra i due, testimoniati da un carteggio più che ventennale non privo di punte polemiche cfr. G. Calogero, *Riflessioni e ricordi. Benedetto Croce*, in «La Cultura», IV, 2/1966, pp. 145-178. Cfr. anche G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo, vol III*, cit., pp. 127-176. La polemica filosofica tra Croce e Calogero diventa pubblica nel 1935, a partire dall’articolo di Croce *Conati pseudoidealisticici contro la logica*, pubblicato su «La Critica», ora in B. Croce, *Conversazioni critiche. Serie quinta*, Laterza, Bari 1951², pp. 263-269, seguito dalla risposta di Calogero affidata al «Giornale critico della filosofia italiana», ora in G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 141-156. Cfr. *Carteggio Croce-Calogero*, a cura di C. Farnetti, il Mulino, Bologna 2004. Sul carteggio stesso, cfr. S. Zappoli, *Note al carteggio Croce-Calogero*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIII, 3/2004, pp. 491-508 e G. Rota, *Carteggi crociani*, in «Rivista di storia della filosofia», 60, 3/2005, pp. 473-484, soprattutto pp. 480-484. Una testimonianza e una discussione del duplice magistero, gentiliano e crociano, di Calogero, si trova in M. Agrimi, *Guido Calogero: Croce e Gentile maestri indissolubilmente uniti*, in «Studi filosofici», 30, 2007, pp. 271-289.

⁸⁹ Sul valore eminentemente gnoseologico dell’estetica crociana cfr. R. Peluso, *Il problema estetico. La prima forma della gnoseologia crociana (1900-1904)*, in «Filosofia italiana», XVII, 1/2022, pp. 43-58.

causa il nesso tra l'immediatezza dell'intuizione estetica e il valore predicativo del giudizio.

Curiosamente, l'influenza esercitata dalla dottrina estetica e logica di Croce sull'elaborazione della nozione calogeriana di "logica noetica" è un tema che non è mai stato particolarmente frequentato dalla letteratura critica, che ha legittimamente preferito marcare l'accento sull'imprescindibile questione della derivazione della coppia dicotomica noesi-dianoesi dalla polarità dialettica di matrice hegel-gentiliana astratto-concreto⁹⁰. La ragione per la quale si sia faticato a rintracciare un rapporto di generica parentela, se non addirittura di filiazione, tra la dicotomia calogeriana noetico-dianoetico e quella crociana intuizione-giudizio può essere almeno in parte rintracciata nel fatto che gli scritti calogeriani esplicitamente dedicati al pensiero di Croce, per lo più raccolti nella prima parte della *Conclusione della filosofia del conoscere*, ne discutono gli aspetti etici e storici più che quelli specificamente teoretici, se si escludono alcuni accenni alle questioni di estetica che, come è noto, viene da Croce riconosciuta come parte della teoretica.

Nel primo dei suoi *Studi crociani*, pubblicati per la prima volta nel 1930 e poi inclusi nella *Conclusione della filosofia del conoscere*, Calogero contesta l'idea che l'apporto principale dalla filosofia crociana al dibattito filosofico italiano fosse quello relativo alla «non definitività della filosofia»⁹¹, alla critica al "sistema" in favore della metodologia. Ben più importante si rivelava, ai suoi occhi, il «positivismo assoluto» di Croce, in virtù del quale l'"essere" veniva senz'altro ricondotto a una «forma del fare»⁹². Proprio tale dimensione pratica, insieme alla declinazione estetica della sfera teoretica, si rivelava, agli occhi di Calogero, come quella più degna di riflessione e discussione. Per quanto riguarda la *Logica*, invece, Calogero ne segnalava fin da subito «l'assai minore importanza»⁹³ rispetto alle altre articolazioni del sistema dei distinti. Le ragioni di tale

⁹⁰ Nel contesto della più completa ricostruzione a disposizione dei rapporti speculativi tra la dottrina calogeriana del νοῦς e la dialettica gentiliana, relativamente alla abissale distanza tra Calogero e Gentile nell'interpretazione della filosofia aristotelica, M. Mustè ha scritto: «Per quanto possa sembrare strano a una prima vista, Calogero poteva trovare nella *Logica* di Croce, per altro da lui apertamente svalutata, una posizione interpretativa meno distante da quella che, tra la tesi di laurea e il libro del 1927 [*i Fondamenti*], egli era venuto elaborando» (M. Mustè, *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura», XLVIII, 1/2010, pp. 83-120; p. 89). Dal canto suo, M. Visentin ricorda che «molte tesi di Calogero sono state elaborate a partire da un confronto assiduo e costante con le posizioni crociane», precisando però subito: «soprattutto per ciò che riguarda l'etica e l'estetica» (M. Visentin, *La fine della gnoseologia*, cit., p. 27, nota 6).

⁹¹ G. Calogero, *Studi crociani*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 45.

⁹² L'espressione viene adoperata da Croce stesso in una pagina dei *Nuovi saggi di estetica* riportata per intero da Calogero (cfr. *ivi*, pp. 49-50).

⁹³ *Ivi*, p. 55.

declassamento vanno cercate, tra le altre, nel fatto che il pensiero contemporaneo ha «così minutamente operato la riduzione della logica classica ai suoi elementi fondamentali [...] da non comprender più l'ulteriore necessità della millenaria riassunzione e ripresentazione in nuovi sistemi dei suoi tradizionali e caratteristici rappresentanti»⁹⁴. Come a dire, si è ormai imposta la legittima pretesa di ristabilire l'autonomia della logica antica rispetto alle esigenze, tutte moderne, dei sistemi gnoseologici di costringerla entro schemi che ad essa rimangono totalmente estranei. Trattando del problema dell'intuizione estetica in Croce e contestandone lo «spiccato carattere teoretizzante», Calogero precisa che «perfino il più classico esempio di logica e di gnoseologia, la logica aristotelica, non esiste di fatto [...] in quanto logica o in quanto gnoseologia, bensì in quanto elaborazione particolare di un principio che, nel suo primo e solido motivo, non è più teoretica ma assolutamente concreto e cioè pratico»⁹⁵. La riconversione dell'atto noetico verso un orizzonte propriamente etico-pratico è qui già pienamente annunciata, così come, poche righe più avanti, viene delineata nei suoi tratti fondamentali la torsione operata dalla dottrina estetica crociana relativamente al rapporto tra la forma artistica e il suo contenuto. Se in un primo momento tale contenuto era genericamente descritto come “individuo”, cui la stessa predicazione d'esistenza rimaneva del tutto esterna – sì che contenuto dell'intuizione può essere tanto qualcosa di esistente quanto di completamente inventato e fantastico – gli ulteriori sviluppi della dottrina crociana dell'intuizione artistica individueranno proprio nell'attività pratica dello spirito, ricompresa entro la complessa e problematica nozione di “sentimento”⁹⁶, la materia più propria dell'attività artistica. Proprio rispetto al problema del contenuto artistico, Calogero ribadiva altresì come la forma logica che avrebbe dovuto, a rigore, esprimere la differenza tra un contenuto esistente e uno fantastico, il giudizio d'esistenza, rimanesse totalmente estraneo al contenuto stesso, configurandosi piuttosto come un atto spirituale successivo⁹⁷. Questi pochi riferimenti alla più esplicita trattazione di Calogero della filosofia crociana sono sufficienti per aprire un discorso più specifico circa il rapporto che tale filosofia

⁹⁴ Ivi, p. 60.

⁹⁵ Ivi, pp. 57-58.

⁹⁶ Il luogo del passaggio vero e proprio dalla “prima” alla “seconda” estetica crociana viene generalmente individuato nella memoria letta ad Heidelberg nel 1908 su *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, ora in B. Croce, *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, vol. I., a cura di M. Mancini, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 11-37. Tra i primi a segnalare esplicitamente l'esistenza di due estetiche crociane va menzionato A. Tilgher, *Estetica. Teoria generale dell'attività artistica. Studi critica sulla estetica contemporanea*, Bocca, Torino 1931, pp. 7-19.

⁹⁷ G. Calogero, *Studi crociani*, cit., p. 62.

intrattiene, su un piano eminentemente teoretico, con la dottrina della noesi e della dianoesi di cui abbiamo trattato nel capitolo precedente.

Il tracciamento di una netta linea di demarcazione tra l'apprensione intuitiva e la successiva elaborazione proposizionale era un principio cardine dell'impostazione filosofica crociana fin dalla sua primissima e germinale sistematizzazione. Come noto, il volume inaugurale del crociano sistema dei distinti è la cosiddetta “grande Estetica” del 1902, in cui il problema dell'intuizione assume una posizione centrale in riferimento alla questione dell'arte quale figura aurorale del movimento dello spirito. Cuore dell'estetica crociana era la tesi dell'identità di intuizione ed espressione. È questo un aspetto di non secondaria importanza sia in generale, per l'aspetto rivoluzionario che tale tesi ricopriva rispetto alle dottrine estetiche più in voga in quell'epoca, sia se interpretato come un possibile elemento di influenza sulla dottrina calogeriana del carattere logico e perciò – in un senso che diverrà più chiaro nel prossimo capitolo – *linguistico* dell'intuizione noetica. Croce apriva la propria estetica marcando una chiara e netta distinzione tra “conoscenza intuitiva” e “conoscenza logica”: «La conoscenza ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è, insomma, o produttrice d'immagini o produttrice di concetti»⁹⁸. Se tale distinzione può senz'altro essere individuata come il più immediato referente della distinzione tra logo noetico e logo dianoetico, altrettanto vero è che il problema dell'esistenza posto nei termini in cui Croce lo poneva rimane il nodo teorico che più di altri impedisce di accostare l'intuizione crociana alla noesi calogeriana. Se l'intuizione estetica non si pone – perché non può porsi – il problema dell'esistenza del proprio oggetto, al contrario ogni contenuto noetico è, in quanto tale, esistente. Non tanto nel senso in cui un concreto oggetto dinanzi a noi – poniamo, un libro – è esistente mentre la città di El Dorado non lo è, ma perché nel momento in cui qualcosa viene appercepito noeticamente esso diviene di necessità esistente proprio come contenuto dell'atto noetico.

Nel quinto capitolo della seconda sezione, parte prima, della *Logica*, Croce affrontava esplicitamente il problema del giudizio esistenziale o, nei suoi termini, del «predicato di

⁹⁸ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli, 2014, vol. I, p. 33.

esistenza»⁹⁹. Anzitutto, il problema dell'esistenza e del suo valore predicativo può nascere, per Croce, solo in seno all'ambito circoscritto del giudizio individuale e non di quello definitorio. Quest'ultimo ha infatti soltanto la parvenza di un giudizio, ma si risolve di fatto in una vuota tautologia del tutto priva di qualsiasi valore sintetico. La più esplicita avvisaglia del fatto che ci si trovi di fronte a un giudizio definitorio risiede proprio nel fatto che, lungi dal costituirsi come relazione tra un predicato universale e un soggetto individuale, il giudizio definitorio si configura piuttosto come connessione di due concetti universali ("la volontà è la forma dello spirito pratico" era l'esempio fornito da Croce: lo stesso si predica dello stesso)¹⁰⁰. Quel che più conta è però che nel giudizio individuale – e dunque nell'unica forma di proposizione che può legittimamente definirsi "giudizio", per Croce essendo classificabile come "proposizione" finanche l'intuizione estetica – l'esistenza si configura senz'altro come un predicato. Questo non soltanto perché la predicazione di una proprietà non può non presentarsi come predicazione di qualcosa di esistente, richiedendo l'esistenza del soggetto del giudizio, ma anche e soprattutto perché affermare il contrario vorrebbe dire, agli occhi di Croce, tornare a quella ingenua e realistica posizione della realtà esterna al pensiero messa definitivamente fuori gioco dalla tradizione idealistica. Il giudizio individuale, concreto, assume pertanto il proprio contenuto a partire dall'intuizione estetica, che prescinde dalla valutazione sull'esistenza del proprio oggetto, la quale viene totalmente rimessa al giudizio. L'assunzione di un tale assetto teoretico relativamente al problema dell'esistenza portava Croce ad assumere una posizione in netto contrasto con Kant, per cui l'esistenza è qualcosa che mantiene una costitutiva eccedenza rispetto al giudizio che la predica; che ad esso può aggiungersi, che lo può inverare, ma che certo non gli è riducibile.

A questo punto, però, di fronte alla trattazione crociana del rapporto tra giudizio ed esistenza sembra aprirsi la voragine di un'aporia relativa proprio al rapporto tra la rappresentazione estetica e il giudizio. Infatti, o la prima rimane autonoma e in certo senso esterna al giudizio – e allora non si capisce in che senso si possa parlare di carattere

⁹⁹ Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, vol. I, a cura di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 129-139. Per una lettura generale della logica crociana cfr. M. Maggi, *La logica di Croce e altri scritti*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 13-42.

¹⁰⁰ Cfr. V. Vitiello, *Il sillogismo nascosto: la teoria crociana del giudizio*, in *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, pp. 47-76; p. 55: «Per sé presa la definizione non è che il vuoto orizzonte, la pura possibilità di manifestazione dell'ente. Ma "in realtà" non si dà mai un "puro" orizzonte. L'orizzonte della Vita è sempre "pieno" – "impuro". Il giudizio logico è tale solo se reca in sé l'"impurità" dei fatti, dell'empirico, dello "storico"».

predicativo dell'esistenza, dal momento che quest'ultima diverrebbe appannaggio della rappresentazione a prescindere dalla distinzione affatto empirica tra contenuti "esistenti" e "inesistenti" dell'intuizione stessa; oppure la rappresentazione è al giudizio riducibile, come sembra attestare l'osservazione di Croce per cui «A, fuori del giudizio, non è pensabile ma solamente rappresentabile e perciò privo di esistenza»¹⁰¹, con conseguenze, se possibile, ancor più deleterie, poiché: 1) verrebbe messa in discussione l'autonomia dell'intuizione, di cui non potrebbe dirsi nemmeno l'esistenza a prescindere dal giudizio; 2) non avrebbe più alcun senso stabilire, come Croce stabilisce, che il predicato di esistenza non è sufficiente a costituire un giudizio¹⁰². Con una singolare oscillazione, Croce aggiunge infatti che, per quanto l'esistenza sia certamente un predicato, essa è altresì insufficiente a costituire un giudizio vero e proprio. Il motivo per cui possiamo formulare giudizi che apparentemente non possiedono alcun altro predicato che non sia quello di esistenza è perché essi nascondono una quantità di altri giudizi che, nel semplice giudizio esistenziale, rimarrebbero impliciti. In uno degli esempi forniti da Croce, è certo possibile formulare il giudizio "L'Egeo è", ma soltanto perché si conosce che cos'è l'Egeo, che cosa è un mare ecc... Al contrario, l'unico giudizio autonomamente esistenziale che si potesse enunciare sarebbe: "Qualcosa è", salvo subito precisare che, a questo punto, il giudizio cesserebbe di essere individuale per farsi definitorio, venendo a coincidere con una proposizione del tipo "il reale è"; e nel giudizio definitorio, abbiamo visto, non si può dire che l'esistenza sia predicato, non configurandosi alcun termine che possa pretendere al ruolo di predicato. Si tratta, in ogni caso, di un'indicazione preziosa per l'oggetto della presente indagine, dal momento che suggerisce che un giudizio esistenziale veramente autonomo può darsi solo là dove si rinunci alla determinazione del soggetto del giudizio medesimo in favore dell'indeterminato "qualcosa". È facile notare come la trattazione di Croce metta capo a un paradossale circolo, che non interessa qui evidenziare per segnalare un'aporia interna alla sua dottrina logica, quanto per trarre le conseguenze che tale aporia comporta relativamente all'elaborazione della dottrina del logo noetico come semplice attestazione di presenza. Sembra quasi che la trattazione

¹⁰¹ B. Croce, *Logica*, cit., pp. 136-137.

¹⁰² In realtà, Croce ben si avvede dell'aporia e questo lo spinge a precisare che, pur facendo capo a due distinte trattazioni, l'*Estetica* e la *Logica* «vanno pensate insieme, con assoluta simultaneità, che l'elaborazione loro è un unico procedimento speculativo: il procedimento stesso del pensare» (L. Colletti, *La logica di Benedetto Croce*, Marco Editore, Cosenza 1993, p. 83). Senonché, come mostra Colletti, l'assoluta simultaneità dei due momenti non si vede come non possa comportare l'assorbimento del momento estetico nel concettuale, e dunque, aggiungerei, dal non avere un esito fatalmente attualistico.

crociana relativa al predicato di esistenza finisca paradossalmente per confermare proprio il suo carattere non predicativo¹⁰³. Per le ragioni viste, non è lecito cadere nella tentazione di sostenere che, non potendo essere ascritta al giudizio, l'esistenza vada rintracciata nell'intuizione, dal momento che essa non si pone in alcun modo il problema dell'esistenza o meno del proprio oggetto. Si innesta qui un regresso non diverso da quello che per spiegare la presenza dell'individuale nel giudizio si appella all'intuizione la quale, a sua volta, spiega il proprio contenuto individuale con il sentimento che rimanda a propria volta all'economico e all'utile. È stato scritto in proposito: «una volta giunto alla prassi economica, Croce si rende conto che la retrocessione da grado a grado non consente mai di toccare la terra ferma dell'*individuum omnimodo determinatum*»¹⁰⁴. Da questo punto di vista, la soluzione calogeriana volta a ridurre l'esistenziale a una notifica noetica non immediatamente dialettizzata nella forma della predicazione si rivela tutt'altro che peregrina. Tale posizione evitava anche gli esiti aporetici della soluzione crociana "retrocedendo" la determinazione al livello dell'immediatezza stessa. L'immediatezza mette capo non all'esistenza in generale, bensì alla particolare esistenza di un determinato individuo. Si trattava di una riaffermazione dell'ingenuo realismo di una logica pre-idealistica? Più che di ingenuo realismo, sarebbe più corretto parlare, ancora con Calogero, di "disperato oggettivismo". Le difficoltà teoretiche che tale concetto dell'immediatezza comportava, cui abbiamo fatto cenno e su cui avremo modo di tornare, passano in secondo piano se paragonate al rischio di dialettizzare e ridurre a una forma logica il semplice esistenziale. *Contra* Croce, la non riducibilità dell'esistenza a predicato di giudizio era l'esito cui Calogero sarebbe pervenuto e che avrebbe difeso.

§ 5. Calogero e Gentile: il giudizio, l'autonoema e il superamento dell'assurdo eleatico

¹⁰³ Pur partendo da un angolo visuale diverso da quello qui assunto, V. Vitiello trae la conclusione dell'irriducibilità dell'esistenza a giudizio mostrando dapprima l'impossibilità, in Croce, di cogliere l'individuale dall'"interno" della dinamica spirituale e, con specifico riferimento alla dottrina crociana del giudizio, segnalando l'inefficacia degli sforzi crociani di affermare la coincidenza di essenza ed esistenza, quiddità e quoddità (cfr. V. Vitiello, *Il sillogismo nascosto*, cit., pp. 59-61).

¹⁰⁴ Ivi, p. 57. V. Vitiello conclude segnalando come nella dottrina del giudizio crociana persista un sostanziale dualismo di fondo. A una conclusione analoga perveniva L. Colletti, ma laddove il primo vede, insieme ai limiti teoretici della dottrina di Croce, la presa di coscienza che la necessità del pensiero si impone anche a prescindere dalle individuali volontà di sistematizzazione, il secondo si limita a segnalare le difficoltà logiche cui la medesima dottrina mette capo (L. Colletti, *La logica di Benedetto Croce*, cit.).

Prima di studiare il rapporto più propriamente speculativo tra la coppia dicotomica noesi-dianoesi e quella concreto-astratto, eredità della dialettica hegeliana rielaborata e ripensata da Gentile, è opportuno soffermarsi sulla lettura che della logica antica era stata fornita da Gentile medesimo e che, come si è già avuto modo di anticipare, rappresenta il sostrato entro cui maturano non soltanto i *Fondamenti*, ma anche la successiva indagine calogeriana riguardante i presupposti genealogici della logica in generale. I luoghi del *Sistema di logica* che, a questo proposito, si rivelano di maggior interesse sono contenuti nella prima e nella seconda parte del testo. Si è già detto che fin da studente Calogero contestava all'interpretazione gentiliana della logica antica il fatto che essa finiva per individuarne il fondamento nel principio logico dello sdoppiamento predicativo, quindi del giudizio, passando sotto silenzio quell'orizzonte di immediatezza noetica che, carsicamente presente nella storia della logica arcaica pre-platonica, riaffiorava in alcuni luoghi centrali della speculazione aristotelica. Come Calogero scriveva nel già evocato *Coscienza e volontà*, della logica antica «non si ottiene né un'adeguata comprensione storica né un solido inquadramento teoretico (e tali due impossibilità coincidono) finché se ne consideri come base lo sdoppiamento del giudizio, onde l'indeterminato essere parmenideo si determina predicandosi, e costituendosi con ciò come dualità di termini, in cui il predicato termina e il soggetto vien terminato»¹⁰⁵.

In effetti, Gentile prende le mosse proprio dalla constatazione che l'identità di pensiero ed essere affermata da Parmenide non è vera identità. Ciò che ad essa manca è infatti proprio lo sdoppiamento (predicativo) che solo potrebbe rendere l'essere identico al pensiero. Agli occhi di Gentile, la ταυτότης parmenidea non sarebbe in grado di innestare alcun circolo riflessivo, confinando l'essere in una immediatezza che, lungi dal poter essere identificata al pensiero, rimane ad esso totalmente estranea. Il paragrafo dedicato da Gentile al “logo di Parmenide” va tuttavia letto in parallelo a quello dedicato al problema del rapporto tra verbo e nome, contenuto nella seconda parte del *Sistema*, complessivamente consacrata alla logica dell'astratto. Ad essere messa in evidenza è qui l'inscindibilità del verbo (l'“essere” parmenideo) dal nome che esso predica¹⁰⁶. Scrive Gentile a questo proposito: «L'essere naturale di Parmenide? Certo, non rimane altro,

¹⁰⁵ G. Calogero, *Coscienza e volontà*, cit., p. 5.

¹⁰⁶ Tale lettura dell'essere parmenideo inteso come un puro verbo astratto dal nome che di quel verbo è il concreto soggetto avrà una certa rilevanza nella peculiare lettura che Calogero stesso farà del poema dell'Eleate su cui ci soffermeremo nel terzo capitolo (cfr. *infra*, parte prima, § 7).

tolta la reale identità in cui il pensiero consiste»¹⁰⁷. Autentica logica – e non mera grammatica – si ha, per Gentile, soltanto laddove si colga l'inscindibilità delle componenti della proposizione, di cui a sua volta si deve riconoscere l'intrascendibilità. Lungi dall'aprire lo spazio della determinazione pre-predicativa, un ipotetico trascendimento dell'ambito del giudizio non farebbe che consegnare l'ente all'assurdo dell'essere parmenideo. Assurdo perché assolutamente impensabile e impensabile proprio perché sottratto alla dinamica predicativa in cui l'andamento della riflessione e del pensiero inevitabilmente si traduce. Anche da queste indicazioni generali è già comprensibile come all'interno della prospettiva attualista non possa configurarsi alcun orizzonte "noetico" che preceda quello della predicazione: quello del giudizio è infatti l'unico ambito in cui l'ente può presentarsi come ente *determinato*. Una presunta immediatezza non predicativa potrebbe essere raggiunta solo ipotizzando la possibilità di fare astrazione dall'atto del pensiero con cui l'"assurdo" e "naturale" A viene determinato in $A=A$. Tuttavia, una tale astrazione sarebbe nuovamente un atto del pensiero che metterebbe capo a un nuovo "astratto", senza mai trascendere la struttura dell'identità dianoetica e della non contraddizione. Realmente immediato sarebbe dunque, nell'orizzonte teoretico attualistico, non semplicemente un "astratto", bensì un astratto che non riconoscesse la propria relazione al concreto che solo può renderlo quell'astratto che esso è¹⁰⁸. Va segnalato, a questo livello, il ribaltamento operato da Calogero rispetto a questa impostazione del problema: la coppia polare noesi-dianoesi implica uno slittamento rispetto alla "classica" impostazione del problema dell'immediatezza in termini di "astratto". Il concreto e intrascendibile atto del pensiero, quello su cui può innestarsi la considerazione astratta e frammentaria dell'ente, è proprio l'atto noetico, immediato, che restituisce l'ente nella sua determinatezza. È a partire dalla noesi come concreto "contatto" con l'ente che esso può poi essere scisso nelle sue molteplici proprietà. È allora chiaro il motivo per cui Gentile, quantomeno nella sua lettura della filosofia antica, non potesse in alcun modo riconoscere quel duplice valore del concetto di verità a cui, come si è visto, Calogero dedicherà alcune delle più ispirate pagine dei *Fondamenti*. Una volta stabilita l'intrascendibilità del giudizio, non potrà infatti darsi

¹⁰⁷ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in *L'attualismo*, cit., p. 533.

¹⁰⁸ Su questa importante distinzione ci soffermeremo nel prossimo paragrafo. Cfr. C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo. Passando per Heidegger*, Ets, Pisa 2004, pp. 69-86 e M. Donà, *Un pensiero sublime. Saggi su Giovanni Gentile*, cit., pp. 105-137.

alcun'altra verità che quella della connessione predicativa e della sintesi dianoetica. Quella manifestata dall'attualismo gentiliano, nella forma matura del *Sistema di logica*, sarebbe pertanto l'espressione della «nostalgia platonica»¹⁰⁹ che, nella diagnosi calogeriana, conduce anche le recenti sistematizzazioni filosofiche a non riconoscere alcun fondamento logico alle spalle dello sdoppiamento predicativo. Contro tale impostazione, Calogero rivendicava nuovamente la priorità genetica e teoretica dell'atto noetico. La nozione attraverso cui, a partire dalla *Logica*, egli comincerà a indicare questo fondamento delle forme del pensiero è quello di "presenza". Prima di approfondire questo concetto, è però opportuno cercare di ravvisare almeno le linee fondamentali della peculiare lettura che dell'attualismo Calogero aveva elaborato fin dagli anni del proprio discepolato gentiliano.

In uno scritto del 1929 intitolato *Gnoseologia e idealismo*, come, del resto, anche se in forma meno matura, nel già evocato *Coscienza e volontà*, Calogero riconosceva all'attualismo il merito di aver condotto la coscienza filosofica al livello di quel "soggettivismo assoluto" che metteva definitivamente fuori gioco le distinzioni gnoseologiche tra una conoscenza effettivamente in atto e l'indagine intorno alle sue condizioni di possibilità. Oltre a questo, grande merito della filosofia gentiliana era stato quello di cercare una conciliazione armonica tra la filosofia antica e quella moderna. Del resto, l'esigenza di "inveramento", storico e filosofico, rivendicata dall'attualismo rispetto all'intera storia del pensiero conduceva tale dottrina a cercare una sistematizzazione sintetica di quelli che erano stati i principi cardine della logica antica, da un lato, e di quella idealistico-moderna, dall'altro. Concreto, vero, non era il principio idealistico contrapposto a quello antico, ma il riconoscimento della loro relazione dialettica. Ecco dunque che i principi logici dianoetici di identità, contraddizione e terzo escluso divenivano i principi fondamentali del logo astratto, laddove la contraddizione e il ripiegamento riflessivo nelle forme dell'"autonoema", dell'"autoconcetto" e dell'"autosillogismo" finivano per essere ascritti al logo concreto. Il logo astratto si rivela in questo modo già pienamente inserito nella dinamica spirituale: ciò che ne costituisce l'oggetto (per quanto ancora astratto), deve già essersi sdoppiato nella forma della propria auto-predicazione. La prima indicazione che è utile ricavare da questa trattazione dell'attualismo è quella secondo cui l'atto del pensiero, nella sua originarietà e

¹⁰⁹ G. Calogero, *Lezioni di filosofia. Vol. I. Logica*, Einaudi, Torino 1960², p. 137.

concretezza, sarebbe anzitutto un atto di determinazione del proprio oggetto. Da questo punto di vista, se è certo necessario ammettere che nessuna determinazione può darsi a prescindere dalla relazione di alterità con altri determinati – sì che affermare la determinatezza di qualcosa equivale a stabilirne l'alterità rispetto ad altre determinatezze – altrettanto vero è che l'“altro” in questione richiede a sua volta di essere qualcosa di determinato. In questo modo, agli occhi di Calogero, si finiva per ristabilire quel primato del principio di determinazione che Gentile non riconosce esplicitamente e che è invece il modo in cui il suo allievo converte e reinterpreta la dimensione dell'attualità dell'atto di pensiero.

La questione del rapporto tra ταυτόν ed ἕτερον viene sempre più configurandosi come il nodo teoretico decisivo della riflessione calogeriana e verrà ripresa, di nuovo nella forma del problema tra logica aristotelica ed hegeliana, nello scritto ad esse esplicitamente dedicato, *Logica antica e dialettica hegeliana*. I motivi fondamentali della “logica” e della “dialettica” si intrecciano a quelli dell'identità, dell'alterità e della negazione. La convinzione secondo cui la logica antica è riconducibile all'affermazione del principio d'identità e la dialettica consiste invece nella rivendicazione della contraddizione si rivela, agli occhi di Calogero, una ingiustificata semplificazione. Questo per due ragioni: la prima è che l'intreccio aporetico tra contraddizione e alterità, costitutivo della dialettica hegeliana, è parimenti ravvisabile nella logica antica; la seconda è che i movimenti speculativi esemplificati da Platone e Aristotele, di cui subito diremo, agiscono con la medesima forza e con la stessa intensità anche nella dialettica hegeliana. Come sappiamo, al centro della lettura calogeriana di Aristotele era la tesi della presenza di una duplice logica, della determinazione e della (non) contraddizione. La prima corrisponde a una logica della negatività assoluta, dal momento che «l'unitaria appercezione intellettuale»¹¹⁰ riduce fundamentalmente a nulla la totalità dell'indeterminata alterità da essa esclusa. In questo, la logica noetica manifestava la propria eredità parmenidea. Quella dell'Eleate era infatti una logica in cui la negatività era intesa come esclusione assoluta, una logica che contemplava l'alterità solamente nella forma della più radicale contrarietà. L'esigenza di arginare le possibili derive di una tale logica era già stata avvertita da Platone, la cui operazione speculativa è proprio traducibile nei termini di una conversione della negatività in alterità. In seguito, l'operazione

¹¹⁰ G. Calogero, *Logica antica e dialettica hegeliana*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 181.

aristotelica è una sorta di conciliazione di tali due motivi logici fondamentali mediante l'articolazione armonica di logo noetico e dianoetico. Per quanto riguarda invece la dialettica hegeliana, Calogero si limitava, in questo contesto, ad osservare: «Di Hegel – tuttavia – non si può dire né che, come quel Platone che su di lui influì tanto, riducesse la negatività ad alterità, né che, come l'Aristotele della logica dianoetica, rivestisse di nuovo l'alterità di negatività»¹¹¹. La dialettica hegeliana, infatti, pur negando esplicitamente il valore della logica dianoetica – facendo cioè della forma logica del giudizio una forma che, per il suo carattere astratto, si rivelava insufficiente e incapace di esprimere la verità speculativa – si fondava di fatto su «quel motivo dell'*Andersheit*, in cui riviveva l'opposizione noetica della ταυτότες alla ἑτερότης»¹¹². La questione del rapporto tra identità e alterità si rivelava di primaria importanza anche in considerazione del singolare sviluppo – nonché delle problematiche oscillazioni – che la riguardano nel corso dell'elaborazione delle posizioni calogeriane. In effetti, nei *Fondamenti*, la questione dell'ἑτερότης non trovava una specifica sistemazione, se non nell'evocato declassamento della negatività ad alterità operato da Platone. Questo significava che l'ambito proprio in cui una qualsiasi forma di alterità potesse trovare spazio fosse esclusivamente quello dianoetico. Man mano che definiva ulteriormente la sua dottrina, però, Calogero si rendeva sempre più conto della difficoltà di pensare un orizzonte noetico di determinazione come del tutto autonomo rispetto al riconoscimento di una alterità che concorra a rendere determinazione la determinazione medesima. Già negli *Studi crociani*, evocando il «millenario problema degli universali», Calogero precisa che contenuto della coscienza non può che essere l'unione di universalità e individualità, dunque un determinato, «il quale non potrebbe esser tale, un ταυτόν, se la coscienza non lo superasse determinandolo, cioè riferendolo eternamente a ciò che è altro da lui, al suo ἕτερον»¹¹³. Si coglie qui l'origine di una traslazione dell'alterità a livello della determinazione che, ancora problematica nei *Fondamenti*, viene in seguito affermata con sempre maggiore insistenza. Il fatto che inizialmente Calogero percepisse la difficoltà teoretica di ascrivere l'alterità all'orizzonte noetico è palmare in una variazione subita dal testo dell'introduzione alla *Storia della logica antica* tra la sua originaria stesura, risalente al

¹¹¹ Ivi, p. 186.

¹¹² G. Calogero, *Lineamenti di storia della logica*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 229.

¹¹³ Id., *Studi crociani*, cit., p. 61.

1931¹¹⁴, e la sua versione definitiva, pubblicata come introduzione al primo volume della *Storia* nel 1967¹¹⁵. In quest'ultima versione si trova una precisazione relativa al principio noetico di determinazione che era assente nel testo originale. Si parla infatti del principio «più profondo e sostanziale» dell'antica logica come quello «che impone al contenuto della coscienza di esser sempre alcunché di determinato e definito, oltre il quale può sempre sussistere altro, e la cui determinatezza è condizionata appunto da questo altro»¹¹⁶, salvo subito dopo precisare che tale principio non è «che una legge dello spirito pratico»¹¹⁷. Lo spostamento dell'alterità a livello noetico coincide allora con la sempre più marcata affermazione dell'afferenza dell'orizzonte noetico all'ambito pratico (ciò che nell'ultima configurazione della riflessione calogeriana assumerà il nome di “dialogo”). Quella che sul piano strettamente teoretico e speculativo era un'aporia, vale a dire la convivenza, in uno, di determinazione e alterità come orizzonti antecedenti il giudizio, nella sfera pratica era principio e possibilità di ogni determinazione del volere.

Un'ulteriore costante polemica nei confronti della tradizione postaristotelica è quella contro la traduzione del principio noetico di determinazione in un ibrido principio di identità in realtà mai formulato dallo Stagirita. Principale responsabile di questo travisamento della più intima e fondamentale dottrina aristotelica sarebbe, nella diagnosi di Calogero, la tradizione scolastica, ma le sue conseguenze nefaste avrebbero avuto echi in tutta la storia del pensiero fino a minare, come si è brevemente visto, tanto la dialettica hegeliana quanto la particolare lettura della logica dell'astratto fornita da Gentile. Il principale fraintendimento che la lettura del principio di determinazione in termini di principio d'identità avrebbe ingenerato dipende dal fatto che l'identità si configura in forma predicativa. L'affermazione della sua priorità pone sulla giusta strada della comprensione del principio di non contraddizione come un principio derivato e secondo, ma, d'altro canto, rende pressoché impossibile il riconoscimento del carattere fondamentale e originario dell'atto noetico. La fallace trasmissione dell'antico principio noetico di determinazione nell'«infelice formula»¹¹⁸ del principio d'identità aveva contribuito in maniera significativa all'affermarsi della dialettica moderna in tutte le sue

¹¹⁴ G. Calogero, *Introduzione alla storia della logica antica*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 159-178.

¹¹⁵ Id., *Storia della logica antica*, cit., pp. 19-37.

¹¹⁶ Ivi, p. 35. Corsivo mio.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ G. Calogero, *Lineamenti di storia della logica*, cit., p. 227.

distinte e variegata forme. In effetti, dopo che la determinazione noetica era stata tradotta in una – per quanto elementare – struttura predicativa, il riconoscimento della dinamicità dialettica della stessa identità ne diveniva una coerente conseguenza¹¹⁹.

Tornando al tema che ha reso necessaria questa breve digressione, queste, quella della ταυτότης e della ἑτερότης, sono le due istanze fondamentali di cui una logica del concreto come quella elaborata dall'attualismo dovrebbe vedere il carattere dialettico e relazionale e che così profondamente avevano segnato l'intero sviluppo storico della logica antica e moderna.

Un ultimo chiarimento che abbiamo lasciato in sospeso riguarda il concetto di “presenza”. Ancora in polemica con l'attualismo e denunciandone le derive “coscienzialiste” e “gnoseologistiche”, Calogero propone di sostituire al concetto di “coscienza” e di “atto” appunto quello di “presenza” per indicare la consapevolezza immediata dell'io, il suo più primitivo “avere a che fare”. Tale termine «ha per opposto quello di “assenza”: e questo non può entrare con esso in nessun giuoco dialettico»¹²⁰. Risulta chiaro da queste considerazioni come la nozione di “presenza” stia ad indicare, sul fronte conoscitivo, quello che il concetto di determinazione indicava sul piano più propriamente logico-teoretico. Di là dalla presenza, nulla; o, meglio, nulla che possa entrare con la “presenza” in un rapporto dialettico, esattamente come, di là dalla determinazione, nulla, se non un'altra determinazione¹²¹. L'immediatezza dell'atto conoscitivo, ancora sottratto a ogni struttura riflessiva, viene dunque, all'altezza delle *Lezioni di filosofia*, indicato come una semplice trasparenza al pensiero, una presenza alla coscienza e una piena compenetrazione di soggetto e oggetto¹²². Attraverso il concetto di

¹¹⁹ Si è già avuto modo di accennare, tuttavia, al fatto che proprio rispetto alla precedenza o meno del principio di non contraddizione, l'impostazione data da Calogero al problema della sua originarietà avrebbe potuto trovare un'inaspettata corrispondenza nella formula con cui Tommaso d'Aquino aveva declinato la questione. Il padre della Scolastica definiva infatti la βεβαιωτάτη αρχή *principium primum in secunda operatione*. Il principio è primo, ma solo per quell'operazione intellettuale derivata e seconda rappresentata dall'articolazione dianoetica del discorso. Cfr. *supra*, p. 23.

¹²⁰ G. Calogero, *Lezioni di filosofia. Vol. I. Logica*, cit., p. 90.

¹²¹ È stato osservato: «“Presenza” è, in sostanza, l'“atto” gentiliano, ma depurato di ogni taumaturgico potere, poggiante semplicemente sulla considerazione che nulla esiste per me che non sia contenuto nella mia coscienza, che non sia a me presente» (A. Visalberghi, *La filosofia della presenza di G. Calogero*, in «Rivista di filosofia», XXXIX, 3/1948, pp. 259-271; p. 261).

¹²² Basti qui soltanto accennare al grande valore etico che la categoria di presenza assumerà nel secondo volume delle *Lezioni* ma la cui fisionomia si trova senz'altro già almeno abbozzata nella *Logica* (cfr. G. Calogero, *Lezioni di filosofia. Vol. II. Etica*, Einaudi, Torino 1960²). Proprio a partire dalla nozione di “presenza” è stato impostato il più accurato studio comparativo tra la filosofia di Calogero e il pensiero di Husserl: R. Raggiunti, *Fenomenologia e filosofia della presenza. Consonanze e dissonanze, Appendice a Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 301-350). La filosofia della presenza calogeriana e la fenomenologia husserliana manifestano, oltre a un'evidente affinità di tematiche (basti pensare al problema husserliano del rapporto tra l'esperienza predicativa e quella antepredicativa), anche una non comune vicinanza nell'uso di un certo lessico (si pensi, oltre a quella di

“presenza” viene ora fatta valere un’immediatezza non dialettizzabile che si presenta come la verità più profonda (e impensata) dell’attualismo gentiliano: solo il riconoscimento di un tale orizzonte di immediatezza può rendere effettivamente ragione della distinzione tra astratto e concreto. Del resto, questa stessa distinzione sembra farsi tanto più fragile quanto più il primo termine viene associato al noema e il secondo al “pensamento” di tale noema, alla sua ricomprensione entro la concreta dinamica dello spirito. Nel capitolo della *Logica del concreto* dedicato all’ “autosintesi”, Gentile scriveva infatti che nel dialettismo del logo concreto «il noema, o atto dell’intelligenza che, unendo soggetto e predicato, intende il soggetto, si converte in auto-noema»¹²³, salvo che, una volta stabilito, come qui è stabilito, che l’atto noetico si configura già secondo la forma logica della predicazione, diventa complicato tenere ferma l’eccedenza semantica dell’auto-noema sul noema stesso. Noema e auto-noema finiscono cioè per essere uno e lo stesso atto giudicante, con l’unica differenza che, nel noema, l’io conosce altro da sé e, nell’auto-noema, ri-conosce, nell’altro da sé, se stesso. Una conseguenza dell’unità di noema e auto-noema è pertanto l’impossibilità di distinguerli su un piano formale. La forma dell’astratto noema è il giudizio, così come giudizio non può non essere la forma dell’auto-noema. Lo stesso dicasi dell’autoconcetto: «la mente, orientata per sua natura verso l’astratto, crede di pensare per concetti, e pensa invece sempre per autoconcetto»¹²⁴. La molteplicità dei concetti è originariamente ricompresa nell’unità dell’atto spirituale. Certo è che, così presentata, la distinzione tra i due momenti dello sviluppo dialettico dello spirito rischiava di apparire artificiosa e ingiustificata. Ancora nel volume delle *Lezioni di filosofia* dedicato alla *Logica* Calogero ribadirà la priorità della determinazione

“presenza”, alla stessa nozione di “noesi”). Tuttavia, Raggiunti mostra come in Husserl, a differenza che in Calogero, il concetto di presenza sia caratterizzato da una peculiare ambivalenza: se da un lato esso indica la piena evidenza dell’oggetto, d’altro lato tale evidenza possiede una struttura teleologica garantita dal fatto che l’adeguazione all’oggetto è sempre parziale e mai definitiva. Inoltre, «[p]er il C.[alogeno] il termine presenza si identifica senza riserva alcuna con il termine conoscenza. Sappiamo che per l’H.[usserl], invece, la presenza dell’oggetto dato “in persona” non costituisce tutta la conoscenza di quell’oggetto: vi sono tutti i contenuti intenzionali, le anticipazioni e i significati potenziali, che sono parte integrante dell’attività costitutiva del soggetto conoscente (noesi), e quindi, correlativamente, anche dell’oggetto conosciuto (noema) [...]. Per il C. la presenza è senz’altro adeguazione, e l’adeguazione è adeguazione alla situazione di fatto in cui si viene a trovare un soggetto agente. La conoscenza è la consapevolezza di ciò che si è fatto e di ciò che si fa, nel momento in cui si fa, ed è chiaro che non può essere consapevolezza di ciò che non si è ancora fatto. Ora la consapevolezza di ciò che si è fatto e di ciò che si fa non può non essere consapevolezza piena, e quindi piena adeguazione a quel contenuto. In questa prospettiva non avrebbe senso parlare di una consapevolezza o adeguazione parziale, a meno che non ci si voglia riferire alla consapevolezza ed alla adeguazione di ciò che si farà. Mancanza, difetto, presenza non ancora effettuata: tutti questi termini, per l’autore della *Conclusione della filosofia del conoscere*, possono avere un senso, non sul piano della conoscenza, ma sul piano dell’azione, e unicamente su di esso» (ivi, pp. 310-311).

¹²³ G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 661.

¹²⁴ Ivi, p. 772.

sull'identità e la non contraddittorietà dell'ente. A ciò si accompagnava una considerazione critica nei confronti dell'attualismo che prendeva di mira proprio il principio dell'originarietà della predicazione. Come si è visto, infatti, l'attualismo affermava e ribadiva il principio per cui la forma del pensiero è anzitutto quella dello sdoppiamento predicativo del proprio oggetto; tuttavia, il fatto stesso di riconoscere un tale sdoppiamento, di poterlo identificare *come* sdoppiamento, implicava – questo, in sostanza, il cuore della presa di distanza di Calogero da Gentile – la possibilità di individuare il “ciò da cui” dello sdoppiamento; di farne, per così dire, una genealogia, di determinarne la “preistoria”, constatandone pertanto il carattere tutt'altro che originario. L'antinomia in cui l'attualismo, così come ogni dottrina che ancora si situi entro il linguaggio della vecchia gnoseologia, rimane impigliato, è quella per cui il pensiero avanza la pretesa di riconoscere la propria forma fondamentale non vedendo che questo stesso riconoscimento richiede il suo chiamarsi fuori da tale forma.

§ 6. Ancora sul problema dell'astratto: Scaravelli e Calogero

Il discorso appena svolto intorno alla dottrina gentiliana dell'autonoema impone una più approfondita discussione della dialettica che sta a fondamento dell'intero impianto teoretico attualista. Discutendo delle riserve critiche di Calogero nei confronti della dottrina del suo maestro Gentile, si è visto che il principale bersaglio di tali critiche è la dottrina secondo cui la prima e più originaria forma in cui il pensiero si attua è quella del giudizio, laddove un essere che da tale attività fosse escluso sarebbe l'impensabile, innominabile, assurdo essere parmenideo. In tale struttura speculativa è implicita una differenza che, qualora si voglia sottoporre ad esame la concezione gentiliana dell'immediatezza, non può essere passata sotto silenzio. Se, infatti, il logo astratto è il pensiero espresso nella forma del giudizio, l'essere come sintesi di nome e verbo, soggetto e predicato, è altrettanto vero che tale è, appunto, soltanto l'astratto già configuratosi nella forma del “logo”, l'immediato già assunto entro la cornice della mediazione¹²⁵. La domanda a questo punto potrebbe essere: quella del “logo astratto” è forse l'unica forma in cui l'astratto stesso può presentarsi? L'indagine condotta fin qui ci

¹²⁵ Da questo punto di vista, la necessaria assunzione dell'astratto nella forma del logo comporta la negazione della sua astrattezza. Cfr. M. Visentin, *Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo*, in «La Cultura», XLIII, 3/2005, pp. 431-445; p.436: «Per l'attualismo il pensiero non può essere astratto: se si pensa (e in quanto si pensa) lo si fa attualmente; e questo vuol dire concretamente. Una logica dell'astratto, dunque, se è qualcosa, non può essere altro che una logica concreta dell'astratto».

ha portato a individuare uno stretto rapporto di parentela tra la coppia dicotomica noesi-dianoesi e la polarità dialettica, più volte evocata in particolare nella sua fisionomia attualistica, astratto-concreto. Interrogare il problema della noesi significa inevitabilmente convocare tale dialettica, senza dare in alcun modo per scontata la corrispondenza tra i termini. Il fatto che, ipoteticamente, la noesi corrisponda all'astratto e la dianoesi al concreto non può essere assunto come un dato acquisito. Si è anzi già avuto modo di accennare che, stando proprio alla connotazione assunta da tali termini nella speculazione calogeriana, è semmai più vero il contrario.

Tra i primi ad aver mostrato tutta la problematicità del problema dell'astratto nell'attualismo è stato Luigi Scaravelli, che alla "logica gentiliana dell'astratto" ha dedicato la propria tesi di laurea, discussa sotto la guida di Armando Carlini nel 1923. In una pagina di quel testo, Scaravelli distingue esplicitamente due concetti di astratto: in un primo caso astratto è l'oggetto considerato come affatto esterno al pensiero, e perciò come ciò di cui nemmeno si può predicare l'esistenza; nel secondo caso astratto è l'oggettivarsi del pensiero stesso, la sua esibizione dianoetica¹²⁶. Il "vero" logo astratto, l'astratto del concreto, quello che con il concreto dà vita a una dialettica intrascendibile, non sarebbe l'oggetto considerato a prescindere dalla dinamica spirituale che lo pone, ma il porsi stesso, il manifestarsi, di tale dinamica. Abbiamo visto che tale "esibizione" non può non configurarsi in forma dianoetica, ciò che sembrerebbe riproporre quella corrispondenza tra dianoesi e astratto implicita nella trattazione precedente. Il noetico verrebbe in questo senso a configurarsi proprio come quella dinamica "attuale" che non può esporsi se non nella propria negazione, il dire concreto potendosi dire solo nella forma astratta del detto, la φάσις noetica potendosi declinare solo nella forma predicativa della dianoesi e il cui destino fatale sarebbe dunque quello di vedersi costantemente "tradita" da ogni sua oggettivazione¹²⁷. Scrive Scaravelli:

La riflessione dunque per cui sorge la determinazione reale, $A=A$, non è atto soggettivo estrinseco alla realtà di A , ma è lo stesso prodursi di A , la sua stessa essenza, è l'essere. Per dire l'"essere è A ", bisogna dire \dot{E} e questo \dot{E} è il verbo che fa essere l' A ipoteticamente antecedente all' A di $\dot{E} A$ appunto quell' A di \dot{E}

¹²⁶ L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, p. 55.

¹²⁷ Sulla lettura scaravelliana di Gentile cfr. G. Goria, *L'occulta necessità della proposizione. Gentile, Scaravelli e la logica dell'astratto*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LIII, 1-2/2014, pp. 79-100. Su aspetti della riflessione scaravelliana derivanti da questa problematica teoretica cfr. V. Stella, *Motivi di estetica in Scaravelli. Dagli scritti giovanili alla Critica del capire*, in «il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1-2/1986, pp. 165-192 e M. Biscuso, *La storia della filosofia in Luigi Scaravelli*, in «La Cultura», L, 2/2012, pp. 215-252.

A: ossia A è quell'essere che è quell'È verbo che l'afferma, prima del quale non si può dire in alcun modo che esista, né si può concepire neppure per ipotesi senza che *sia* ipotesi.¹²⁸

L'astratto si configura pertanto come l'orizzonte dell'originario costituirsi dianoetico del pensiero. Il puro noema, considerato antecedentemente rispetto alla sua identità e non contraddittorietà, leggi costitutive della dimensione dell'astratto, sarebbe un nulla impossibile perfino da indicare, semplice natura deprivata della possibilità di accedere al pensiero. La posizione del noema è, in uno, posizione del verbo che lo esistenzializza, e che al contempo lo fa essere *quel* noema, identico a sé secondo una logica riflessiva e predicativa. Se lette all'interno di questa cornice, le considerazioni relative alla critica calogeriana riportate nel paragrafo precedente vengono colorate di una nuova tinta. Insistendo sulla presenza del pensiero e della riflessione già tra le pieghe del logo astratto, Calogero non faceva che ribadire un aspetto dell'attualismo da Gentile esplicitamente affermato e strenuamente difeso, vale a dire l'operatività del logo concreto nell'astratto, la partecipazione viva e presente del pensante nel pensato. Ciò che ne conseguiva era inevitabilmente una difficoltà proprio a tenere distinti tali due *logoi*. È questo un nodo teoretico di primissimo rilievo che individua Calogero – e con lui Scaravelli – come il capostipite di un lungo filone di critica nei confronti dell'attualismo¹²⁹. Stanti così le cose, interrogare l'immediato, il noetico, vuol dire intenzionare ciò che dal punto di vista attualistico rimane un "assurdo": non un semplice astratto, perfettamente pensabile nella sua relazione dialettica con il concreto, ma un astratto dell'astratto, quell'"assurdo essere eleatico" da Gentile lasciato completamente fuori dalla propria trattazione della logica dell'astratto. Quanto qui interessa sottolineare è che da questo punto di vista il rapporto tra noetico e dianoetico si rivela non sovrapponibile a quello, eminentemente dialettico, tra concreto e astratto, se per astratto si intende l'astratto del concreto, il concretamente astratto. Al contrario, l'ambito dischiuso dal noetico si dimostra ciò che da quella stessa dialettica viene irrimediabilmente escluso¹³⁰. La rivendicazione dell'immediatezza

¹²⁸ L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, cit., p. 98

¹²⁹ Quello della difficoltà di tenere distinti logo concreto e logo astratto è infatti un tasto battuto da molti grandi interpreti del pensiero gentiliano. In particolare, mi sembra che su questo fronte si trovino schierati, con indagini irriducibili l'una all'altra ma che possono essere fatte interagire tra loro, G. Sasso e V. Vitiello (del primo cfr. soprattutto *La questione dell'astratto e del concreto*, in *Filosofia e idealismo. Vol.II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 165-382, cui fa seguito *Gentile. Le due logiche e il loro rapporto*, in *Filosofia e idealismo. Vol. VI. Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 269-314; del secondo cfr. *Ut pictura in tabula. Concreto e astratto nella Logica di Giovanni Gentile*, in *Hegel in Italia*, cit., pp. 345-364).

¹³⁰ Affrontando le molte aporie che la questione dell'astratto e del concreto genera, G. Sasso è arrivato a paventare l'ipotesi che tale questione convochi, *malgré tout*, proprio un orizzonte metalogico: intendendo l'orizzonte di inclusione

noetica avrebbe pertanto la pretesa di evocare una sorta di incessante residualità da Gentile liquidata come inerte natura. È ancora Scaravelli a mostrare questa dinamica come operante nella costruzione della figura logica dell'identità, cui è dedicato il primo capitolo della sua opera più rilevante, la *Critica del capire*. Il modo in cui il problema dell'identità viene affrontato fin dalle primissime pagine del testo rievoca, a tratti quasi letteralmente, le posizioni calogeriane. La simmetria tra le posizioni dei due autori si rivela tanto più evidente considerando la particolare dinamica individuata da Scaravelli nel passaggio da Platone ad Aristotele circa il modo di concepire l'originarietà del significato. Se in Platone esso è fin dall'inizio consegnato alla predicazione, e dunque impensabile al di fuori della forma del giudizio, lo stesso non può dirsi nel caso di Aristotele, dove la "significazione" si rivela, all'interno della formulazione del *principium firmissimum*, la condizione precipua del costituirsi del principio stesso. Non è difficile riconoscere, in questo orizzonte di "significazione" o di "identità prima dell'identità" quanto Calogero indicava come "determinazione". Quando Scaravelli afferma che «[l]o sforzo di Aristotele è, però, rivolto a mantenere l'identità immune da articolazioni, immune da interne sintesi e da molteplicità»¹³¹, altro non sta facendo se non ripetere la tesi calogeriana dell'irriducibilità della determinazione all'identità predicativa. In realtà, la resistenza di Scaravelli ad adottare espressamente il concetto di determinazione segnala, con ogni probabilità, una certa consapevolezza della sua problematicità, testimoniata, ancor prima della breve recensione che dei *Fondamenti* egli scrisse per il «Leonardo»¹³², dalla lunga recensione dello stesso testo redatta da De Negri ma "commissionata" da Scaravelli medesimo¹³³ e apparsa nel nono fascicolo del «Giornale critico della filosofia italiana» nel 1928¹³⁴. In alcune delle non poche obiezioni

della dialettica concreto-astratto come l'ambito di "accoglienza" di entrambi questi *logoi*, Sasso ha scritto: «Per poter accogliere, l'ambito accogliente dovrebbe essere maggiore, ossia più esteso, di ciò che gli si dispone dentro. Ma se fosse più esteso e [...] sia del logo concreto sia del logo astratto fosse perciò maggiore, ecco allora che lo spazio includente dovrebbe essere logicamente maggiore della logica che, in quanto tale, è esaurita dal logo astratto, dal logo concreto e dalla loro relazione. Lo spazio includente sarebbe insomma, in questo caso, "più che" logico» (G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., pp. 299-300). Ancora Sasso nota come sia presente un'evidente oscillazione del *Sistema di logica* che porta Gentile ad affermare, da un lato, l'assoluta innominabilità dell'essere parmenideo, ricondotto a impensabile "natura" e, dall'altro lato, a individuarlo senz'altro come "logo" e a fare di tale natura ciò che contiene, in nuce, i germi del proprio sdoppiamento riflessivo (cfr. *ivi*, p. 319).

¹³¹ L. Scaravelli, *Critica del capire*, a cura di M. Biscuso e A. Garofano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, p. 67.

¹³² Id., Recensione a: Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, in «Il Leonardo», 20 settembre 1928, pp. 277-278.

¹³³ Cfr. *Il carteggio Luigi Scaravelli-Guido Calogero*, a cura di F. De Luca, in «La Cultura», XLI, 2/2003, pp. 265-304; pp. 277-278.

¹³⁴ E. De Negri, Recensione a: Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IX, 1928, pp. 463-475.

che chiudevano il testo, De Negri già segnalava il livello problematico e aporetico a cui la trattazione delle questioni della determinazione e dell'alterità si mantiene nei *Fondamenti* (e per certi versi permane anche oltre)¹³⁵. Prendeva infatti di mira proprio la nozione calogeriana di intuizione, intravedendovi un'operazione intellettuale di cui era oltremodo complicato difendere la precedenza rispetto a qualsiasi "sdoppiamento". In particolare, nella dottrina del logo noetico veniva ravvisata un'indebita materializzazione mistica. Soprattutto, De Negri insisteva sul carattere dialettizzabile delle due "logiche", poiché se una, quella noetica, è una logica dei contrari e l'altra, la dianoetica, è una logica dei contraddittori, pure bisogna ammettere che «senza contraddittori non sussistono nemmeno i contrari, perché due contrari, per esser contrari, debbono avere un riferimento alla universalità»¹³⁶. Al di là delle questioni comunque decisive su cui veniva qui richiamata l'attenzione, basti intanto rilevare che la posizione di tali problemi non si discostava per nulla dalla giovanile lettura scaravelliana della logica gentiliana. Il problema del rapporto tra noesi e dianoesi, della possibilità che la prima sia determinata senza il concorso della seconda, richiamava infatti quello della relazione tra i due diversi "astratti". L'astratto determinato è quello già dialettizzato nella dinamica spirituale, l'astratto del concreto, laddove l'astratto dell'astratto è l'assurdo essere eleatico, immediato ma indeterminato. L'interpretazione scaravelliana della dialettica di Gentile vivrà una serie di problematizzazioni ulteriori almeno a partire proprio dalla stesura della *Critica del capire*. Nel capitolo dell'opera più complesso e dibattuto, il quarto capitolo dedicato al problema degli opposti¹³⁷, Scaravelli, ridefinendo la tavola aristotelica delle opposizioni, svolge alcune osservazioni che forniscono preziose indicazioni relative al suo modo di concepire la dialettica. Il pensiero dialettico, nella sua veste hegeliana, avrebbe finito per arenarsi in una successione di coppie di contrari che, in quanto tali,

¹³⁵ In maniera chiarissima sarà lo stesso Scaravelli a evidenziare il problema teoretico cui la posizione dei *Fondamenti* metteva capo e che ai suoi occhi rimaneva anche nell'articolo di Calogero *Gnoseologia e idealismo*. In una lettera del 13 febbraio 1929, che proprio tale articolo si propone di commentare, egli, rievocando le obiezioni di De Negri circa l'ambiguità del principio di determinazione, scrive infatti all'amico Calogero: «Se ciò che penso è determinato (nell'atto che) come lo determini tu, come dire che l'atto è pensiero? Mi sembra indistinzione: non si sa se è sensazione, immagine, atto mistico, o fesseria consimile. Forse lo εἶπερὸν contribuendo coi suoi servigi lo articola? [...] È lo spirito che si determina nel porre e vanificare un eterno ταῦτό [sic]? Ma questo è roba rancida. Forse lo εἶπερὸν è intrinseco al ταῦτό: ma allora che razza di determinazione si avrebbe?» (*Il carteggio Luigi Scaravelli-Guido Calogero*, cit., p. 289).

¹³⁶ E. De Negri, *Recensione a G. Calogero, I fondamenti della logica aristotelica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IX, 6/1928, pp. 463-475; p. 474.

¹³⁷ L. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., pp. 159-181. Cfr. G. Sasso, *La «buia incandescenza della fiamma»*. Luigi Scaravelli e la questione degli «opposti», in *Filosofia e idealismo. Vol. III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., pp. 451-571; cfr. anche gli scritti su Scaravelli in M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano, Vol. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, cit., pp. 103-298.

rimandano costantemente a un genere superiore senza poter mai essere in grado di esaurire il reale, mentre solo l'atto puro di Gentile sarebbe la piena realizzazione della formula "A-nonA è la realtà"¹³⁸. Gentile terrebbe quindi fede alla contraddittorietà senza risolverla in contrarietà, dando vita a una dialettica che agli occhi del padre dell'attualismo doveva certamente apparire totalizzante. Già in queste pagine viene tuttavia osservato che proprio la formula contraddittoria "A-nonA è la realtà" nasconderebbe invero una certa latitudine di interpretabilità. Da un lato, ad essa sarebbe riconducibile il riferimento a una coppia di contraddittori e, d'altro lato, a una coppia di distinti a loro volta non riconducibili alla superiore unità di un genere prossimo. Stando agli esempi forniti da Scaravelli, a tale formula sarebbero cioè riducibili tanto coppie di contraddittori del tipo "bianco-non bianco" quanto coppie di distinti del tipo "bianco-logaritmo"¹³⁹. In entrambi i casi non sarebbe possibile individuare un genere superiore in grado di comprendere la dicotomia, eppure tali coppie dicotomiche affermano qualcosa di ben diverso l'una dall'altra. Riducendo anche la distinzione ad opposizione, la dialettica, perfino nella sua forma più rigorosa, quella gentiliana, finirebbe per concepire i distinti unicamente come opposti contraddittori assoggettando la loro distinzione a un'identità, che si configurerebbe pertanto come identità di distinzione e contraddittorietà e lasciando pertanto nuovamente escluso il momento dell'«autocostituzione del distinto come distinto»¹⁴⁰. Anche Scaravelli giungeva così a individuare uno spazio residuale che la stessa dialettica gentiliana lasciava scoperto.

Glossa II. La riconfigurazione estetica del logo noetico: carattere asemantico dell'arte figurativa

Nell'*Estetica* – il terzo volume delle *Lezioni di filosofia* redatte da Calogero in carcere all'inizio degli anni '40 – l'incontro esplicito con la questione estetica sembra dare vita a una peculiare riconfigurazione del problema dell'immediatezza noetica. Si deve precisare fin da subito che molte delle posizioni sostenute da Calogero nella sua *Estetica* appaiono

¹³⁸ L. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., p. 173.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 159-181.

¹⁴⁰ Cfr. M. Mustè, *Il problema della libertà nella filosofia di Luigi Scaravelli*, in «La Cultura», LI, 1/2013, pp. 73-106; p. 80. Va osservato che, contestando a Gentile di aver ridotto la distinzione ad opposizione, Scaravelli faceva valere una posizione fondamentalmente crociana. Basti questa considerazione per segnalare l'importanza e l'influenza di Croce ha non soltanto nella critica dell'attualismo, ma anche nello sviluppo di quelle posizioni teoretiche che, cresciute nel solco dell'attualismo medesimo, ad esso hanno provato a sottrarsi anche attraverso la rettifica di alcune posizioni crociane.

non prive di punti deboli. Interessa però rilevare la particolare torsione che la questione del rapporto tra idea e linguaggio sembra assumere all'interno di un contesto teorico così specifico come quello di una teoria estetica.

Si può sostenere che la ragione per cui Calogero elabora una propria estetica è il tentativo di sottrarsi a due esiti ai suoi occhi parimenti esiziali: da un lato, la riduzione dell'ambito estetico a "momento dello spirito", a stadio germinale di un processo che nell'immediatezza dell'intuizione artistica non sappia vedere altro che il momento aurorale di una dinamica di natura primariamente gnoseologica; dall'altro, la china del "panestetismo", vale a dire di una dottrina che dell'arte finisse per perdere la specificità, parificandola a qualsiasi altro atto spirituale. È abbastanza evidente che tali punti di vista corrispondono rispettivamente alla dottrina estetica crociana e alla filosofia dell'arte gentiliana. In effetti, se la dottrina estetica sviluppata da Calogero è complessivamente orientata alla rivendicazione del carattere autonomo dell'arte, essa è anche attenta a non cadere nell'astratta distinzione che la stessa rivendicazione di autonomia comportava nel sistema crociano. Nell'*Estetica*, Calogero precisa che l'identificazione di estetica dell'intuizione e di «linguistica dell'espressione» rischiava proprio di consegnare l'estetica a una «gnoseologia impossibile»¹⁴¹. I motivi di tale impossibilità dovrebbero ormai apparire chiari, ma basti qui ricordare che ogni gnoseologia per Calogero implica l'attivazione di un dispositivo di infiniti rimandi dialettici tra soggetto e oggetto che ingenera inevitabilmente un esiziale regresso all'infinito. Ammettere l'autonomia dell'esperienza estetica non significa dunque riconoscerle uno spazio autonomo all'interno di un itinerario conoscitivo, come nel caso dell'estetica crociana, e nemmeno individuarla come immediatezza dialettica destinata a essere superata e ricompresa nella dinamicità del pensiero in atto. Oltre a contestare i due principali modelli di filosofia dell'arte a cui Calogero si rifaceva, il modo in cui egli affronta il problema estetico consente di chiarire ulteriormente il complesso rapporto tra idea e linguaggio che, come abbiamo visto in chiusura del terzo paragrafo e nell'intera trattazione dei *Fondamenti*, nella stessa formulazione di una dottrina del "logo noetico" sembrano rimanere

¹⁴¹ G. Calogero, *Lezioni di filosofia. Vol. III. Estetica*, Einaudi, Torino 1960², p. 13. Un'introduzione all'estetica caloggeriana si trova in E. Pera Genzone (a cura di), *Guido Calogero*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1961, pp. 65-82. Cfr. anche M. Rieser, *The Aesthetics of Guido Calogero*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 30, 1/1971, pp. 19-26. Quanto segue è uno sviluppo di alcune considerazioni svolte in M. Ricciotti, *Idea e parola nel pensiero di Guido Calogero. Dal logo noetico al logo estetico*, in M. Moschini (a cura di), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 197-211.

semplicemente giustapposti l'una all'altro o, in alcuni casi, addirittura commisti in un binomio aporetico e autocontraddittorio. In particolare, interessa qui rilevare come nell'*Estetica* tale nesso venga studiato e approfondito secondo una direttrice fondamentale, vale a dire il tema della semanticità e della asemanticità dell'opera d'arte e dunque del rapporto tra la dimensione eidetica e quella propriamente linguistica dell'esperienza artistica¹⁴².

Il punto di partenza della trattazione calogeriana inerente all'esperienza estetica in generale risente chiaramente dell'impostazione crociana e si risolve nella constatazione che tale esperienza si struttura sempre come *eidōs* di un *pathos*, come la stabilizzazione eidetica di un "interesse" pratico. Quest'ultimo indica l'elemento propriamente individuale, l'irripetibile "squilibrio" da cui l'esperienza artistica origina, mentre l'*eidōs* è «il regno in cui gli uomini vedono se stessi e le altre cose, in cui essi s'incontrano e s'accordano e comunicano»¹⁴³, vale a dire il regno dell'universalità e della forma. Né solo immagine, né solo sentimento, dunque, ma sintesi dei due. L'artista è colui che ridefinisce incessantemente tale sintesi, riconfigurandola sia in quanto sintesi che nei termini che la costituiscono, e rendendola in questo modo sempre replicabile nell'animo del contemplatore. È opportuno rilevare che l'operazione dell'*Estetica* è un'operazione decostruttiva nei confronti dell'idea crociana dell'identificazione di intuizione ed espressione linguistica. Tale decostruzione prende corpo sul terreno specifico della trattazione dell'opera d'arte figurativa, di cui Calogero nega risolutamente il carattere semantico. Sostenere che un'opera d'arte sia semantica significa senz'altro dichiararne la connotazione linguistica, la possibilità cioè di ridurla a parola significante. Una tale

¹⁴² Su questo tema, cfr. R. Raggiunti, *Il problema semantico nel pensiero di Guido Calogero*, in C. Cesa, G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 181-225. Potrebbe essere ravvisata anche un'altra direttrice, relativa all'articolazione delle diverse dimensioni che, sotto il profilo teorico e pratico, caratterizzano il linguaggio. Per Calogero, infatti, i principi cardine che definiscono il linguaggio sono la semanticità, la musicalità, la suggestività e l'eideticità. L'intreccio tra tali caratteristiche determina la particolare configurazione assunta dal linguaggio all'interno delle varie arti e consente così di dare forma a una vera e propria sistemazione delle arti. In questo senso è di particolare interesse la trattazione della musica. A differenza di quanto ci si potrebbe immaginare, viste anche le considerazioni svolte circa i modi per individuare gli aspetti semantici dell'opera d'arte, la musica viene interpretata da Calogero come una forma artistica intrisa di linguaggio, anche se svincolata dalla necessità di dare forma a idee. Essa metterebbe cioè in contatto diretto con il *pathos*, potendo suscitare nell'ascoltatore anche senza dover necessariamente passare per la stimolazione della dimensione fantastica e immaginifica. Nondimeno, quello musicale si configura per Calogero come un linguaggio. Semplicemente, rispetto ad altre forme artistiche, il linguaggio musicale possiede più universalità, da cui anche l'enorme "latitudine d'interpretabilità" da esso garantita. Tuttavia, questo più alto grado di universalità non è dovuto al carattere unico, intraducibile, del linguaggio musicale (a differenza delle forme d'arte in cui l'aspetto semantico è più intimamente legato all'espressione linguistica, essa sembra infatti nient'affatto traducibile). Sulla trattazione calogeriana della musica, cfr. R. Raggiunti, *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, cit., pp. 283-288).

¹⁴³ G. Calogero, *Lezioni di filosofia. Vol. III. Estetica*, cit., p. 34.

riduzione può evidentemente essere resa possibile solo dalla presenza stessa, nell'opera, di una dimensione linguistica: una delle caratteristiche distintive di una forma d'arte rispetto ad un'altra è proprio relativa al ruolo che in ognuna svolge il linguaggio. Nell'opera d'arte figurativa verrebbe a mancare «l'intrinseca dualità della situazione semantica»¹⁴⁴, quello sdoppiamento in segno e significato ancora presente nell'esperienza artistica poetica, letteraria e addirittura musicale. Il rapporto tra arte e linguisticità semantica si delinea come un rapporto, per così dire, di doppia irriducibilità. Da un lato, cioè, l'esperienza linguistica e semantica in generale possiede confini di gran lunga più ampi rispetto a quelli dell'esperienza artistica strettamente intesa, definita «la domenica nella settimana della vita»¹⁴⁵. Dall'altro, l'arte non può venire costretta entro un orizzonte totalmente linguistico, proprio in virtù dell'eccedenza, rispetto ad esso, dell'arte figurativa. A questo proposito, Calogero arriva a descrivere una “regola pratica” che consenta di riconoscere gli aspetti semantici ovvero asemantici dell'opera d'arte figurativa. Si tratta della cosiddetta “prova di Pigmaliote”, di cui nell'*Estetica* viene offerta una breve (e non priva di criticità teoriche) descrizione che vale la pena almeno menzionare. Come noto, il celebre racconto delle *Metamorfosi* di Ovidio ha tramandato la mitologica figura dello scultore Pigmaliote che, rimanendo ammaliato da una propria creazione scultorea, finisce per innamorarsene e per implorare gli dèi di concederle la vita, fino a venire accontentato. La contemplazione estetica, l'immagine, la dimensione propriamente eidetica, si rivela convertibile in una fruizione pratica e patica, in un godimento attivo. Secondo la dottrina estetica qui in esame, tale convertibilità garantisce e attesta il carattere asemantico dell'opera medesima. Se, cioè, l'*eidotes* può interamente risolversi nel *pathos* dell'artista o del fruitore, allora esso non veicola alcun contenuto semantico; l'idea e l'immagine sono costituite a prescindere da qualsiasi contatto con la sfera linguistica. Quella che Calogero chiama «immediatezza asemantica dell'arte figurativa»¹⁴⁶ è inoltre ciò che spiega l'intraducibilità – e, dunque, l'universalità – di

¹⁴⁴ Ivi, p. 125.

¹⁴⁵ Ivi, p. 12. Va precisato che la trattazione estetica calogeriana distingue fin dall'inizio dalla «esperienza estetica fondamentale», comune a tutti gli uomini, quella specifica esperienza artistica che accadrebbe in pochi ed eccezionali momenti della vita, nettamente distinti dagli altri sotto il profilo qualitativo. Nel delineare i tratti fondamentali dell'esperienza artistica, Calogero si premura di distinguere la contemplazione dell'arte da quella, ad esempio, di paesaggi naturali, sulla base del fatto che se nel godimento del bello naturale ogni uomo è sempre chiamato a farsi “artista”, non esistendo un oggetto da contemplare nella sua “originalità” o unicità, ciò non accadrebbe nel caso della contemplazione di un'opera d'arte. Non è mancato chi, a partire da una prospettiva – teoretica prima ancora che estetica – dichiaratamente gentiliana ha contestato l'uso di un tale criterio di distinzione (cfr. A. Negri, *Il progetto della categoria estetica di Guido Calogero*, in «Rivista di estetica», VII, 1/1962, pp. 95-118).

¹⁴⁶ G. Calogero, *Lezioni di filosofia. Vol. III. Estetica*, cit., p. 128.

questa particolare forma di espressione artistica. Nel modo in cui il problema del rapporto tra idea e parola viene articolato, sarebbe difficile non intravedere, in filigrana, gli echi della tesi dello sdoppiamento del logo in noetico e dianoetico. Anzitutto, perché l'arte di cui si rivendica la dimensione non semantica non è la totalità dell'arte visiva, ma specificamente l'arte figurativa, come se fosse necessario che, perché non si dia luogo allo sdoppiamento cui si è accennato, si sia comunque in grado di cogliere la figura determinata con cui si ha a che fare. L'arte figurativa, cioè, sembrerebbe garantire alla propria immagine una determinatezza non costretta a convocare il *medium* linguistico per costituirsi. Un ulteriore evidente richiamo alla giovanile dottrina del logo noetico si ha sempre nell'*Estetica* là dove viene esplicitamente teorizzata la distinzione tra "ideazione diretta" e "ideazione parlata". In esplicita polemica con la dottrina crociana, volta a individuare un rapporto di identità tra intuizione ed espressione, l'intento calogeriano è qui di nuovo quello di spezzare tale rapporto di piena corrispondenza. «Si può parlare senza pensare, ma non pensare senza parlare»¹⁴⁷, questo l'efficacissimo modo in cui Calogero riassumeva i rapporti tra pensiero e linguaggio secondo la dottrina crociana dei distinti e che egli si propone di scardinare.¹⁴⁸ Se, dunque, nella commistione di idea e linguaggio all'interno della dottrina del logo noetico continuava a farsi prepotentemente avvertire l'influenza della dottrina crociana dell'intuizione artistica, qui la questione del rapporto tra l'idea e il linguaggio sembra prendere una direzione diversa, in virtù della diversa configurazione del problema: il rapporto tra idea e parola diventa rapporto tra l'immagine e il suo aspetto semantico. La "soluzione" estetica al problema della difficile convivenza tra idea e parola, dischiuso dalla trattazione del logo noetico nei *Fondamenti*, si rivela una soluzione apparente, una non-soluzione o, come meno perentoriamente saremmo portati a dire, un'ulteriore configurazione di un'aporia che però, a questo livello, non dismette il proprio abito aporetico. Questo per due ragioni: la prima è l'ingiustificata

¹⁴⁷ Ivi, p. 165.

¹⁴⁸ Ironizzando amichevolmente circa l'esempio di ideazione diretta portato da Calogero, M. Fubini, in un lungo e articolato saggio volto a discutere alcune tesi della sua estetica, lo descriveva come «uomo e maestro aperto a tanti interessi ed esperto di molte arti, filosofo e politico, lettore di libri svariati e appassionato guidatore della sua automobile» (M. Fubini, *Arte, linguaggio, letteratura*, in «Belfagor», 3, 3/1948, pp. 269-288; p. 270). Le analisi di Fubini volgono a una puntuale critica di alcuni dei nodi centrali dell'indagine di Calogero e convergono nella direzione di una completa messa in discussione della teoria del linguaggio che viene elaborata nell'*Estetica*. In particolare, Fubini prende di mira la riduzione del linguaggio alla sua funzione puramente ed esclusivamente semantica. In effetti, l'identificazione di linguaggio e semanticità, data per assodata da Calogero, è tutt'altro che pacifica e rende la posizione calogeriana pienamente consistente solo a patto di accettare questa elementare ma non scontata premessa. Anche Croce, in una lettera in cui contestava con punte di pesante ironia le tesi sostenute nell'*Estetica* di Calogero, evoca il saggio di Fubini presentandolo come la definitiva smentita di quelle stesse tesi (cfr. *Carteggio Croce-Calogero*, cit., p. 89).

identificazione di semanticità e linguisticità, di espressione linguistica ed espressione semantica, data per scontata ma non giustificata né legittimata sulla base dell'intera trattazione estetica calogeriana; tale identificazione rappresenta un passaggio problematico, si badi, non soltanto perché può con tutta evidenza darsi un linguaggio non semantico, ma anche perché, sulla base delle indicazioni e delle concessioni fatte dallo stesso Calogero (ad esempio attraverso la distinzione tra ideazione diretta e ideazione parlata) può altrettanto bene darsi una semanticità non linguistica, un pensiero significativo ma non ancora linguisticamente articolato¹⁴⁹; la seconda è che, sottratta al dominio del linguaggio, la semplice vista dell'opera d'arte figurativa non sembra in grado di garantire la determinatezza dell'oggetto. In che senso la "figura" dell'opera è determinata? Determinare non è un semplice vedere, ma un vedere e guardare insieme, un vedere e sapere quel che si vede. Ma da dove proviene un tale "sapere"? Come si configura se non linguisticamente? A profilarsi era dunque, anche sul fronte estetico, il problema del rapporto tra la determinazione e l'identità articolata nella sua forma riflessiva e dianoetica. Stabilita l'insufficienza della soluzione estetica, per interrogare ulteriormente il problema dell'immediatezza noetica e il suo rapporto con la sfera linguistica ci vediamo pertanto costretti a fare un salto indietro, verso il luogo in cui il pensiero, la parola e la realtà facevano un corpo unitario, e a prendere dunque in esame quella che può essere definita la "genealogia della logica" messa in atto da Calogero.

¹⁴⁹ Rimandando in nota proprio all'*Estetica* di Calogero, e nel contesto di un'indagine intorno alle condizioni di possibilità del dire in generale, del dire la verità e del dire il falso, è stato scritto: «sembra di poter dire che è senz'altro possibile pensare qualcosa in termini non linguistici, così come normalmente riconosciamo possibile vedere qualcosa senza metterlo a fuoco o senza concentrare su di esso il nostro sguardo. Ma, per essere più esatti, quello che sembra di poter dire è che nel campo semantico di ciò che si pensa linguisticamente è sempre presente anche qualche significato extralinguistico» (M. Visentin, *Dire, negare, pensare la verità*, in «La Cultura», LV, 1/2017, pp. 97-115; p. 110).

3. Genealogia del (dia)noetico

§ 7. La logica arcaica e l'essere parmenideo

Nei capitoli precedenti si è delineato un problema centrale nella prospettiva calogeriana, relativo al configurarsi del noetico come orizzonte immediato e antepredicativo. Tale problema può essere indicato brevemente come quello del rapporto tra la sfera noetica e quella linguistica. La domanda che dovrà guidare la nostra ulteriore disamina è pertanto: il noetico è assoluta esclusione di qualsiasi “mediazione” linguistica? E la compromissione con il linguaggio comporta necessariamente una qualche forma di mediazione? Oppure può esistere una sorta di linguaggio immediato? Tali quesiti hanno interrogato alcuni studiosi del pensiero di Calogero anche in virtù del fatto che la loro portata teoretica va senz'altro ben oltre il ristretto confine della riflessione calogeriana¹⁵⁰. Un tentativo di risposta richiede una discussione di quell'indagine, che potrebbe definirsi “genealogica”, che punta a risalire al luogo, storico e concettuale, in cui categorie quali quelle di “logica”, “conoscenza”, “linguaggio” hanno fatto il loro ingresso nella mentalità filosofica. La risalita in direzione del punto in cui tali categorie prendono forma implica una ovvia quanto apparentemente insormontabile difficoltà, relativa al fatto che lo stesso movimento di “risalita” è irrimediabilmente informato da quelle categorie. L'indagine genealogica è cioè, fin dall'inizio, impregnata dell'immagine di quegli oggetti di cui, al termine dell'indagine stessa, si vorrebbe conseguire l'immagine il più possibile “pura”. Calogero si mostra ben consapevole di tale difficoltà, ribadita, a mo' di caveat metodologico, proprio nelle pagine introduttive della sua *Storia della logica antica*. In particolare, come vedremo, porsi sul crinale della crisi rappresentata dalla logica antica significa anzitutto riconoscere l'originaria commistione (Calogero utilizzerà a tal proposito il termine “coalescenza”) di verità, realtà e parola. Il pensatore romano non si esime nemmeno dal ribadire, con riferimento alla logica arcaica, l'illegittimità di qualsiasi distinzione “gnoseologica” tra soggetto e oggetto se applicata a una sfera cui rimane inevitabilmente estranea ogni distinzione siffatta. È dunque necessario mettere in guardia rispetto al pericolo di interpretare la storia della logica antica secondo il quadro

¹⁵⁰ Su fronti interpretativi diversi, rispetto a questo tema, cfr. almeno R. Raggiunti, *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, cit., e M. Visentin, *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, cit.

epistemologico perfettamente definito che distingue un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. All'interno di tale quadro, infatti, alcune tra le tesi fondamentali dei primi "logici" non possono che apparire ingenuo o, peggio ancora, del tutto insensate. Ma la storia della logica si configura proprio come un processo di progressiva (ma tutt'altro che lineare) frantumazione di quell'originaria coalescenza che fa dell'ente un tutt'uno con il suo esser detto e conosciuto. In questo senso doveva risultare naturale una propedeutica presa di posizione contro la tendenza – di matrice hegeliana ma senz'altro esemplificata anche dagli idealisti italiani – a leggere la storia della logica come un processo di progressivo "inveramento", di uscita dalle pastoie del realismo antico in direzione della sempre più decisa presa di coscienza del ruolo attivo del pensiero e della coscienza. L'impossibilità di levarsi gli occhiali "logici" per leggere e interpretare ciò che di tale "logicità" è la premessa e la condizione non è la ragione per affermare la maggiore "verità" della logica, ma semmai per denunciarne il limite intrinseco. Del resto, abbiamo già visto come la stessa polemica di Calogero nei confronti dell'identità crociana e gentiliana di storia e filosofia avesse come esito ultimo la messa in discussione di tale identità. Come Calogero scriveva nell'introduzione alla sua *Storia della logica antica*, introduzione originariamente pubblicata in tedesco nel 1931, poi inserita nella *Conclusione della filosofia del conoscere* e infine riedita, leggermente modificata, solo con il primo volume della stessa *Storia* nel 1967: «Il circolo di filosofia e storia della filosofia non è un circolo vizioso non già perché possano darsi circoli non viziosi, ma bensì, assai più semplicemente, perché non è neanche un circolo»¹⁵¹, per stabilire subito dopo: «Intesa a rigore, questa storiografia filosofica ha per ideale lo stesso annullamento della sua natura filosofica»¹⁵². La "storiografia" che Calogero ha la pretesa di attuare è quella che revoca la sua stessa natura logico-filosofica.

Due cose si tratta anzitutto di mostrare per quanto più interessa la presente indagine: la prima è in che cosa consista, prima di Aristotele, quel principio noetico che, come Calogero non si stanca di ripetere, rappresenta il più profondo motivo dell'intera logica

¹⁵¹ G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 26. Per un resoconto dell'opera di interprete della filosofia antica di Calogero cfr. M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in C. Cesa e G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, cit., pp. 135-166, G. Giannantoni, *La filologia di Guido Calogero*, in Aa.Vv., *Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia classica dell'Università degli Studi di Napoli, Napoli 1987, pp. 205-222 e A. Brancacci, *Introduzione*, in G. Calogero, *Il pensiero presocratico*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 9-36.

¹⁵² G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 26.

antica e quindi – in virtù della riconosciuta filiazione della logica dialettica moderna e contemporanea da quella antica – dell’intera storia del pensiero.

L’avvicinamento di Calogero allo studio della “logica arcaica” era avvenuto, tra l’altro, per il tramite di Ernst Hoffmann di cui, negli anni che vanno dalla stesura dei *Fondamenti* a quella degli *Studi sull’eleatismo*, il filosofo romano aveva avuto occasione di seguire i corsi ad Heidelberg e di cui nel 1925 aveva già recensito il testo forse più noto, *Die Sprache und die archaische Logik*¹⁵³. In tale recensione, Calogero prendeva apertamente posizione contro la validità ermeneutica di quella dicotomia tra λόγος ed ἔπος che rappresentava la polarità paradigmatica dell’intera interpretazione hoffmanniana della logica antica, specialmente di quella pre-platonica e pre-aristotelica. A parere di Calogero, l’individuazione di una così netta contrapposizione tra la sfera del discorso e quella del singolo vocabolo rischiava di condurre fuori strada e di impedire di rintracciare il più fondamentale motivo della logica arcaica, che andava piuttosto ravvisato nella “coalescenza” di verità, realtà e parola. Ciò era valido anzitutto per Eraclito, nei cui frammenti Hoffmann individuava una chiara dialettica tra il carattere contraddittorio del singolo ἔπος (è celebre il frammento eracliteo che segnala la corrispondenza, nella stessa parola, di un significato e del suo contrario, l’indicazione, in uno, della vita e dell’arco che dà la morte¹⁵⁴) è superato dalla facoltà del λόγος di unificare i contrari all’interno di un’unica proposizione che, oscillando da un opposto all’altro, segnali al contempo gli invalicabili confini entro cui il divenire accade. Il λόγος sarebbe in grado «di abbracciare ed esprimere come legge non le cose, ma il rapporto complessivo in cui le cose si collocano; non solo, dunque, un’oscillazione del pendolo, ma il ritmo costante di entrambe le oscillazioni»¹⁵⁵. Il carattere divino del λόγος eracliteo riposa proprio in questa capacità di unificare ciò che nel mondo si dà come irrimediabile contrasto, di fare dei molti un’armonica unità. In ciò risiede inoltre, a parere di Hoffman, l’aspetto mistico della dottrina di Eraclito, la convinzione cioè che Dio non abbia nome, che nessun vocabolo gli sia adatto, che esso non sia esprimibile a parole, tramite ἔπεα¹⁵⁶. Aspetto mistico certo bilanciato da un lato radicalmente antimistico, che risiede al contrario nella convinzione

¹⁵³ Cfr. G. Calogero, *Il pensiero presocratico*, cit., pp. 55-59.

¹⁵⁴ DK 22 B 48, trad. it., *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015⁵, p. 353.

¹⁵⁵ E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1925; trad. it., *Il linguaggio e la logica arcaica*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 30-31.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 34.

che la divinità, pur non essendoci *parole* adatte ad esprimerla, sia *discorso*, linguaggio, λόγος¹⁵⁷.

In Calogero, il rifiuto della contrapposizione tra λόγος ed ἔπος si radicava sia in constatazioni di natura strettamente filologica che in considerazioni di carattere propriamente teoretico. Come si è già avuto modo di anticipare, infatti, Calogero si mostrava molto più interessato a rintracciare il motivo di quella coalescenza di realtà, verità e parola di cui la distinzione tra λόγος ed ἔπος rappresentava soltanto una interna – nonché, sul piano interpretativo, addirittura illegittima – declinazione. Da questo punto di vista, ben più che lo studio di Eraclito doveva rivelarsi essenziale l'indagine relativa al ruolo di Parmenide, consegnata, nella sua forma più sistematica e completa, al primo capitolo degli *Studi sull'eleatismo*¹⁵⁸. Anche in questo caso il cuore dell'interpretazione calogeriana era sorretta da analisi di carattere filologico. Per quanto riguarda, ad esempio, il celebre frammento B3 del poema dell'Eleate, che recita τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι¹⁵⁹, Calogero insisteva sull'esigenza di una sua integrazione sfruttando il riferimento al frammento B2. Se letti di seguito e integrati con un implicito richiamo finale al φάσθαι, il significato complessivo del frammento diventa: «Ché quel che non è non lo puoi né pensare né dire: pensare infatti è lo stesso che dire che è quel che pensi!»¹⁶⁰. Lungi dal dichiarare una vaga corrispondenza tra pensiero ed essere, il frammento veniva ad affermare da un lato l'identità tra il νοεῖν e quella che con linguaggio improprio può essere indicata come “predicazione di esistenza”¹⁶¹ e, al contempo, dall'altro lato, il fatto che

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Un'ampia discussione della lettura calogeriana di Parmenide si trova in G. Sasso, *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in *Filosofia e idealismo*, vol. III., cit., pp. 177-299.

¹⁵⁹ DK 28 B 3. Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, trad. it. di G. Reale, a cura di L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2010³, pp. 92-93.

¹⁶⁰ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 23.

¹⁶¹ Improprio perché Calogero per primo nega la possibilità di distinguere, in Parmenide, un valore esistenziale e uno copulativo dell'εἶναι. In un saggio di C. H. Kahn si dimostra che i Greci non distinguevano nemmeno sul piano linguistico il valore esistenziale e quello semplicemente predicativo del verbo essere. In particolare, Kahn, recuperando alcune conclusioni di Prantl, mostra come il primo a usare il termine *copula* in un senso distinto da quello che indicava la semplice *existentia* sia stato Abelardo. L'equivalente greco di tale termine, σύνδεσμος, non aveva invece assunto un valore specifico, né il suo uso era fissato una volta per tutte. Anche nella filosofia medievale araba di derivazione aristotelica è rintracciabile l'uso dell'equivalente di *copula* in un senso determinato, sebbene Kahn propenda per la tesi secondo cui la fissazione araba e quella latina siano procedute in maniera autonoma. L'indagine di Kahn si colloca, com'è naturale, in un orizzonte di analisi puramente linguistica e filologica, e lo stesso autore si mostra disposto ad ammettere che, almeno per quanto concerne Aristotele, nell'opera dello Stagirita siano rintracciabili quantomeno le premesse teoretiche di un duplice uso del verbo essere. Ciononostante, Aristotele intende il valore predicativo del verbo essere senza che l'“è” sia isolabile come elemento autonomo del discorso (cfr. Arist. *De int.*, 11, 21 a 25). Naturalmente, la mancata concezione del valore autonomo della copula, o dello stesso concetto di copula, comporta l'impossibilità di individuare distintamente, nel mondo greco, un valore copulativo e uno esistenziale del verbo essere (cfr. C. H. Kahn, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, specialmente i saggi *On the Terminology for Copula and Existence*, pp. 41-61 e *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, pp. 62-74).

solo ciò che è può essere pensato, vale a dire pensato con verità. «Il parallelismo del pensare e del dire – scrive Calogero – non può giustificarsi se non riferendosi a una più profonda legge che stringa insieme quelle due funzioni: ma questo collegamento è nient'altro che una fondazione delle possibilità del pensare nelle possibilità del dire»¹⁶². Quest'ultima precisazione si rivela di fondamentale importanza per comprendere il cuore teorico dell'intera lettura parmenidea di Calogero, interamente incentrata sul riconoscimento della natura originariamente linguistica di quell'indeterminato e “immediato” essere così a lungo rifuggito dall'intera storia del pensiero, a partire da Platone e Aristotele (ma vedremo nel prossimo paragrafo che anche la sofistica gorgiana ne faceva il bersaglio di una critica ironica) fino alla sua “esclusione” dall'orizzonte propriamente logico e dialettico operata da Gentile, di cui si è trattato nel precedente capitolo. Si deve rilevare che se Calogero sottoponeva a una critica esplicita la contrapposizione tra λόγος ed ἔπος, nel caso del riconoscimento della natura verbale dell'εἶναι parmenideo la sua impostazione ermeneutica manifestava una chiara e non pienamente confessata dipendenza proprio dal testo di Hoffmann. Quest'ultimo, infatti, fin dall'inizio della sua trattazione di Parmenide, evidenziava che «[g]ià la semplice copula mostra il cammino da percorrere per giungere a una giusta comprensione del concetto di essere»¹⁶³ e chiudeva la stessa trattazione ricordando che nella realtà puramente noetica cui l'Eleate aveva conferito consistenza ontologica «si realizza l'inscindibile unità di τὸ ἐόν, νόημα, λόγος»¹⁶⁴. Veniamo dunque a considerare più da vicino la relazione sussistente tra l'orizzonte linguistico e quello noetico nel modo in cui essa si delinea al momento della sua genesi.

Calogero prende le mosse da una riflessione intorno al termine πεφρατισμένον contenuto nel frammento 8: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν¹⁶⁵. Dopo aver annunciato la corrispondenza di νοεῖν e νόημα, Parmenide afferma che è impossibile imbattersi nel pensiero senza l'ente, in cui il pensiero stesso è πεφρατισμένον. Che cosa significa che il pensiero è espresso, detto, pronunciato, enunciato nell'ente? L'unica soluzione per conferire pieno significato al passo è, per Calogero, considerare τὸ ἐόν non tanto nel suo significato ontologico, quanto anzitutto nella sua

¹⁶² G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 23.

¹⁶³ E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 36.

¹⁶⁴ Ivi, p. 43.

¹⁶⁵ DK 28 B 8.

radice verbale. L'ente, il "che è" in cui il pensiero si trova espresso, l'unico "è" che non subisce passivamente l'esser detto dal pensiero ma che al contrario *dice* attivamente il pensiero «è nient'altro che l'essere del giudizio: l'è dell'affermazione»¹⁶⁶. Si tratta di una tesi che sconvolge le tradizionali interpretazioni di Parmenide, spesso orientate a una lettura ontologizzante di τὸ εἶναι. Il famoso sfero parmenideo altro non sarebbe che l'elevazione al rango ontologico di un tale "frammento" di giudizio. A tal proposito Calogero parla a più riprese di «cristallizzazione ontologica»¹⁶⁷, di «elemento logico e verbale» «assolutamente ontologizzato»¹⁶⁸, di «ipostatizzazione ontologica»¹⁶⁹, di «costruzione ontologica»¹⁷⁰, di «ontologizzazione e materializzazione dell'ideale e del logico»¹⁷¹.

Una considerazione di carattere storico è funzionale alla piena comprensione della rivoluzionaria operazione parmenidea. Tanto negli *Studi sull'eleatismo* quanto nella *Storia della logica antica*, Calogero prende apertamente posizione a sostegno della precedenza, storica ma specialmente logica, di Eraclito rispetto a Parmenide. L'operazione parmenidea risulta incomprensibile tanto nella sua ragione teoretica di fondo quanto nelle sue più radicali implicazioni se non viene letta come una reazione allo sconvolgimento dell'intera mentalità greca arcaica comportato da Eraclito. Secondo tale mentalità, ancora perfettamente rappresentata dai poemi omerici, la verità e la realtà si coappartengono al punto che «il Greco antico chiama ogni saldo contenuto della sua esperienza tanto ὄν, "esistente", quanto ἀληθές, "vero"»¹⁷². Ancora nella *Storia della logica antica*, Calogero riporta a questo proposito un esempio tratto dal secondo libro dell'*Iliade*, all'altezza dei versi 48-49, in cui è scritto: «Allora la dea Aurora si avviò verso l'alto Olimpo / per annunciare la luce a Zeus e agli altri immortali»¹⁷³. L'annuncio della luce è la luce, il dire la luce coincide con il sopraggiungere della luce medesima. La duplice valenza del lemma ἐπέουσα (etimologicamente "dire in pubblico", "annunciare") testimonia l'arcaica confusione tra la parola e il suo contenuto semantico. Eraclito, dal canto suo, aveva cominciato a rendere meno limpida e lineare la relazione tra verità e

¹⁶⁶ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 7.

¹⁶⁷ Ivi, p. 10.

¹⁶⁸ Ivi, p. 21.

¹⁶⁹ Ivi, p. 23.

¹⁷⁰ Ivi, p. 26.

¹⁷¹ Ivi, p. 30.

¹⁷² G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., p. 45.

¹⁷³ Ivi, p. 50.

realtà, vedendo in quest'ultima un'intrinseca contraddizione, di cui il λόγος si faceva la più fedele espressione. Esso si rendeva equivoco, il succedersi dei nomi consegnava il reale a un vortice in continua oscillazione tra una realtà e il suo opposto. Di fronte a un tale sconvolgimento, Parmenide non poteva che reagire ipostatizzando quell'elemento verbale che, pur nel succedersi e nel disdirsi dei predicati e dei nomi, rimane costantemente identico a se stesso, vale a dire la copula, l'"è" del giudizio. L'indagine calogeriana non si limita però a ricostruire genealogicamente l'origine dell'essere parmenideo, ma ne mette anche in mostra quelle che sotto un profilo squisitamente teoretico si rivelano delle irrimediabili aporie. Se ne possono rintracciare due in particolare¹⁷⁴.

1) La prima, strettamente legata al dettato parmenideo, è relativa al fatto che nel poema dell'Eleate sono rintracciabili innumerevoli predicati dell'ente ontologizzato. Ora, se vero è solo l'"è", qualsiasi aggiunta a quell'"è" dovrebbe, a rigore, essere inevitabilmente ricondotta all'orizzonte dell'opinione, individuata come δόξα. La stessa connotazione dell'εἶναι in termini di "sfero" si configura necessariamente come un'indebita (indebita perché "altro" dall'indeterminato e "puro" essere della copula) aggiunta predicativa. Scrive Calogero a tal proposito:

le aporie del concetto dell'ente come sfera non sono infatti che le aporie della pura idea logico-verbale dell'essere che non si ontologizza in astratto ma si vuol anche dare determinatamente nell'intuizione, e per far questo è costretta ad aggiungere movimento alla sua immobilità, figurazione materiale alla sua pura pensabilità, determinazione predicativa alla sua indifferenziata assertorietà esistenziale.¹⁷⁵

Il riferimento alla "tendenza" della "pura idea logico-verbale" a determinarsi nell'intuizione offre indicazioni preziose circa la natura del noetico secondo Calogero. L'accostamento dei termini "idea" e "logica" suggerisce infatti che quello noetico si configuri originariamente come un orizzonte che è inevitabilmente *anche* linguistico, per quanto non articolato nella forma della predicazione.

2) La seconda aporia rilevata inerisce proprio a questo aspetto. Stando alla lettura qui in esame, infatti, l'idea originerebbe da quel mondo della parola che ne rappresenta la più

¹⁷⁴ Sviluppo qui alcune considerazioni presenti in M. Ricciotti, *Idea e parola nel pensiero di Guido Calogero. Dal logo noetico al logo estetico*, cit.

¹⁷⁵ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 34.

radicale messa in discussione. L'indeterminato eleatico nascerebbe da quel mutevole orizzonte della parola e del linguaggio che si configura come la più radicale negazione dell'essere stesso. È cioè ravvisabile un'ambivalenza di fondo nel dettato parmenideo: da un lato l'Eleate è il pensatore dell'assoluta coalescenza di verità-realtà-parola, dall'altro la verità origina da quel mondo "in lotta" che della verità finisce per essere la negazione. Trasposto in termini strettamente parmenidei, affermare che l'essere origina dal mondo della parola non significa altro che sostenere che l'ἀλήθεια origina dalla δόξα. È il fatto che una parola, "è", viene ontologizzata, che istituisce la coalescenza, che dice l'indistinzione. Questo comporta che al momento del suo istituirsi l'indistinzione è già persa, poiché essa si configura come indistinzione dei distinti, come l'affermazione dell'unità dei molti. Il punto è che quella coalescenza è da Parmenide fondata, istituita, a partire da una crisi, da una separazione che viene immediatamente ricomposta. Si potrebbe anzi sostenere che tutte le immagini spaziali che Parmenide evoca di questo suo essere, la "ben rotonda sfera", "non è diviso", "tutto pieno di quel che è", "lo stesso restando in se stesso giace nel luogo stesso", "la robusta Ananke lo tiene legato nel confine che tutto intorno lo chiude" rappresentano altrettanti tentativi di "ricompattare" quell'unità originaria irrimediabilmente perduta, di darle una forma o, piuttosto, di *renderla* forma. E infatti Calogero scrive:

il momento ideale dell'identità si manifesta in Parmenide solo quando, da un lato, l'occhio mentale interviene a proiettare 'quel che è' nell'estensione spaziale del tempo, e d'altro lato l'imperativo della parola reagisce imponendogli di restare identico in ogni punto di quell'estensione, giacché altrimenti chi lo prospettasse in due diversi punti dovrebbe dire "quel che è non è quel che è".¹⁷⁶

L'occhio mentale, evidente metafora per indicare il νοῦς, proietta spazialmente quell'"è", cioè lo rende forma, e la parola, conferendogli temporalità e movimento, lo costringe all'immobilità, confermandone costantemente l'identità a se stesso.

Nella *Storia della logica antica* Calogero riassume sinteticamente l'operazione parmenidea sostenendo che l'Eleate rappresenta quel luogo concettuale in cui il noetico viene adeguato al semantico¹⁷⁷. Il puro ambito ideale viene cioè innestato in una matrice linguistica: a quella che era una semplice realtà ideale viene attribuito un significato, per

¹⁷⁶ G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., pp. 104-105.

¹⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 107.

quanto indeterminato e generalissimo quale quello del semplice “è”, a prescindere dalla sua determinata valenza predicativa. Una pagina calogeriana riassume plasticamente le due aporie a cui si è brevemente fatto riferimento, nonché la consapevolezza della loro irrisolvibilità: «tutto quello che si aggiunge al puro è [...] nega con ciò che possa aver significato nel reale ogni altra parola, e condanna il mondo come parola proprio mentre esso stesso non è che l’ipostatizzazione di una parola»¹⁷⁸. Il pensiero di Parmenide, nella lettura calogeriana, vive di queste contraddizioni; si può cogliere il più profondo significato della sua opera soltanto riconoscendone e conservandone la natura aporetica: «Così coerentemente contraddittoria è la linguistica-logica-ontologia parmenidea!»¹⁷⁹.

Si deve rilevare che l’orizzonte noetico costituito a partire dall’ipostatizzazione della copula comporta, a questo livello, il carattere dell’indeterminatezza. Per quanto quello della copula verbale sia certamente un significato, il noetico corrisponde qui al significato più generale e indeterminato che vi possa essere. L’operazione aristotelica assume in questo senso una maggiore chiarezza e una portata ancora più dirompente: lo Stagirita avrebbe infatti calato l’indeterminatezza dell’essere parmenideo nella struttura determinata dell’intuizione. A questo risponde la diversa configurazione dell’alterità sotto il profilo noetico per come si configura nella genealogia della logica brevemente ripercorsa in quanto precede. Nella misura in cui il noetico viene ricondotto all’intuizione, allora l’alterità diviene il non-essere di quella determinazione. Per quanto la determinazione comporti necessariamente la convocazione di ulteriori determinatezze, che concorrono a determinare il determinato, la determinatezza si mantiene in ogni caso entro un piano di immediatezza. Tale soluzione rappresentava certo un rovesciamento di Parmenide, per cui l’unica alterità è l’assoluta esclusione del non essere. Tuttavia, si potrebbe quasi affermare che è proprio da Parmenide e con Parmenide che all’interno dell’arcaica “coalescenza” di verità e realtà viene introdotto il terzo e “destabilizzante” elemento della parola che renderà possibili le “soluzioni” platonica e aristotelica¹⁸⁰. O,

¹⁷⁸ G. Calogero, *Studi sull’eleatismo*, cit., p. 41.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ G. Sasso, *L’esegesi parmenidea di Guido Calogero*, cit., p. 245: «Primitivo o no che si debba considerarlo, si trovi o no ad essere immerso nella “spontanea unità” che ha altresì il nome di “coalescenza arcaica”, sia oppur no capace di distinguere la negatività del “no” dalla realtà alla quale la parola lo riferisce, certo è che, lungi dall’essere vittima di questa situazione, è Parmenide che, piuttosto, la determina e la costituisce [...]. Convinto che, accanto al “sì”, la verità non potesse sopportare il peso del “no”, e che dal suo volto si dovesse perciò detergere l’ambiguo velo costituito dall’altrettanto ambigua vicenda dell’essere e del non essere che il suo occhio coglieva nelle cose allo stesso modo che il suo orecchio la percepiva nei suoni del linguaggio, egli “distinse”; e, come si sa, si risolse a confinare la vicenda eraclitea dell’essere e del non essere [...] nel mondo della δόξα, perché, scevro delle ombre che lo abitano e, anzi, lo costituiscono, al di sopra di questo il regno dell’ἀλήθεια raggiasse la sua luce incontaminata e ininterrotta. Così (e

quanto meno, è solo con l'Eleate che si creano le condizioni perché la parola possa assumere la pretesa di rendersi autonoma da ciò di cui è parola e che l'arcaica "coalescenza" in cui il noetico trovava la propria origine si sfaldi definitivamente.

§ 8. La dissoluzione della "coalescenza": la Sofistica gorgiana

Anche in virtù delle aporie insite nella dottrina parmenidea, la storia dell'eleatismo e dell'intera logica arcaica si configura come la storia della crisi del nesso tra verità, realtà e parola. Tale crisi coincide con la progressiva preminenza assunta dalla sfera del linguaggio, proprio nel mentre la parola viveva il deterioramento della propria facoltà simbolica, della capacità cioè di riferirsi a qualcosa fuori di sé. La scoperta del potere del linguaggio è scoperta anche della possibilità della parola di svincolarsi da ciò di cui è parola. Un importante ruolo all'interno di tale processo dissolutivo è svolto da Gorgia, il cui dettato viene reinterpretato da Calogero come la disgregazione ironica, ma tutt'altro che semplicemente "sofistica", dei principali guadagni dei tre grandi eleati: Parmenide, Zenone e Melisso. Tale disgregazione prende forma lungo tre binari argomentativi distinti ma paralleli: uno ontologico, uno gnoseologico e uno linguistico, corrispondenti rispettivamente alle tre celebri tesi gorgiane, riassumibili nelle formule: "nulla è"; "se anche qualcosa fosse non sarebbe conoscibile"; "se anche fosse conoscibile non sarebbe comunicabile". Anzitutto, va rilevato che l'interpretazione di Calogero muove da una svalutazione della canonica e più celebre testimonianza della dottrina gorgiana, quella trasmessaci dall'*Adversos mathematicos* di Sesto Empirico. Ben più fedele, nonché argomentativamente strutturata, si rivela agli occhi di Calogero la testimonianza dell'Anonimo, consegnata dalla tradizione come terza parte del trattato *De Melisso Xenophane Gorgia* falsamente attribuito ad Aristotele. Solo lo studio accurato di quest'ultima testimonianza sarebbe in grado di restituire l'operazione gorgiana in tutta la sua complessità argomentativa, segnata da «caratteristiche eleatiche e antieleatiche intenzioni»¹⁸¹.

Calogero lo ha ben notato), mentre di necessità τὰ ἐόντα apparivano come ciascuno il μὴ ὄν dell'altro, ed erano perciò un "affare" dell'occhio che, di contemplarsi in questa loro molteplicità (e nella "negatività" che ne costituisce la ragion d'essere), non poteva [fare] a meno, τὸ ἐόν assunse invece il carattere della metavisibilità. Divenne un puro affare della mente pura; con la conseguenza che, nella sede originaria del pensiero occidentale, si determinò il contrasto, il divario, il dislivello ontologico che, di qui, provenne a Platone, – ossia al pensatore che, essendone consapevole, non senza ironica malizia, proprio a colui che l'aveva "generato" e messo al mondo del pensiero assegnò, nel dialogo intitolato al suo nome, il compito di criticarlo nelle, e con le, obiezioni rivolte alla teoria delle idee, che, in sostanza, non ne era che la coerente e inevitabile conseguenza».

¹⁸¹ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 289.

A questo punto è opportuno sottoporre ad esame ognuno dei tre argomenti gorgiani per mettere in mostra come ciascuno di essi contenga, da un lato, una radicalizzazione di alcuni presupposti eleatici e, dall'altro, la loro confutazione ironica.

1) Partiamo dal primo: nulla è. Tutt'altro che una presa di posizione superficialmente "nichilista", il primo λόγος gorgiano rappresenta il compiuto rovesciamento della posizione parmenidea, muovendo proprio dalla condanna dell'Eleate a ogni forma di "negazione", in quanto essa implicherebbe l'affermazione del non essere dell'essere, così come di ogni predicazione, che a sua volta chiama inevitabilmente in causa una qualche forma di negazione. Ma se la predicazione è impossibile e impedita dalla verità dell'essere, e in Parmenide non è riscontrabile alcuna differenza tra il valore esistenziale e quello copulativo dell'essere medesimo, allora l'affermazione dell'essere non ha maggiore legittimità di quella del non essere e, di conseguenza, la predicazione del non essere del tutto non è meno valida della considerazione secondo cui l'"essere è". Se il non ente è non ente, allora il non ente è, esattamente come l'ente è. Anche del non ente parliamo, lo tematizziamo testimoniandone l'essere¹⁸². Il ragionamento gorgiano muoverebbe pertanto da presupposti fedelmente parmenidei e concluderebbe nel loro più radicale rovesciamento: fino a qui, infatti, l'ironia antieleatica di Gorgia si configurava esclusivamente come ironia antiparmenidea.

Rispetto invece al secondo momento dell'argomentazione ontologica gorgiana, Calogero mostra come esso si configuri come un rovesciamento della posizione sostenuta e difesa da Melisso. Egli aveva ontologizzato gli argomenti puramente logici di Parmenide: dal piano della semplice predicazione e dell'impossibilità di dire il non essere dell'essere, la questione veniva traslata in un orizzonte ontologico e veniva a implicare la possibilità di accostare essere e non essere nella forma di una genesi dell'essere dal non essere. In accordo con l'insegnamento melissiano, l'ente non solo non può sorgere dal non-ente, ma a rigore non può nascere nemmeno dall'ente. Anche in quest'ultimo caso, infatti, si sarebbe costretti ad ammettere il divenire dell'ente stesso e dunque a riaffermare sul piano ontologico ciò di cui si era mostrata l'impossibilità su quello logico-dialettico. Se l'argomento melissiano era indirizzato a dimostrare, per assurdo, che l'ente è eterno perché non può derivare dal non-ente, l'argomento gorgiano mostra che la medesima impossibilità riguarda l'ipotesi di una sua origine dall'ente.

¹⁸² Nella formula aristotelica: «anche il non ente diciamo essere non ente» (*Metaph.*, IV, 1003 b 10; trad. it., p. 127).

Il terzo momento del λόγος ontologico gorgiano prende ironicamente di mira la posizione zenoniana. In particolare, gli strali dialettici indirizzati da Zenone verso la molteplicità possono a loro volta essere rivolti all'unità. L'unità non è meno contraddittoria della molteplicità, stante che ciò che è uno deve necessariamente possedere quantità, continuità e grandezza che lo rendono inevitabilmente molteplice. Viene in questo modo a configurarsi, sulla base della testimonianza dell'Anonimo, una tesi tripartita: la prima è rivolta alla polarità essere-non essere, la seconda a quella immobilità-movimento e la terza mette alla dicotomia uno-molti. Dietro al "nulla è" di Gorgia riposa questo complesso procedimento argomentativo, che muove dalle tesi eleatiche per condurle alla loro autoconfutazione ironica: il λόγος gorgiano, riassunto nella formula "nulla è", «è la somma delle negazioni eleatiche con la negazione dell'eleatismo stesso. E i tre momenti della sua argomentazione ontologica non sono che i gradi ascendenti di questo ironico suicidio dell'eleatismo»¹⁸³. Sul piano squisitamente ontologico, tanto bastava a determinare la dissoluzione dell'intera impalcatura teoretica e argomentativa eleatica.

2) Anche in relazione alla seconda tesi gorgiana, quella che nella sua forma più sintetica è riassumibile nei termini "se alcunché esistesse, non sarebbe conoscibile", Calogero ribadisce la superiorità della testimonianza dell'Anonimo rispetto a quella di Sesto. Quest'ultima implicherebbe infatti delle così triviali scorrettezze nel ragionamento gorgiano da rendere impossibile credere che «il dissolutore dell'eleatismo [...] fosse stato così inferiore a sé stesso nella seconda parte della sua trattazione, da contrapporre a una brillantissima argomentazione ontologica un'argomentazione gnoseologica per metà inconcludente per paralogismi volgari e per metà affatto incoerente»¹⁸⁴. Calogero mostra infatti come, stando alla testimonianza di Sesto, l'intero argomento di Gorgia si istituisca su un «grossolano paralogismo»¹⁸⁵. La tesi parmenidea secondo la quale si pensa solo ciò che è può infatti ben essere confutata dalla constatazione che anche ciò che non è si può pensare (gli esempi di Gorgia, molto più numerosi nella testimonianza dell'Anonimo che in quella di Sesto Empirico, sono gli uomini che volano, i carri che corrono sul mare, Scilla e la chimera). D'altro canto, il passaggio da tale constatazione particolare, confutazione della premessa universale, alla conclusione universale per cui tutto ciò che

¹⁸³ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 223.

¹⁸⁴ Ivi, p. 245.

¹⁸⁵ Ivi, p. 242.

è non è pensato è evidentemente un *non sequitur*. Tale passaggio non è cioè logicamente giustificato. È quindi sufficiente constatare che si pensa anche ciò che non è per confutare la premessa parmenidea secondo cui si pensa solo ciò che è; ma tale constatazione non è generalizzabile al punto da poterne ricavare che ciò che è non è pensabile, quindi non conoscibile. Ben più consistente si rivela l'argomento gorgiano nel modo in cui esso è trasmesso dall'Anonimo. Gorgia radicalizzerebbe la tesi parmenidea della corrispondenza tra pensiero ed essere mostrando come in essa sia implicita l'affermazione dell'impossibilità di ingannarsi, dell'errore e del falso. Se ciò che si pensa è e ciò che non è non può essere pensato, allora ci vediamo costretti ad ammettere che nessuno può mai dire o nemmeno pensare il falso «neanche se dicesse che sul mare corrono a gara dei carri»¹⁸⁶. Di fronte alla possibile obiezione per cui nella dottrina parmenidea lo spazio del falso e dell'errore sarebbe occupato dalla sensibilità, e dunque godrebbe di cittadinanza, seppur al di fuori dei rigidi confini del logo “degno di fede”, Gorgia oppone l'argomento che anche ciò che si percepisce, si vede o si ode, deve essere in qualche modo pensato, delegittimando in questo modo l'opposizione parmenidea tra pensiero e senso. Quel che la testimonianza di Sesto Empirico passerebbe sotto silenzio e quella dell'Anonimo renderebbe massimamente esplicito è proprio l'intimo legame tra l'argomento gnoseologico gorgiano e la confutazione della contrapposizione parmenidea tra sfera intelligibile e sfera sensibile. Gorgia sostiene anzitutto che anche le cose semplicemente percepite, viste o udite sono in qualche modo pensate (in questa riduzione della sensibilità a pensiero è implicita quella “svolta soggettivista” compiuta da Gorgia e di cui parlerà Melandri, come vedremo nel prossimo capitolo¹⁸⁷), ma anche ammettendo l'irriducibilità della facoltà sensibile a quella intellettuale, i limiti gnoseologici cui è soggetta la sensibilità sono analoghi a quelli cui è soggetto il pensiero. Così come la vista di qualcosa non restituisce la certezza della sua esistenza, allo stesso modo non la restituisce *il pensiero* di quel qualcosa.

3) La terza tesi di Gorgia è quella che più direttamente chiama in causa il problema del linguaggio: “se anche qualcosa fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile, dicibile”. Essendo in questione il linguaggio, la radicalizzazione ironica operata da Gorgia non poteva in questo caso che prendere di mira la componente propriamente

¹⁸⁶ Ivi, p. 245.

¹⁸⁷ Cfr. *infra*, parte seconda, § 5.

linguistica della posizione parmenidea. Essa si suddivideva in realtà in due parti: la prima, concernente l'essere come ontologizzazione della copula; l'altra, che condannava il regno sensibile in virtù del fatto che ad esso erano associati ὀνόματα, nomi e predicati che di quell'essere rappresentavano la più radicale alterità, stante che qualsiasi predicazione si configura come un indebito accostamento di un non-essere all'essere. Entrambe queste declinazioni della problematica linguistica in Parmenide vengono prese di mira dalla dissoluzione del valore conoscitivo del linguaggio in Gorgia. Anche in questo caso, l'argomentazione gorgiana si struttura secondo una tripartizione. Anzitutto, viene decostruita la possibilità, implicita nel dettato parmenideo, che si costituisca qualcosa come un πιστός λόγος, un "discorso degno di fede" necessariamente vero. Questo perché qualsiasi discorso, per quanto degno di fede esso possa essere e autorevole sia chi lo pronuncia, non può in alcun modo sfuggire a quell'ambito della sensibilità che, secondo le premesse stesse dell'eleatismo parmenideo, tutto è meno che un orizzonte da cui sia lecito ricavare una conoscenza affidabile. Il secondo lato dell'argomento si focalizza invece sul problema degli ὀνόματα. I vocaboli, i nomi che noi diamo alle cose, rimangono in un rapporto di incolumabile alterità rispetto alle cose di cui sono nomi. Tra la parola e la cosa sussiste uno iato che rende la parola un mero *flatus vocis*, la cui relazione con la realtà da nulla è garantita se non da un criterio puramente convenzionale. In effetti, già Hoffmann mostrava come Parmenide, a differenza di Eraclito, avesse dato forma a una dottrina convenzionalista del nome: lungi dall'essere garantito φύσει, il rapporto tra la parola e la cosa è stabilito νόμῳ. Si tratta, come è noto, delle due grandi posizioni cui viene data voce nel *Cratilo* di Platone, e su cui ci soffermeremo ulteriormente nella seconda parte del presente lavoro¹⁸⁸. L'ultima articolazione dell'argomento linguistico di Gorgia era ciò che più ne fa emergere, oltre all'aspetto "propositivo", anche la fisionomia marcatamente sofistica. Esso si fonda infatti sulla constatazione del fatto che i diversi discorsi non possono mai coincidere tra loro, che il mio discorso non è quello dell'altro ed esso non può mai essere penetrato e compreso a fondo da un'altra persona. Non solo, dunque, il discorso è affetto da un'insanabile deficienza (che è anche un'ulteriorità) rispetto all'immediatezza dell'esperienza sensibile di cui intenderebbe farsi testimone, ma anche ammesso che un discorso perfettamente "fedele" possa darsi, esso

¹⁸⁸ Rimando nuovamente a *infra*, parte seconda, § 5.

riproporrebbe lo schema dell'irriducibile alterità rispetto a coloro con i quali lo si volesse condividere.

Tirando le somme di questo rapido ma necessario attraversamento dell'interpretazione calogeriana di Gorgia, va segnalato che il carattere triadico della sua tesi è dovuto al fatto che egli prende di mira, uno alla volta, ognuno dei tre elementi che nella logica arcaica convivevano in un unico corpo. Contro la realtà, l'essere, afferma che nulla è, contro la verità, che nulla è conoscibile, e contro la parola che nulla è comunicabile. Ognuna di queste conclusioni è raggiunta tramite lo sviluppo e la radicalizzazione ironica delle premesse – implicite o esplicite – della mentalità eleatica.

§ 9. La dialettica

La trattazione del problema della noesi condotta in questo capitolo vuole essere funzionale alla chiarificazione del rapporto che sotto un profilo genealogico viene a istituirsi tra l'orizzonte dell'idea e quello della parola, dalla loro più intima coappartenenza in Parmenide fino alla loro definitiva separazione in Gorgia. L'ultimo passo che si tratta di compiere è volto a chiarire il ruolo svolto dalla dialettica, nonché le possibili accezioni che, all'interno di questo contesto speculativo, la stessa nozione di dialettica può assumere. In un senso generale, è chiaro che se *immediata* è la noesi, *dialettica* sarà la messa in relazione del noema, la sua mediazione dianoetica. L'indagine intorno all'interpretazione calogeriana di Parmenide – come, in parte, già a quella di Aristotele – ha comunque mostrato l'impossibilità di intendere la polarità noetico-dianoetico come una netta alternativa tra l'idea, nella sua incontaminata separatezza, da un lato, e la parola dall'altro lato. Casomai, all'orizzonte noetico potrebbe essere attribuita la caratteristica di riferirsi a un'idea semplicemente *detta*, e a quello dianoetico quella di chiamare invece in causa un'idea *predicata*.

Da un angolo visuale più specificamente focalizzato sull'esegesi calogeriana del pensiero antico, si può sostenere che il problema della dialettica concerne un ambito di indagine che, come si è visto, non trova facilmente collocazione negli scritti di Calogero, vale a dire la filosofia platonica. Si è infatti constatato come l'assunzione di Platone entro l'orizzonte problematico dei *Fondamenti* comportasse una sua tipizzazione: l'operazione platonica veniva cioè interpretata come la definitiva contestazione della negazione parmenidea in favore di una negazione che indica alterità. Questo, in effetti, era agli occhi

di Calogero il significato più profondo e la conseguenza teoretica più radicale della dialettica platonica. Analizzando più nel dettaglio gli scritti caloggeriani su Platone, si capisce tuttavia che se Parmenide e Aristotele rappresentano, per i motivi che si sono indagati fin qui, i due poli della logica antica, che si sviluppa secondo l'alternarsi del primato della parola e di quello della visione, la filosofia platonica assume una posizione intermedia che, per molti versi, anticipa il progetto aristotelico di conciliare e armonizzare tali due fondamentali tendenze speculative.

Già nel suo studio sul *Parmenide*, che Calogero interpreta come poco più che un'«esercitazione dialettica»¹⁸⁹, il filosofo romano presenta l'operazione platonica come solidale al progetto gorgiano volto ad abbattere l'eleatismo tramite la radicalizzazione dei suoi stessi presupposti. Calogero poggia la propria interpretazione, tra l'altro, sul fatto che, stando all'indice redatto da Bonitz, Aristotele non cita mai il *Parmenide*. Ciò accadrebbe perché, da diretto allievo di Platone, «[d]oveva sapere che il *Parmenide* non era che un colossale scherzo»¹⁹⁰. L'intero dialogo platonico viene interpretato da Calogero come l'espressione delle aporie cui inevitabilmente mette capo una concezione dell'unità che non ammetta alcuna alterità fuori di sé, che non operi dunque quella riduzione della negatività ad alterità che è il più decisivo contributo portato da Platone alla logica classica. Con il *Parmenide*, Platone intendeva cioè mostrare l'assurdità – nonché il carattere logicamente autocontraddittorio – di una logica dell'assoluta negazione. Per sottolineare la dimensione radicalmente decostruttiva del dialogo platonico, Calogero arrivava ad affermare che «il *Parmenide* non è, nella sua sostanza, che un rinnovato Περὶ τοῦ μὴ ὄντος»¹⁹¹, con ciò riconducendo l'operazione platonica ivi messa in atto a quella “radicalizzazione ironica” dell'eleatismo compiuta dai Sofisti.

Già nella sua introduzione al *Simposio*, inoltre, Calogero forniva un'interpretazione dell'ἔπος che complicava notevolmente la lettura tipizzata che della filosofia platonica era ricavabile dai *Fondamenti*. Platone non viene più cioè soltanto interpretato come colui che dà forma a una logica dianoetica, ma inizia ad assumere la fisionomia di chi, attraverso la valorizzazione della dimensione pratica e immediata dell'ἔπος, individua

¹⁸⁹ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 271.

¹⁹⁰ Id., *Plotino, Parmenide e il Parmenide*, in *Eros e dialettica in Platone*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 169.

¹⁹¹ Id., *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 269.

uno spazio di immediatezza non riducibile alla sfera eminentemente logico-dialettica¹⁹². L'ἔπος viene infatti interpretato da Calogero come quell'atto di adesione "pratica" al mondo che, proprio perché condizione di possibilità di ogni metessi, di ogni relazione dialettica, ne sarebbe il fondamento immediato: «Anche quelli concepiti come facoltà gnoseologiche, – scrive Calogero – come la διάνοια, sono μεταξύ soltanto nel senso della loro inserzione gerarchica tra altre forme di conoscenza, e non in quello dell'assoluta risoluzione di tali forme nel loro atto»¹⁹³. Il rapporto tra ἔπος e dialettica in Platone veniva dunque modellato sul calco della distinzione tra noetico e dianoetico per come essa veniva rintracciata, individuata e interpretata nei testi aristotelici.

Proprio la lettura di Platone, consegnata all'omonima voce redatta da Calogero per l'Enciclopedia italiana, tende ad avvalorare la tesi di una coappartenenza dell'orizzonte noetico e di quello linguistico. Idea e parola, anche in questo caso, altro non rappresentano che due poli entro i quali il pensiero di Platone oscilla in continuazione. Discutendo del «maggior dialogo gnoseologico di Platone»¹⁹⁴, vale a dire il *Teeteto*, Calogero vi rintraccia il contrasto tra le due forme del λόγος che rappresentano l'immediato antecedente del rapporto tra noetico e dianoetico, vale a dire la «logica del parlare», inaugurata da Socrate, e la «logica del contemplare, determinata dall'elevazione del complesso delle idee a iperuranio mondo di contemplabili»¹⁹⁵. Si deve sottolineare come in questo caso la logica (socratica) del parlare venga descritta come la più antica, mentre la logica dell'idea e della contemplazione si presenta come la soluzione platonica alle minacce eristiche dei sofisti. La polarità di noesi e dianoesi si complica per l'introduzione in essa di un terzo "polo", rappresentato appunto dal socratico διαλέγεσθαι¹⁹⁶.

In questo contesto, la dialettica delle idee, esposta nella maniera più sistematica nel *Sofista*, si presenta come la contaminazione del mondo ideale proprio con quella logica del parlare di derivazione socratica. Richiamando brevemente il problema della settima lettera platonica, così come quello della condanna della scrittura nel *Fedro*, Calogero

¹⁹² È stato opportunamente messo in evidenza lo «strettissimo» legame che unisce i *Fondamenti al Saggio sul Convito di Platone*, individuato nel «nesso tra logica e dialettica» (A. Brancacci, *Introduzione*, in G. Calogero, *Eros e dialettica*, cit., p. 19).

¹⁹³ G. Calogero, *Introduzione al Simposio platonico*, in *Eros e dialettica*, cit., p. 109.

¹⁹⁴ Id., *Platone*, in *Eros e dialettica*, p. 76.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Per uno sguardo d'insieme sull'interpretazione calogeriana di Socrate, e quindi del ruolo, in uno teoretico e pratico, del διαλέγεσθαι, che molta influenza avrà sulla formulazione della calogeriana "filosofia del dialogo", cfr. l'antologia G. Calogero, *Le ragioni di Socrate*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2019 e il volume G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, a cura di S. Petrucciani, Morcelliana, Brescia 2020.

evidenzia come l'intero sviluppo della filosofia platonica possa e debba essere letto all'interno della cornice teorica individuata dal rapporto tra la parola e l'intuizione. Nella lettura di Calogero, dunque, la dialettica platonica si ramifica in due distinte accezioni: una negativa, rintracciabile in particolare nelle pagine del *Parmenide*, orientata alla decostruzione ironica della rigida logica eleatica tramite la dimostrazione dell'assurdità di una logica radicata su una nozione escludente della negazione; l'altra positiva, finalizzata a rintracciare, nel *Simposio* e, in particolare, nei dialoghi platonici più tardi, il tentativo di conciliare la matrice verbale e linguistica della dialettica socratica con l'assoluta separatezza delle idee.

È possibile, a questo punto, trarre alcune considerazioni relative al rapporto tra immediatezza e mediazione per come si è delineato in questa prima parte del lavoro. Tale dicotomia si configura secondo la coppia polare noesi-dianoesi, di cui si è rilevata, innanzitutto, la non sovrapponibilità al paradigma dialettico configurato dalla struttura speculativa concreto-astratto. Il noetico, cioè, non è né la parte che trova il proprio significato nel tutto – rappresentato in questo caso dalla predicazione – né ciò che del dianoetico, del logico propriamente detto, costituisce la semplice alterità. Piuttosto, esso si configura come una dimensione residuale che al piano strettamente logico-predicativo e dialettico della logica non può in alcun modo venire ridotta. Al di là della più imponente difficoltà del discorso calogeriano, quella per cui il piano noetico deve essere pensato come la “scena” della determinazione¹⁹⁷, la polarità costituita da noesi e dianoesi evidenzia l'irriducibilità dell'immediatezza alla mediazione predicativa.

Richiamando il celebre incipit di *Moby Dick* e nel contesto di una originale interpretazione del caso vocativo, Giorgio Agamben ha recentemente scritto che esso «non si riferisce alle qualità della cosa chiamata, ma solo al suo aver nome»¹⁹⁸. L'immediatezza noetica, anche nell'accezione per cui essa è un'immediatezza determinata, potrebbe venire associata a questa pura *voce*, che irrompe nel linguaggio senza mai ridursi a *discorso*. Una tale immediatezza può a questo punto assumere molte

¹⁹⁷ Tale difficoltà, che, come abbiamo visto, ha spesso fatto delle tesi calogeriane il bersaglio di critiche e contestazioni, è stata recentemente assunta a centro di una necessaria sfida per il pensiero, quello di pensare l'ente determinato senza “dialettizzarlo”: cfr. C. Meazza, *L'Io del Penso e l'Io del Sento*, in «Quaderni di Inschibboleth», 17, 1/2022, pp. 209-225, in cui, proprio con riferimento alle tesi di Calogero, si trova scritto: «Una determinazione non mediata comporta una reazione forte all'idea, tra le più influenti del Novecento, che una determinazione sia una formalità e una formalità sia inseparabile dal linguaggio e dalla sua mediazione [...]. Qualcosa si *determina* antecedentemente al segno che può indicarlo o comunicarlo. Il *segno* di questo *determinarsi* è di altro rango e livello rispetto al segno con cui circola nella *designazione*» (ivi, pp. 217-218).

¹⁹⁸ G. Agamben, *La voce umana*, Quodlibet, Macerata 2023, p. 17.

connotazioni, che ampliano e oltrepassano gli stessi confini del dettato calogeriano¹⁹⁹. Si tratta pertanto di proseguire l'indagine entro l'orizzonte problematico così dischiuso, convocando altri autori e categorie teoretiche, al fine di rintracciare, nel pensiero italiano novecentesco, alcune tra le più peculiari espressioni di quella autocritica del *logos* di cui la noesi calogeriana è una tra le voci più potenti.

Glossa III. Il giudizio originario: Severino e la critica della noesi

Oltre che in una diretta ed esplicita confutazione delle tesi cardine dei *Fondamenti* di Calogero, la critica di Severino alla precedenza della noesi sulla dianoesi prende forma, specialmente nell'opera del 1995 *Tautótēs*, a partire da una rilettura della dialettica hegeliana finalizzata a disvelarne il carattere astratto, dovuto proprio al fatto che essa anteporrebbe all'attività spirituale un momento noetico. Scopo di Severino è mostrare che in Hegel il momento speculativo della dialettica viene inteso come superamento della contraddizione determinata dall'isolamento dell'immediatezza iniziale, al fine di segnalare come lo stesso movimento dialettico sia inscrivibile nel novero delle interpretazioni tradizionali del divenire. Proprio il divenire (dialettico) che Hegel penserebbe come superamento della contraddizione sarebbe al contrario il luogo del costituirsi e del mantenersi della contraddizione stessa.

È soprattutto con riferimento alla dialettica della certezza sensibile – come noto la prima figura della *Fenomenologia dello spirito* – che Severino denuncia la permanenza della dialettica hegeliana entro il paradigma aristotelico del divenire, secondo cui, per costituirsi, il mutamento necessiterebbe di un sostrato permanente. Del resto, è proprio questo uno dei luoghi in cui Hegel affronta con maggiore chiarezza il problema della “notizia” antepredicativa o, potremmo dire, noetica, laddove scrive che, del proprio oggetto, la certezza sensibile non può enunciare che questo: “esso è”²⁰⁰. In quanto conoscenza immediata, la prima e unica forma che l'ente sensibile può assumere è quella della semplice “notizia” dell'ente medesimo, della attestazione della sua esistenza, senza che essa sia in grado di determinare alcunché. Certo, insistendo fin da subito sul fatto che Hegel parli di “dialettica della certezza sensibile”, Severino si mostra ben consapevole

¹⁹⁹ Oltre che come una “logica della visione” contrapposta alla “logica della parola”, essa può infatti intesa come il limite del linguaggio all'interno del linguaggio medesimo, come il “dire” irriducibile al “detto” (cfr. C. Meazza, *L'Io del Penso e l'Io del Sento*, cit., p. 220).

²⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 82; trad. it., p. 69.

che tale “notizia” è destinata a essere ricompresa entro la dinamica spirituale che la conduce a risolversi nella sintesi dianoetica e dunque a produrre un’identità determinata, che il metodo dialettico intenderebbe come una sorta di rimbalzo dovuto al contatto con l’alterità. Scrive a tal proposito Severino: «il metodo dialettico afferma che la determinazione diviene sé solo nel suo divenire altro da sé. L’altro è la superficie riflettente da cui il raggio incidente fa ritorno alla propria origine»²⁰¹. L’analisi di Severino viene condotta a partire dall’osservazione hegeliana secondo cui il “questo” della certezza sensibile, l’immediato sensibile, nel risultato della dialettica diventa altro e tuttavia «nell’esser altro resta ciò che esso è»²⁰². Il movimento in cui consiste la dialettica della certezza sensibile è pertanto nient’altro che il passaggio già da sempre consumatosi dall’esistenziale al predicativo, dalla noesi alla dianoesi, dal noema isolato dalla predicazione alla concreta predicazione dianoetica. La “notizia” dell’ente si trova ricompresa entro la dinamica relazionale che la risolve originariamente nella sintesi dianoetica e la porta ad acquietarsi in un “risultato calmo”. L’immediato stato iniziale dell’oggetto resta se stesso nel suo esser altro, venendo annullata soltanto l’immediatezza di tale considerazione immediata, ma non il contenuto essenziale di tale immediatezza. Scrive Severino: «rimane annullato soltanto l’errore che solleva al rango di intero una determinazione particolare dell’intero. Il contenuto di tali determinazioni non cessa e non finisce, perché è l’eterno, il contenuto eterno dell’idea»²⁰³. Ciò che dunque si annulla nel divenire dialettico della certezza sensibile non è l’astratto, ma la considerazione astratta dell’astratto; non l’oggetto della certezza sensibile, che viene conservato nella forma di un passato, di un che di ricordato, ma il puro *meinen* che, “intendendolo”, “opinandolo” per ciò che non è, a prescindere cioè dal movimento che gli conferisce la sua propria identità determinata, gli assegna lo statuto di essere. Nel risultato, quindi, il contenuto dell’immediatezza iniziale è conservato come passato, come l’esser-stato di un “è”, e proprio tale conservazione rende risultato il risultato, dal momento che può esserci processo soltanto là dove sia riconoscibile una qualche permanenza. Stando alla lettura di Severino, il carattere di risultato della sintesi dianoetica fa sì che quello con cui ha a che fare la dialettica hegeliana sia pertanto ancora un concetto astratto, ideale, dell’identità. La dialettica, cioè, ribadiamolo ancora una volta, riservando alla sintesi

²⁰¹ E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 73.

²⁰² Ivi, p. 70.

²⁰³ Ivi, p. 67.

dianoetica il ruolo di risultato e non di origine del processo del pensiero, finirebbe per anteporvi un astratto momento noetico. Scrive Severino: «per Hegel, la “determinazione”, in quanto isolata, è un contraddirsi. Ma, in quanto isolata, la determinazione è una dimensione “noetica” [...] rispetto alla dimensione “dianoetica” che è la “sintesi” come risultato del movimento dialettico»²⁰⁴. L’identità intesa in senso dialettico sarebbe astratta proprio perché fondata sull’affermazione dell’originarietà del noema e non sull’originarietà della dianoesi (in questo senso la dialettica hegeliana viene a configurarsi come una figura *della* noesi in cui il genitivo ha un valore soggettivo; è cioè la noesi, nella sua originarietà, a “figurare” il movimento dialettico che la risolve in dianoesi). Pur consapevole del fatto che un essente concepito come noema isolato dalla dimensione dianoetica si contraddice, Hegel «concepisce la dimensione dianoetica come risultato del divenire, come risultato in cui il contraddirsi del noema è tolto: e non vede che se il cominciamento del divenire è il noema isolato, il risultato del divenire non può essere il togliimento della contraddizione, ma è la contraddizione nella quale si afferma che il contenuto del cominciamento è altro da sé»²⁰⁵. Dal punto di vista severiniano, legame autentico può esserci solo là dove tale legame non incomincia, ma è già da sempre. Se il legame tra il noema e il suo predicato viene pensato come un legame che incomincia a un dato momento, allora anche la predicazione più semplice, quella dell’identità del noema a se stesso, sarebbe falsa, dal momento che, posta l’antecedenza del noema rispetto al dianoetico, tutto ciò che si dicesse o si potesse dire del noema sarebbe altro dal noema stesso²⁰⁶. Il fatto che il noetico venga assimilato a quello che in Hegel è il momento semplicemente “opinativo” (e, dunque, costitutivamente fallace) del processo fenomenologico è la più palmare testimonianza del suo carattere astratto.

L’operazione severiniana volta a ricondurre la dianoesi a un piano di immediatezza è certamente finalizzata a far fronte all’aporia dell’identità, con cui Severino si confrontava già nelle pagine della *Struttura originaria*. In una nota di questo testo viene enunciata nella maniera più chiara possibile:

se la noesi è astrattamente separata dalla dianoesi, ciò che è posto non è l’essere: appunto perché l’essere è, per essenza, ciò che è sé stesso. Porre l’essere e non porre la sua identità con sé, significa non porre

²⁰⁴ Ivi, p. 103.

²⁰⁵ Ivi, p. 107.

²⁰⁶ Cfr. ivi, p. 104.

l'essere: appunto perché l'essere è identità con sé. La contraddizione, qui, è data da questo: che ciò che si intende porre come essere non è essere.²⁰⁷

L'aporia dell'identità si configura laddove i termini del giudizio vengono presupposti al giudizio medesimo, venendo quindi considerati come elementi antepredicativi, costituiti in maniera autonoma dalla loro sintesi predicativa. Un termine dell'identità, se considerato astrattamente rispetto alla concretezza dell'identità, è distinto dal termine di cui, in tale concretezza, viene detta l'identità. In quanto distinto, il secondo termine del giudizio d'identità non può essere l'identico predicato dell'identico soggetto di cui si dice l'identità con il predicato, ma rappresenterà nient'altro che la *ripetizione* del primo termine. Scrive Severino: «In questo modo non si vede come si possa determinare la differenza che costituisce l'identità, stante che se la ripetizione del primo termine non può valere come predicazione, è invece proprio della predicazione, ossia dell'identità, che si deve stabilire l'interna differenza»²⁰⁸. È dunque la considerazione astratta dei termini del giudizio a generare l'aporia dell'identità. A livello parentetico si deve rilevare come Severino condivida alcuni dei guadagni più espliciti dell'attualismo in proposito. Fin dalla sua disamina della logica dell'astratto, come abbiamo visto, Gentile aveva infatti enunciato il principio della costitutiva coappartenenza di verbo e nome. Denunciando l'"assurdità" dell'essere parmenideo, di quell'essere, cioè, di cui si potrebbe dire che è verbo senza essere verbo di un nome, Gentile evidenzia come la concretezza del logo astratto si configuri là dove il verbo venga concepito come verbo del nome e il nome come nome del verbo. Particolarmente significativa è pertanto la notazione severiniana secondo cui «da questo vizio astrattistico [il vizio consistente nella considerazione astratta dell'astratto; nella considerazione, cioè, dell'astratto come negazione del concreto] non si è saputa liberare decisamente nemmeno la *Logica gentiliana*»²⁰⁹, sebbene ad essa siano da ascrivere, come subito precisa Severino, «i meriti maggiori nella determinazione del significato concreto dell'identità»²¹⁰. Ciò non toglie che la stessa originarietà del sapere filosofico rispetto al prefilosofico, da Severino affermata in un importante paragrafo del

²⁰⁷ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 182, nota 1. Da qui fino alla fine del presente paragrafo riprendo alcune notazioni contenute in M. Ricciotti, *Dire l'astratto. Note intorno al problema del giudizio originario in Emanuele Severino*, in N. Pastorino, G. Pulli, M. Vasile (a cura di), *Le parole le cose l'infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino*, Padova University Press, Padova 2022, pp. 267-276; pp. 271-273.

²⁰⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 190.

²⁰⁹ Ivi, p. 187

²¹⁰ *Ibidem*.

primo capitolo della *Struttura originaria*, attesta un profondo debito nei confronti di quel movimento di negazione di ogni presupposto di cui l'attualismo si era fatto massimo rappresentante²¹¹. Al di là della decisiva chiarificazione del contenuto dell'aporia dell'identità, resta comunque il problema, che Severino non si esime dall'affrontare, della necessità di un'articolazione immanente al giudizio di identità tale che questo possa effettivamente costituirsi come giudizio. Rimane pertanto il problema della «distinzione interna all'identità»²¹². Basti qui sottolineare che l'identità, per Severino, deve essere originaria, poiché se non lo fosse non potrebbe costituirsi alcuna differenza. Le differenze, infatti, per essere ciò che sono, devono presupporre un'identità che manifesti il loro essere differenze: «Affermando l'esistenza delle differenze, si afferma il loro essere identiche nel loro essere appunto differenze»²¹³.

Proprio in quanto anticipa la dianoesi al piano dell'immediatezza, la prospettiva severiniana viene in questo modo a configurarsi come la più radicale critica alla noesi che sia stata elaborata nel pensiero italiano novecentesco. Era pertanto opportuno renderne brevemente conto all'interno di un'indagine focalizzata sulla riflessione di Calogero, che della rivendicazione dei diritti dell'immediatezza noetica sulla riflessione predicativa ha fatto la cifra distintiva della propria proposta teorica.

²¹¹ Cfr. D. Spanio, *Logica dell'anticipazione. Severino, Gentile e l'ontologia*, in «La filosofia futura», 15, 2020, pp. 57-72.

²¹² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 186.

²¹³ Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 148.

Parte seconda: Analogia

1. L'archeologia

§ 1. Ciò che ha reso inconscio l'inconscio. L'archeologia filosofica di Enzo Melandri tra Foucault e Freud

1) In un saggio del 1967 pubblicato sulla rivista «Lingua e stile», Enzo Melandri analizza la proposta teorica di Foucault, individuandone il nucleo nell'analisi dei *segni* in cui una certa epoca storica si incarna, intesi come tutto ciò che «funge da veicolo di un'esperienza “mediata”, cioè simbolica e quindi vicariale, del mondo»²¹⁴. Nell'operazione foucaultiana, Melandri non riscontra però soltanto una descrizione dei codici adottati da una certa cultura, ma un vero e proprio lavoro di scavo finalizzato a portare alla luce i paradigmi di determinati costrutti teorici, rintracciati senza il ricorso a meta-descrizioni, vale a dire a linguaggi di secondo livello cui sarebbe attribuito e riconosciuto un misterioso potere esplicativo. Piuttosto, la ricostruzione archeologica si fonderebbe per Melandri su un deciso rifiuto di qualsiasi distinzione tra il piano trascendentale e quello storico-concreto²¹⁵. Il concetto foucaultiano (e prima ancora husserliano) di “a priori storico” ben riassumeva questa istanza. Da un lato, l'indagine archeologica foucaultiana ricusa ogni forma di metalinguaggio e, d'altro lato, ha un respiro descrittivo ed esplicativo indirizzato al disvelamento delle condizioni di possibilità di diversi orizzonti discorsivi, da quello scientifico a quello economico, con uno sguardo speciale rivolto alla faglia epistemica che inaugura la modernità, descritta da Foucault nei termini di un superamento di forme discorsive rette sul dispositivo della rappresentazione. Già l'epoca designata da Foucault come “età classica” aveva infatti

²¹⁴ E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, II, 1/1967, pp. 75-96; p. 77. Per un'ampia e dettagliata introduzione storico-teoretica alla figura di Melandri cfr. S. Besoli, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, in S. Besoli, F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Melandri. Atti della giornata di studi Faenza, 22 maggio 1996*, Polaris, Faenza 2000, pp. 145-154 e Id., *Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri*, cit. Sul problema archeologico in Melandri, che ci interesserà nelle prossime pagine, cfr. A. Cavazzini, *Archeologia, logica e discorso. Sapere e linguaggio secondo Enzo Melandri*, in G. Gallo (a cura di), *Scienza e linguaggio nel Novecento italiano*, Limina Mentis, Monza-Brianza 2011, pp. 131-155 e L. M. Possati, *Analogie dionisiache. Il concetto di archeologia di Enzo Melandri*, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di cultura del Novecento. Nietzsche, Vailati, Simmel, Schlick, Arendt, Zubiri, Bateson, Dell'Oro, Warburg, Dávila, Garin, Melandri raccontati da voci di studiosi contemporanei*, Gilgamesh, Asola (MN) 2013, pp. 343-366.

²¹⁵ Sulla critica di Foucault al trascendentale cfr. P. Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008, pp. 261-300.

segnato un fondamentale slittamento nella funzione e nell'uso del linguaggio che, prima fondato su rapporti di somiglianza, inizia ad articolarsi secondo un criterio puramente rappresentativo²¹⁶. In questo modo, nota Melandri, il linguaggio si tramutava in discorso²¹⁷. Se dunque all'interno dell'episteme rinascimentale la somiglianza costituisce il criterio di connessione tra segno e designato – ciò che Foucault definisce “segnatura” –, con l'ingresso nell'età classica «la segnatura non è più un carattere del singolo segno, ma del suo rapporto con altri segni»²¹⁸. Per fornire un solo eloquente esempio di tale mutamento di paradigma, in *Le parole e le cose*, trattando della rivoluzione configuratasi nell'ambito del commercio nel corso dell'“età classica”, Foucault individuava una corrispondenza di fondo tra il nuovo ruolo assunto dalla moneta e la funzione generale del segno in epoca moderna. Così come il passaggio dalla rappresentazione al segno corrispondente richiede che il segno, al fine di svolgere la sua funzione, sia esso stesso rappresentato, allo stesso modo nell'orizzonte discorsivo del commercio la moneta, per poter assolvere il proprio ruolo di segno della ricchezza, deve costituire, essa stessa, una forma di ricchezza²¹⁹. O ancora, nella forma più esplicita: «La moneta, come le parole, ha per funzione di designare, ma non cessa di oscillare intorno a questo asse verticale: le variazioni di prezzo stanno all'instaurazione prima del rapporto fra metallo e ricchezza come gli spostamenti retorici al valore primitivo dei segni verbali»²²⁰. Si tratta pertanto di trovare quelle variazioni che investono orizzonti discorsivi già formati e affermati, risalendo in direzione delle condizioni del loro costituirsi²²¹. Fin da subito, il lessico attraverso il quale Melandri intende spiegare il metodo archeologico adottato da Foucault

²¹⁶ La lettura da parte di Melandri di questo fondamentale passaggio foucaultiano è stata opportunamente messa in relazione alla critica dell'uso “simbolico” del linguaggio che costituisce un basso continuo dell'intera produzione melandriana, fino a trovare una forma compiuta nelle lezioni pubblicate con il titolo *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia* (Quodlibet, Macerata 2007). Cfr. A. Cavazzini, *Généalogie du Symbolique et Archéologie de la Théorie. La Trajectoire d'Enzo Melandri*, in «Revue de Synthèse», CXXXII, 2/2011, pp. 255-275; p. 270: «L'épistémé classique, avec sa signature “représentationnelle”, est donc tout simplement l'organisation de la réalité sous-jacente à la construction de la connaissance physique: bref, elle n'est rien d'autre que le fondement systématique de l'activité symbolique. Le symbolisme comme ressort d'une activité théorique visant la réalité requiert une signature par laquelle la signification se produit dans l'immanence des rapports entre les signes».

²¹⁷ Cfr. E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, cit., p. 80.

²¹⁸ Id., *Note in margine all'«episteme» di Foucault*, in «Lingua e stile», V, 1/1970, pp. 145-156; p. 147.

²¹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 2021⁴, p. 195.

²²⁰ Ivi, p. 222.

²²¹ Questo configura certamente una certa familiarità tra il progetto foucaultiano e quello kantiano, su cui cfr. almeno L. Paltrinieri, *A priori storico, archeologia, antropologia. Suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in «Studi kantiani», 20, 2007, pp. 73-97. In particolare, cfr. ivi, p. 79: «Laddove Kant cercava di fondare teoreticamente la possibilità di ogni conoscenza, Foucault cerca di descrivere le stesse strutture a priori *retrospettivamente* partendo dalle *conoscenze* già formate, e quindi tramite il lavoro di una storia».

orbita all'interno dell'universo della psicoanalisi²²². In particolare, Melandri precisa che «l'oggetto dell'archeologia ha da situarsi a metà strada fra il conscio e l'inconscio, fra il noto e l'ignoto, nella zona per così dire crepuscolare del semi-consapevole»²²³. Come vedremo, anche nel primo capitolo della *Linea e il circolo*, pubblicato l'anno successivo al testo appena menzionato, tale oggetto verrà connotato con lessico psicoanalitico, precisamente in termini di “rimosso”²²⁴. È lungo questo asse che prende forma una certa parentela tra l'operazione archeologica, nella peculiare declinazione conferitale da Melandri, e la dinamica innescata dalla prassi terapeutica psicoanalitica. Si tratta pertanto ora di indagare brevemente il rapporto tra archeologia e psicoanalisi.

2) La metafora archeologica aveva trovato una sistemazione tutt'altro che marginale nell'opera di Freud, fino ad assumere un ruolo di primissimo piano nello scritto del 1937 dedicato alle “costruzione nell'analisi”²²⁵. Già dieci anni prima, in un passaggio di *L'avvenire di un'illusione*, l'archeologia veniva menzionata all'interno della prosopopea di un potenziale contestatore delle tesi freudiane sull'origine psichica della religione. Al suo avversario Freud attribuiva la tesi che nessun archeologo si permetterebbe di portare avanti i propri scavi se avesse il sospetto e il timore di far crollare un'intera città edificata al di sopra del sito archeologico all'interno del quale conduce le sue ricerche. Analogamente, Freud dovrebbe desistere dal proprio tentativo di spiegare l'origine delle

²²² La prima e più completa “storia” dell'archeologia filosofica è stata fornita da G. Agamben nell'ultimo capitolo del suo *Signatura rerum. Sul metodo* (Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 82-111). Recentemente ha tratteggiato un'archeologia dell'archeologia filosofica I. Govrin in *Philosophical Archaeology. With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*, Suny Press, Albany 2023, pp. 1-38), che dell'indagine di Agamben è dichiaratamente debitore, ma ne amplia altresì i confini tematici e gli autori di riferimento.

²²³ E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, cit., p. 78.

²²⁴ Cfr. Id., *La linea e il circolo*, cit., p. 66.

²²⁵ Una completa ricostruzione del ruolo che l'archeologia ha avuto nella vita e nella formazione di Freud si trova in S. Bernfeld, *Freud and Archeology*, in «American Imago», 8, 1951, pp. 107-128. Essendo per lo più incentrato sugli aspetti biografici, questo testo accenna soltanto ad alcuni dei luoghi in cui Freud si serve della metafora archeologica. L'autrice offre comunque un'ottima sintesi del significato che l'oggetto archeologico riveste in Freud là dove scrive: «The psychological value of archeology to Freud lies in its power of dealing with guilt over death-wishes. It offers the notion of a status that is neither death nor life» (ivi, p. 119). Cfr. anche H. Jobst, *Freud and Archaeology*, in «Freud House Bulletin», 2, 1978, pp. 46-52 e S. Hake, *Saxa loquuntur: Freud's Archaeology of the Text*, in «boundary 2», 20, 1/1993, pp. 146-173. In *Mal d'Archive* Derrida si è soffermato sull'uso della metafora archeologica in Freud, segnalando la presenza di una «tensione incessante tra l'archivio e l'archeologia». Definendo Freud «fratello di Hanold», con riferimento all'archeologo protagonista della *Gradiva* lungamente commentata dal padre della psicoanalisi, Derrida ha portato l'attenzione sul testo di Freud in cui la metafora archeologica fa la sua prima comparsa: si tratta di uno studio sull'isteria del 1896: cfr. J. Derrida, *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995, pp. 143-146; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Silemi, Napoli 2005², pp. 111-114. Per il testo di Freud cfr. S. Freud, *Zur Ätiologie der Hysterie*, in *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband* (d'ora in avanti, *GW*), a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, A. Richards, Fischer, Frankfurt a. M. 1968-2006, vol. I, pp. 423-459; trad. it. di A. Campione, *Etiologia dell'isteria*, in S. Freud, *Opere*, vol. 2, *Opere 1892-1899. Progetto di una psicologia e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1982⁶, pp. 331-360. La metafora archeologica, che si conclude con la celebre espressione *saxa loquuntur!*, “le pietre parlano”, si trova rispettivamente a pp. 426-427 dell'edizione tedesca e a p. 334 di quella italiana.

religioni in termini psicologici (ad esempio, sostenendo che la divinità è l'ipostatizzazione della figura del padre, della forza e della legge)²²⁶. In *Disagio della civiltà*, risalente al 1929, Freud si era servito della celebre immagine di Roma antica – e della sua riscoperta “archeologica” – come metafora esplicativa del problema della conservazione del materiale psichico. Una volta superato il pregiudizio secondo cui la dimenticanza è un totale annullamento, Freud avanza l'ipotesi contraria, «ossia che, una volta formatosi, nella vita psichica nulla può perire, che tutto in qualche modo si conserva e che, in circostanze opportune [...] può nuovamente venir portato alla luce»²²⁷. La metafora può funzionare fino a quando l'analisi della realtà psichica viene paragonata all'indagine di un erudito visitatore di ruderi che, sulla base di ciò che vede e delle sue conoscenze pregresse, è in grado di tracciare una mappa fedele non soltanto di come la città si presentava in un certo momento storico, ma anche delle stratificazioni toponomastiche e architettoniche che si sono succedute nel corso della sua storia. Subito si rivelano anche i limiti di tale metafora: perché l'immagine della città possa fedelmente rappresentare la configurazione della psiche, bisognerebbe ammettere che le stratificazioni storiche che hanno contribuito a conferirle la sua forma attuale siano tutte contemporaneamente presenti e “visitabili”. Nel caso di Roma, allora, «[d]ove ora sorge il Colosseo potremmo del pari ammirare la scomparsa *Domus aurea* di Nerone; sulla piazza del Pantheon troveremmo non solo il Pantheon odierno, quale ci venne lasciato da Adriano, ma, sul medesimo suolo, anche l'edificio originario di Marco Agrippa»²²⁸. La realtà psichica rivela dunque una complessità di cui la metafora archeologica non è completamente in grado di rendere ragione. Essa ha pertanto la funzione di mostrare «quanto siamo lontani dal padroneggiare le peculiarità della vita psichica attraverso una presentazione intuitiva»²²⁹. Nell'evocato testo del 1937, tuttavia, Freud giungerà a paragonare espressamente il lavoro dell'analista a quello di chi «deve scoprire [*erraten*], o per essere più esatti *costruire* [*konstruieren*] il materiale dimenticato a partire dalle

²²⁶ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, in *GW*, cit., vol. XIV, pp. 323-380; p. 357; trad. it. di S. Candrea e E. A. Panaitescu, *L'avvenire di un'illusione*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012³, pp. 143-196; p. 174: «Gli interessi archeologici sono certamente lodevolissimi, ma non si intraprendono scavi se, così facendo, si minano le abitazioni dei vivi in modo tale che cadano e seppelliscano gli uomini sotto le loro macerie. Le dottrine religiose non costituiscono materia su cui si possa cavillare come su qualsiasi altra».

²²⁷ Id., *Das Unbehagen in der Kultur*, in *GW*, cit., vol. XIV, pp. 419-506; p. 426; trad. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 197-280; p. 204.

²²⁸ Ivi, p. 428; trad. it., p. 205.

²²⁹ *Ibidem*. Trad. it., p. 206.

tracce che quest'ultimo ha lasciato dietro di sé»²³⁰. Tali tracce si rendono manifeste nei sintomi dell'analizzante, così come nel materiale onirico e nelle libere associazioni cui egli dà vita durante la seduta psicoanalitica. Introducendo il parallelo tra l'attività dell'analista e quella dell'archeologo, Freud non manca di sottolineare le condizioni di gran lunga più agevoli in cui il primo si trova a svolgere il proprio lavoro. Infatti, se l'archeologo deve mettere in conto che alcuni elementi, potenzialmente anche essenziali, cui la sua ricerca è rivolta possono essere andati definitivamente smarriti o distrutti, l'analista può al contrario fare affidamento sulla certezza che «tutto l'essenziale si è preservato» e che «perfino ciò che sembra completamente dimenticato è ancora presente in qualche guisa o da qualche parte»²³¹. L'analogia tra l'analista e l'archeologo, nel suo nucleo essenziale, si interrompe qui. A impedire di svilupparla ulteriormente sono, da un lato, l'assoluta diversità del materiale psichico rispetto a quello archeologico propriamente detto e, dall'altro lato, il fatto che ciò che per l'archeologo è meta e conclusione del proprio lavoro ri-costruttivo, per l'analista non è che un momento, certo essenziale ma non definitivo, dell'anamnesi terapeutica.

Unendo le conclusioni a cui conducono questi diversi usi della metafora archeologica, la realtà psichica si rivela al contempo più semplice e più complessa di quanto ogni ricostruzione archeologica possa ambire a svelare. Più semplice, perché il materiale psichico gode di un migliore stato di conservazione rispetto a quello archeologico; più complessa, perché coinvolge una stratificazione e una sedimentazione tali da non poter rientrare in una semplice rappresentazione o descrizione. Prima di tirare alcune conclusioni, un ultimo riferimento. Nella premessa al suo terzo scritto “metapsicologico”, dedicato all'inconscio, Freud aveva esplicitamente affermato il carattere non coestensivo dell'inconscio e del rimosso. Egli scriveva infatti che se «tutto ciò che è rimosso è destinato a restare inconscio», d'altro canto «il rimosso non esaurisce tutta intera la sfera dell'inconscio»²³². Se il destino del rimosso è quello di rimanere inconscio, è necessario chiedersi come Freud potrà poi sostenere, nel testo che abbiamo brevemente analizzato sulle costruzioni in analisi, che l'analista, a differenza dell'archeologo, può ambire a una

²³⁰ S. Freud, *Konstruktionen in der Analyse*, in *GW*, cit., vol. XVI, pp. 41-56; p. 45; trad. it. di R. Colorni, *Costruzioni nell'analisi*, in S. Freud, *Opere*, vol. 11, *Opere 1930-1938. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 537-552; p. 543.

²³¹ Ivi, p. 46; trad. it., p. 544.

²³² S. Freud, *Das Unbewußte*, in *GW*, cit., vol. X, pp. 263-303; p. 264; trad. it., *L'inconscio*, in S. Freud, *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, trad. it. di C. L. Musatti, R. Colorni, A. M. Marietti, E. Fachinelli, L. Baruffi, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 133-175; p. 133.

ricostruzione completa del passato dell'analizzante. Una precisazione di Freud nel testo del '37 si rivela di fondamentale importanza per rispondere a questa domanda e per il tema che svilupperemo nella presente parte del lavoro. Egli dichiara infatti la propria preferenza per il termine "costruzioni" [*Konstruktionen*] rispetto al termine "interpretazioni" [*Deutungen*]²³³. Tanto l'analisi quanto l'archeologia non si risolvono in una semplice prassi ermeneutica, se con questo termine si intende la riconduzione univoca dei segni ai loro significati. Né il ritorno del rimosso né il suo rintracciamento in analisi possono tradursi in una sua piena concettualizzazione o "logicizzazione", nella sua riconduzione al livello della coscienza. In gioco, nella ricostruzione del passato dell'analizzante, non è quindi soltanto l'interpretazione *simbolica* di certi segni, ma un lavoro propriamente analogico, vale a dire mai definitivo e rivolto a un nucleo inconscio mai pienamente simbolizzabile.

3) Nel primo capitolo della *Linea e il circolo*, dopo aver segnalato la corrispondenza analogica tra la scissione storiografica tra *historia rerum gestarum* e *res gestae* e quella psicoanalitica tra conscio e inconscio, Melandri precisa che «la storia critica ha la funzione di una terapia mirante al recupero dell'inconscio inteso come "rimosso" storico [...]». Si tratta dunque di una regressione: non però all'inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio – nel senso dinamico di rimosso²³⁴. Ancora: «Per l'archeologia è essenziale il concetto di regressione e inoltre che l'operazione regressiva sia l'esatto reciproco della razionalizzazione. Razionalizzazione e regressione sono operazioni inverse, così come differenziale e integrale²³⁵. Il richiamo al concetto di "regressione" rimanda alla particolare interpretazione che della psicoanalisi freudiana era stata fornita da Ricoeur, del resto evocato da Melandri poche righe prima di quelle appena riportate²³⁶. Era stato infatti proprio il filosofo francese a interpretare il procedimento archeologico in termini di "regressione". In realtà, come ha mostrato Giorgio Agamben, il significato della regressione archeologica vive in Melandri un radicale rovesciamento di significato rispetto a quello che Ricoeur, ancora legato a una certa scolastica psicoanalitica, gli attribuiva: «La visione pessimistica della regressione, incapace di superare la scena infantile originaria, cede qui il posto ad una visione quasi soteriologica

²³³ S. Freud, *GW*, cit., vol. XVI, p. 47; trad. it., p. 544.

²³⁴ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 66.

²³⁵ Ivi, pp. 66-67.

²³⁶ Cfr. ivi, p. 66: «Ricoeur e Foucault [...] chiamano archeologico questo procedimento».

dell'archeologia»²³⁷. Come suggerisce Agamben, l'angelo di Melandri, allegoria della regressione archeologica, a differenza di quello descritto da Benjamin, non si muove verso il futuro con lo sguardo irrimediabilmente rivolto alle rovine del passato, ma compie un movimento esattamente opposto e speculare: in direzione del passato con lo sguardo rivolto al futuro.

Se il metodo archeologico, nella peculiare configurazione conferitagli da Melandri, ambisce a regredire non tanto al rimosso quanto alla prestazione dinamica che esclude qualcosa proprio nel mentre costruisce una narrazione coerente, la regressione archeologica implica l'individuazione di un'attività, di un gesto di rimozione. È proprio lungo questo asse che prende forma una certa parentela tra l'operazione archeologica e la dinamica innescata dalla prassi terapeutica psicoanalitica. Il procedimento archeologico si configura pertanto come movimento di "risalita" in direzione di un gesto di esclusione che rende possibile la stessa coerenza della narrazione che a partire da quell'esclusione prende corpo. Una risalita, cioè, in direzione di ciò che «una certa genealogia, a un tempo patogenetica e inevitabile ("anancastica"), ha reso per sempre, anche se non del tutto, "altro-da-noi"»²³⁸. Il rimosso come tale non è recuperabile perché il gesto di rimozione ha prodotto ciò che attualmente siamo; come ha chiosato ancora Agamben, «il nostro modo di rappresentarci il prima di una scissione è comandato dalla scissione stessa»²³⁹. Il massimo a cui si può ambire è regredire al momento della rimozione, nonché riconoscerla e riviverla nel ritorno del rimosso stesso, nei sintomi cui esso dà vita. Si tratterà allora di indagare alcuni dei sintomi generati da quel rimosso e che ne segnalano, al contempo, il ritorno²⁴⁰.

4) L'archeologia filosofica di Melandri viene in questo modo a configurarsi come un discorso intorno a ciò che per definizione si sottrae ad ogni discorso, una "archeologia del silenzio" non distante da quella cui Foucault aveva provato a dare forma fin dalla *Storia della follia*. Soltanto perché la follia viene esclusa, ridotta a "non-ragione", può darsi una storia "razionale" della follia che, non per caso, si manifesta come storia dello

²³⁷ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 98.

²³⁸ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 68.

²³⁹ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 100.

²⁴⁰ Il più evidente di tali sintomi è, in Melandri così come in Freud, la costrizione ripetitiva, da Melandri interpretata, sotto un profilo squisitamente logico, in termini di tautologia. È noto il ruolo che il padre della psicanalisi attribuiva alla ripetizione intesa come sintomo, ritorno del rimosso. Nella particolare declinazione datane da Melandri, è l'identità, la logica identitaria come ripetizione dello stesso (e come mascheramento dello stesso nell'altro) a rappresentare il più evidente sintomo dell'avvenuta rimozione.

“spirito oggettivo” della follia, vale a dire come storia delle istituzioni volte a controllarla²⁴¹. La ragione si dichiara detentrici del dominio della verità escludendo da sé la follia; l'identità e la differenza respingono la similitudine, cacciandola nel dominio della falsità e della finzione: «Il pazzo – scriverà Foucault in *Le parole e le cose* – inteso non come malato, ma come “devianza” costituita e alimentata, come funzione culturale indispensabile, è divenuto, nell'esperienza occidentale, l'uomo delle somiglianze selvagge»²⁴². Carlo Sini ha dedicato riflessioni importanti al metodo foucaultiano volto a smascherare questo meccanismo di esclusione, mettendo in evidenza come il procedimento archeologico non possa venire ridotto a un processo dialettico nel senso platonico-hegelo-marxiano. La follia non deve cioè essere concepita semplicemente come l'altro dalla ragione nel senso dello ἕτερον, il negativo dialettico che funge da carburante del processo di sintesi, ma come ciò che manifesta il dislocamento della stessa ricostruzione razionale che pretenderebbe di ricondurlo a sé. È solo in questo riconoscimento dell'Altro come Esteriore che l'archeologia filosofica dischiude il problema dell'origine in un senso inaudito rispetto alle precedenti ricostruzioni in senso lato storico-dialettiche²⁴³. Esattamente come accade in una seduta psicoanalitica, l'archeologia intende revocare in questione l'apparente linearità e coerenza del discorso, disvelandone le fratture, le incompatibilità, le contraddizioni, nel tentativo di segnalare il gesto di rimozione a partire dal quale è stato costruito quell'edificio discorsivo apparentemente uniforme e privo di crepe. La particolare connotazione dell'indagine archeologica come regressione a ciò che rende inconscio l'inconscio suggerisce pertanto che ogni ricostruzione storica implichi necessariamente il permanere di quella che agli occhi della stessa ricostruzione razionale non può che apparire come una residualità. L'archeologia filosofica manifesta, sul piano metodologico, una consapevolezza che sul fronte strettamente speculativo è testimoniata da molte filosofie non soltanto novecentesche, vale a dire il carattere non totalizzabile della realtà²⁴⁴.

²⁴¹ Cfr. C. Sini, *Semiotica e filosofia*, in *Lo spazio del segno. Opere*, a cura di F. Cambria, vol. I/I. *Semiotica ed ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2017, p. 144.

²⁴² M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 64.

²⁴³ Cfr. C. Sini, *Semiotica e filosofia*, cit., pp. 136-180. Sul medesimo nodo del carattere non dialettico (e non dialettizzabile) della follia ha insistito S. Natoli, *Foucault e la genealogia della “ragione moderna”*, in *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 29-67; p. 45: «la follia non parla della ragione in quanto la rende argomento del suo discorso. Come lo potrebbe? Tra ragione e follia non c'è nesso dialettico o se si vuole dialogico. Ragione e follia non parlano l'una dell'altra: per l'appunto non si parlano. Infatti, non c'è un *logo* comune entro cui gli opposti possano convenire».

²⁴⁴ Si pensi, oltre al rapporto tra conscio inconscio nella psicoanalisi, tanto nella sua formulazione freudiana quanto, come vedremo, nella sua declinazione lacaniana, al tema dell'espressione e del frammento in Walter Benjamin.

In un articolo del 1971 dedicato al problema del rapporto tra verità e ideologia, Melandri concludeva con un parallelo tra il ruolo e il significato svolto dal concetto di ideologia in Marx e quello ricoperto dal sogno nella psicoanalisi freudiana: «Marx tratta l'ideologia come Freud i sogni»²⁴⁵. Tanto l'ideologia in Marx quanto il materiale onirico in Freud sono dunque “espressioni” di qualcosa che, per essere portato alla luce, necessita di un linguaggio che non sia più, a sua volta, espressivo, ma esplicativo: «Quest'ultimo linguaggio deve dire e non esprimere»²⁴⁶. Il sogno, dunque, è *espressione*, ma il linguaggio che lo testimonia è *discorso*. Il motivo per cui esso non si risolve in una ermeneutica nel senso più elementare del termine, quello per cui ad un segno viene fatto corrispondere un significato, riposa nella dimensione eminentemente pratica di tale “linguaggio”. «La psicoanalisi è anzitutto (se lo è) una terapia»²⁴⁷. Il linguaggio terapeutico non mira soltanto a interpretare i sintomi della nevrosi, ma a suscitare effetti pratici sull'analizzante. Da questo punto di vista le configurazioni teoriche tanto del socialismo marxiano quanto della psicoanalisi freudiana vengono interpretate come dei derivati di quella vocazione “pratica” che di tali teorie rimane il significato ultimo²⁴⁸.

§ 2. Il rimosso e il sintomo: l'archeologia filosofica in Italia

L'opera di Melandri ha rappresentato un importante punto di coagulazione teoretica per le indagini e le riflessioni metodologiche di alcuni intellettuali italiani appartenenti a orizzonti culturali diversi. Tra la fine degli anni '60 e l'inizio dei '70 prese infatti corpo un sodalizio intellettuale che orbitava attorno al progetto di una rivista e in cui lo stesso Melandri venne coinvolto²⁴⁹. La questione del “rimosso” storico introdotta nel paragrafo

²⁴⁵ E. Melandri, *La realtà e l'immagine. A proposito di una storia del concetto di ideologia*, in «il Mulino», XX, 1971, pp. 554-567; p. 566.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Ad aver accentuato l'importanza della prassi in tutta la riflessione di Melandri è in particolare G. Marramao, *Logos e esperienza. Rileggendo La linea e il circolo*, in S. Besoli e F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Melandri*, cit., pp. 43-64; p. 51: «È solo attraverso la prassi, infatti, che può emergere un'autocomprensione critica della dimensione teorica, in quanto eterodeterminata da fattori e scene influenti che nessuna rete concettuale è in grado di catturare-comprendere».

²⁴⁹ L'intero materiale relativo all'ideazione di tale rivista, il cui possibile e non definitivo nome era «Ali Babà», è stato raccolto in un numero monografico della rivista «Riga» («Ali Babà»). *Progetto di una rivista 1968-1972*, 14, 1998). Per tutti i dettagli storici e letterari relativi a questo progetto cfr. M. Barenghi, *Congetture su un dissenso*, ivi, pp. 13-23 e M. Belpoliti, *Calvino, Celati e «Ali Babà»*, ivi, pp. 24-51, ora come *Nella grotta di Ali Babà*, in Id., *Settanta*, Einaudi, Torino 2010, pp. 141-176. Un'attenta ricostruzione storica di questa esperienza intellettuale si trova nella tesi di dottorato di O. Tersigni, *Il bazar contro l'archivio. Un'archeologia del discontinuo*, Scuola Normale Superiore-Università Paris Nanterre, a. a. 2019/2020 e, all'interno di una più ampia ricostruzione delle esperienze culturali più significative nella Bologna della fine degli anni Settanta, nella tesi di dottorato di E. De Angelis, *Archeologie postmoderne. Critici e narratori nella Bologna del Settantesette*, Università degli studi di Siena-Sorbonne Université, 2022 (in cui, sulla specifica esperienza di «Ali Babà», cfr. le pp. 93-107). Va rilevato che entrambe le ricostruzioni

precedente è al cuore dell'interesse manifestato da tale eterogeneo gruppo di intellettuali che comprendeva letterati come Calvino e Celati, filosofi come Guido Neri, storici come Carlo Ginzburg, oltre, come ricordato, allo stesso Melandri. Tuttavia, l'influenza dell'archeologia di Melandri – e del problema del riacquisto archeologico del rimosso — si fa avvertire nell'intero lavoro di progettazione e ideazione di «Ali Babà» (questo il nome provvisorio dato alla rivista in questione nel carteggio tra Celati, Calvino e gli altri, nonché tra le carte di “progetto e proposte di lavoro”²⁵⁰). Anzitutto, l'opera di Melandri vanta un primato cronologico nella sistematizzazione teorica del metodo archeologico in Italia, anche rispetto ai testi programmatici redatti in particolare da Calvino e Celati²⁵¹. Nella nota bibliografica stilata da quest'ultimo in appendice al suo *Il bazar archeologico*, di cui subito diremo, i testi di Melandri, tra quelli degli intellettuali italiani che avevano preso o prenderanno parte al progetto di rivista, sono i più datati. Oltre a *La linea e il circolo*, Celati evoca un articolo edito su «Lingua e stile» nel 1968 intitolato *L'archeologia, Foucault e Don Chisciotte* (con ogni probabilità si tratta del saggio, pubblicato con un diverso titolo nel '67, di cui abbiamo dato brevemente conto all'inizio del paragrafo precedente)²⁵². L'opera di Melandri veniva dunque riconosciuta come una delle fonti di ispirazione dottrinale dell'ampio testo programmatico redatto da Celati e in cui veniva evocata la necessità di sostituire alla tradizionale concezione “museale” della storia la «tassonomia fluttuante» caratteristica del bazar²⁵³. In questo senso, la prospettiva promossa dal metodo archeologico si poneva in una posizione di contrasto tanto rispetto alla tradizione, vale a dire alla prestazione culturale che opera «selezioni di rilevanza» al fine di conferire forma a un discorso il più possibile coerente e “coerentizzato”, quanto allo storicismo, genericamente inteso come la messa in prospettiva degli oggetti storici secondo canoni di precedenza e successione temporale. Quello archeologico è, al

dedicano uno spazio limitato alla figura di Melandri, circostanza peraltro giustificata dalla modesta partecipazione del filosofo nell'ideazione della rivista. A me pare che il suo grado di partecipazione attiva al progetto sia inversamente proporzionale all'influenza che, sotto un profilo teorico, la declinazione particolare della sua archeologia ebbe sui sodali di «Ali Babà». Una rilettura squisitamente teoretica dell'intera vicenda – e che attribuisce centralità alla ricezione melandriana del pensiero di Foucault – è invece quella di G. Gorla, *Atlas Arqueológico*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 14, 2023, pp. 141-157.

²⁵⁰ Cfr. «Ali Babà». *Progetto di una rivista 1968-1972*, cit., pp. 123-149

²⁵¹ Quello di Calvino, intitolato *Lo sguardo dell'archeologo*, confluirà nella raccolta saggistica *Una pietra sopra* (Mondadori, Milano 2023¹⁴, pp. 320-323). Celati redigerà una prima bozza di un testo dedicato all'archeologia (ora in «Ali Babà. Progetto di una rivista 1968-1972», cit., pp. 153-156) che poi amplierà fino a farne un vero e proprio saggio metodologico, *Il bazar archeologico* (ivi, pp. 200-222, poi in G. Celati, *Finzioni occidentali*, Einaudi, Torino 1986², pp. 195-227).

²⁵² Cfr. Id., *Nota a «Il bazar archeologico»*, ivi, pp. 220-222.

²⁵³ Id., *Il bazar archeologico*, cit., p. 201.

contrario, il discorso che revoca in dubbio il primato della temporalità nella rappresentazione della storia, rivendicando il valore euristico della metafora spaziale, garanzia di coinvolgimento di ciò che è situato lungo il “margine” del discorso. L’archeologia diviene anzi, nella connotazione conferitale da Celati, una vera e propria «scienza dei margini», un «farneticante vaneggiamento» intorno a ciò che è muto e remoto²⁵⁴. Anche in questo caso, il problema è posto senza alcuna concessione a facili retoriche dell’indicibilità dell’origine, del carattere non nominabile dell’anonimo, dell’inafferrabilità del frammento, rispetto a cui già Foucault aveva manifestato tutta la propria avversione²⁵⁵. Piuttosto, tutti questi sono nomi per quel complesso di fattori che segnalano una discontinuità rispetto alla linearità storica e a partire dai quali è sempre possibile costruire una narrazione alternativa, che rinunci a qualsiasi ambizione di coerenza e ordine. Recuperando alcune intuizioni di Benjamin, Celati porta l’esempio del collezionismo, in cui la costruzione di una serie dipende, da un lato, dall’unicità dell’oggetto incluso nella serie medesima e dalla peculiarità conferitagli da questo o quel dettaglio e, d’altro lato, dal livellamento e dalla negazione di qualsiasi differenza tra un membro e l’altro della serie. In un esplicito richiamo all’archeologia di Melandri, inoltre, Celati dichiara che l’insistenza del filosofo per il ritorno non tanto al rimosso come tale, quanto al gesto di rimozione, segnala «l’impossibilità di recupero dell’oggetto ad un’ideologia, ad uno stile: quindi non una maggior pienezza del reale offerto, ma una sua posizione alternativa rispetto alle scelte già compiute»²⁵⁶.

D’altro canto, nel testo che del *Bazar* costituisce una sorta di bozza preparatoria, Celati aveva contrapposto la visione archeologica della storia a quella metaforica: quest’ultima pretenderebbe infatti di uniformare illegittimamente «un senso estraneo e uno noto»²⁵⁷. Un procedimento metaforico sarebbe alternativo a quello genuinamente archeologico in quanto condurrebbe a «disconoscere le discontinuità»²⁵⁸, a identificare retoricamente (nel senso della retorica aristotelica) «il qui con l’altrove, l’io con l’altro»²⁵⁹. In questo senso Celati calcava la mano sul carattere “omogeneizzatore” del dispositivo analogico-

²⁵⁴ Ivi, p. 210.

²⁵⁵ Cfr. M. Foucault, *L’Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 173; trad. it. di G. Bogliolo, *L’archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, Milano 2020¹⁰, p. 176: «Questo termine [archeologia] non spinge alla ricerca di nessun inizio; non imparenta l’analisi con nessuno scavo o sondaggio geologico. Esso designa il tema generale di una descrizione che interroga il già detto al livello della sua esistenza».

²⁵⁶ G. Celati, *Il bazar archeologico*, cit., p. 212.

²⁵⁷ *Ultime lettere senza conclusione*, in *Ali Babà. Progetto di una rivista 1968-1972*, cit., pp. 151-170; p. 154.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

metaforico, squalificandone così l'efficacia rispetto al tentativo archeologico di valorizzare lo "scarto" e il discontinuo e segnando una decisiva presa di distanza dall'impostazione melandriana del problema archeologico. In effetti, la chiara presa di posizione anti-metaforica nel testo in questione sparirà del tutto nella più ampia e definitiva versione del *Bazar*. Nel febbraio del 1972 Celati manifestava a Calvino la propria insoddisfazione per la prima versione del testo, annunciando di averlo mandato, tra gli altri, anche a «Enzo» [Melandri]²⁶⁰. Non è da escludere che sia stato proprio il confronto con Melandri ad attenuare e a complicare la posizione di Celati rispetto all'uso dell'analogia e al possibile valore euristico che la sua eventuale applicazione anche all'orizzonte storico può avere.

Rimanendo all'interno del contesto storico e teorico dell'esperienza di «Ali Babà», l'influenza di Melandri si fa nuovamente avvertire nella riconversione del metodo archeologico a «paradigma indiziario» operata da Carlo Ginzburg²⁶¹. Anche in questo caso la questione del "dettaglio" nel senso di rimosso storico diventa centrale. Ginzburg muove dall'individuazione di una tendenza metodologica che coinvolge alcune importanti espressioni del sapere verso la fine del diciannovesimo secolo. Prendendo le mosse dal metodo elaborato da Giovanni Morelli finalizzato a riconoscere l'autenticità di un'opera d'arte, il cui cuore era l'analisi minuziosa dei dettagli delle rappresentazioni pittoriche, quali i lobi delle orecchie o la forma delle dita, Ginzburg segnala una solidarietà di fondo tra il metodo morelliano, il procedere investigativo di Sherlock Holmes nei noti romanzi di Conan Doyle e, soprattutto, il metodo della psicoanalisi, con riferimento particolare al dispositivo diagnostico orientato dalla capacità di leggere e interpretare i sintomi del paziente. Di tutte queste espressioni culturali e indirizzi metodologici, Ginzburg segnala il debito profondo che esse scontano con la semeiotica medica, di cui Melandri aveva fornito una profonda interpretazione in uno dei più ricchi capitoli del suo *opus magnum* e a cui lo storico torinese rimanda esplicitamente²⁶². Nel capitolo della *Linea e il circolo* espressamente dedicato alla "sintomatologia", Melandri

²⁶⁰ Ivi, pp. 151-170; p. 157.

²⁶¹ Cfr. G. Goria, *Atlas Arqueológico*, cit., p. 155: «el indicio-espía en el centro del paradigma de Ginzburg es ante todo un signo [...]. Ginzburg abraza el paradigma semiótico y se mueve de la arqueología a la semiología».

²⁶² In particolare, Ginzburg cita Melandri come integrazione e correzione della posizione espressa da H. Diller nel suo articolo *Οπισ Αδηλων Τα Φαινομενα*, in «Hermes», 67, 1932, pp. 14-42, dove analogia e semeiosi medica venivano lette in contrapposizione l'una all'altra. Al contrario, nota Ginzburg, per Melandri il metodo semeiotico altro non è che un uso empirico della stessa analogia (cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, ora in *Miti Emblematici Spie. Morfologia e storia*, Adelphi, Milano 2023, pp. 157-201).

esordisce dichiarando l'appartenenza di quest'ultima all'ermeneutica, intesa come ciò la cui paternità è attribuibile alla sentenza anassagorea secondo cui «manifestazioni di cose invisibili sono le visibili»²⁶³. Di fronte a un sintomo, il primo problema che si pone è infatti quello della sua interpretazione, il problema cioè *di che cosa* sia segno il sintomo, quale sia il suo rimando implicito, la sua denotazione e la sua causa. Al contempo, la sintomatologia deve contenere una semiologia che consenta di discernere i segni in generale da quegli speciali segni che sono i sintomi: se è infatti vero che ogni sintomo è segno, altrettanto vero è che non tutti i segni sono considerabili sintomi. È cioè necessario disporre di una semiologia che consenta di riconoscere i sintomi *come* sintomi. La sintomatologia viene in questo modo a configurarsi come una quasi-semantica: se nella semantica tutti i segni sono codificati fin dall'origine e tutti i fenomeni sono interpretabili come segni, nella sintomatologia il codice con cui il fenomeno si presenta non può essere stabilito in anticipo ma deve essere acquisito all'interno della stessa prassi interpretativa. Il codice per interpretare il fenomeno non è dato prima del sorgere del fenomeno, del sintomo, ma prende forma all'interno di una sorta di interscambio tra il sintomo stesso, vale a dire il fenomeno, e la sua interpretazione. Scrive Melandri: «A differenza dell'ermeneutica letteraria o di secondo grado, non si può specificare in anticipo quale sia o debba essere il codice: esso va indotto dalla stessa interpretazione dei fenomeni. E quindi non si può neanche escludere che, al limite, tutti i fenomeni si risolvano in segni»²⁶⁴. Il problema sintomatologico manifesta la propria solidarietà con la questione archeologica proprio in quanto «pre-linguistico (pre-predicativo e pre-categoriale)»²⁶⁵, segnala cioè «un'avvenuta regressione a monte della frattura fra logico e illogico, razionale e irrazionale»²⁶⁶. Un ulteriore (e forse il principale) motivo per cui Melandri è interessato alla semeiotica medica e alla sua declinazione sintomatologica va ravvisato nel fatto che essa fa uso di un metodo peculiarmente analogico. In particolare, la sintomatologia si presenta come forma eminente di quello che Melandri definisce l'"uso empirico" dell'analogia, che si estrinseca nello sperimentalismo medico dei primi ippocratici e in Empedocle, per quanto non siano accertati legami diretti e ancor meno

²⁶³ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 203: «C'è un passo di Anassagora in cui egli dice che i fenomeni sono la manifestazione di ciò che non si vede: ὅψις τῶν ἀδῆλων τὰ φαινόμενα. Questo corrisponde perfettamente al modo ermeneutico di concepire il fenomeno».

²⁶⁴ Ivi, p. 195.

²⁶⁵ Ivi, p. 193.

²⁶⁶ *Ibidem*.

l'appartenenza di quest'ultimo alla scuola ippocratica. Il *Corpus hippocraticum* attesta che gli ippocratici «fanno effettivamente un largo impiego di metafore, giudizi di somiglianza e argomenti analogici»²⁶⁷ ma, come esempio diretto di ragionamento analogico, Melandri riferisce un frammento empedocleo in cui si afferma che «il mare è il sudore della terra»²⁶⁸. Esso manifesta appieno quella compenetrazione di linguaggio poetico e linguaggio scientifico di cui anche i testi ippocratici sono viva testimonianza, nonché il valore euristico che lo stesso linguaggio metaforico e analogico possiede agli albori del sapere occidentale (in questo caso tale valore è ravvisabile, per Melandri, nella funzione esplicativa dei fenomeni della salinità del mare e della traspirazione). Nell'“archeologia del sintomo” da lui proposta, Melandri mostra come sia stato per primo Aristotele a schiacciare la sintomatologia sulla semantica: rispetto alla metafora empedoclea, lo Stagirita sembra escludere che essa possa avere un qualsiasi valore scientifico, ricacciandola nel dominio dell'arte poetica²⁶⁹. L'operazione compiuta da Aristotele sarebbe pertanto la riconversione della sintomatologia a semantica fino a far pienamente convergere il valore del sintomo in quello del semplice segno linguistico. In ambito semantico, infatti, il segno è univocamente riferito al proprio significato, l'ermeneutica è chiusa e vincolata all'uso esclusivamente simbolico del linguaggio²⁷⁰. Il legame che unisce la semeiosi medica, nel modo in cui viene presentata e trattata da Melandri, al suo metodo archeologico, riposa dunque in quella costruzione di narrazioni a partire da sintomi che Ginzburg identificherà come l'anima metodologica del “paradigma indiziario”. In questo senso, la patologia espressa dal sintomo rimane l'inattuabile della narrazione medica proprio come il rimosso rimane l'inattuabile dell'indagine archeologica.

L'influenza di Melandri su Ginzburg non traspare soltanto in riferimento all'elaborazione del paradigma indiziario, ma anche nella configurazione teorica che lo

²⁶⁷ Ivi, p. 198.

²⁶⁸ Ivi, p. 209. Cfr. DK 31 B 55: «Sudore della terra, il mare», in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 685.

²⁶⁹ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 209. Nelle pagine successive, Melandri riconosce un'oscillazione nel modo aristotelico di intendere l'analogia e il suo “valore dimostrativo”, in particolare, tra l'Aristotele “biologo” e il “logico” (cfr. ivi, p. 213). Sappiamo inoltre che Aristotele, nella *Retorica*, attribuiva “perspicacia” (εὐστοχία) a chi sa «scorgere la somiglianza anche in cose molto distanti» (cfr. Arist. *Rhet.*, III, 1412 a 13, trad. it., *Retorica*, a cura di F. Cannavò, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2019, p. 361).

²⁷⁰ Cfr. A. Solerio, *Enzo Melandri: Through the Looking-Glass*, in A. Bruzzone, P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Salerno 2013, pp. 293-306; pp. 302-303: «Tra semantica ed ermeneutica non si dà dualismo categorico poiché la loro differenza non è ontologica, bensì semiologica, riguarda il modo di usare e intendere i segni: per la semantica il segno è simbolo che rappresenta convenzionalmente la realtà conosciuta, mentre per l'ermeneutica esso è sintomo che rimanda a una realtà nebulosa e inesplorata, che viene gradualmente illuminata mediate l'uso segnico».

storico torinese attribuisce alla microstoria. In un testo pubblicato per la prima volta nel 1994 e poi incluso nella raccolta *Il filo e le tracce*, Ginzburg scrive: «Che la conoscenza storica implichi la costruzione di serie documentarie, è ovvio. Meno ovvio è l’atteggiamento che lo storico deve assumere nei confronti delle anomalie affioranti nella documentazione»²⁷¹, rimandando in nota proprio al saggio, nato entro il contesto storico della progettazione di «Ali Babà», sul paradigma indiziario. La questione del sintomo inteso come discontinuità del e nel discorso affiora qui nei termini di “anomalia”: come comportarsi di fronte a quegli elementi che sembrano non poter logicamente essere fatti rientrare all’interno della serie che si è costruita fino a quel momento? La domanda sembra non poter evocare altra soluzione che la convocazione del ragionamento analogico: «Ogni documento, anche il più anomalo, è inseribile in una serie, non solo: può servire, se analizzato adeguatamente, a gettar luce su una serie documentaria più ampia»²⁷². Verso la fine del saggio, Ginzburg, pur avvalendosi di un lessico tipico di Melandri, sembra tuttavia prendere le distanze dall’uso dell’analogia come strumento euristico dell’indagine microstorica: «Le ricerche microstoriche italiane hanno affrontato la questione della comparazione [...] attraverso l’anomalia e non attraverso l’analogia»²⁷³. Sembra che da un lato Ginzburg, come Celati prima di lui, segnali alcuni possibili limiti del paradigma analogico, mettendo in guardia di fronte al rischio di una indebita “omogeneizzazione” delle discontinuità storiche e, d’altro lato, commentando la postura dello storico di fronte a un documento “anomalo”, cioè non inseribile in una serie documentaria, ne dichiari l’indispensabilità. Senza entrare ora nel dettaglio della trattazione melandriana del rapporto tra analogia e anomalia, di cui ci occuperemo più avanti, basti qui segnalare come l’anomalia venga assunta anche da Ginzburg come quella «disfunzione della prassi interpretante» che, in accordo con quanto sostenuto nella *Linea e il circolo* da Melandri, determina il sorgere della stessa ermeneutica. L’esigenza dell’interpretazione nasce proprio a partire dal riconoscimento di un’anomalia, di un sintomo. Da questo punto di vista, il sintomo, pur nascendo nel linguaggio e dal linguaggio, testimonia al contempo l’eccedenza rispetto a qualsiasi sistematizzazione linguistico-teorica: si potrebbe anzi dire che l’emergenza del sintomo sia proprio dovuta

²⁷¹ C. Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 289-322; p. 304.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Ivi, p. 320.

al fatto che non sia data a priori una teoria per spiegarlo, un linguaggio per testimoniare e un codice per decifrarne completamente il messaggio. Tanto l'operazione archeologica di Melandri quanto quella microstorica di Ginzburg non si propongono di ricondurre i sintomi a un apparato teorico finalizzato a decifrarli, quanto piuttosto di lasciarli affiorare in superficie al fine di cogliere la disfunzione che li ha generati. In Melandri l'assunzione di un paradigma analogico rappresenta la garanzia che il discorso intorno al segno inteso come "sintomo" non finisca per trattare il sintomo come un semplice simbolo. Il rischio sarebbe infatti quello di far decadere il procedimento ermeneutico entro gli stretti confini di un semplice sistema simbolico e la sintomatologia a mera semantica.

In una lettera a Calvino del 24 febbraio 1972, Ginzburg già manifestava, se non addirittura una certa insofferenza, sicuramente più di una riserva critica nei confronti dell'archeologia foucaultiana e affermava che il suo interesse non riguardava tanto gli "oggetti discorsivi" di cui parlava Foucault, quanto piuttosto le "cose" nella loro materialità: «penso a un'archeologia proprio materialistica, materialistica volgare»²⁷⁴. La polemica anti-foucaultiana di Ginzburg troverà un'espressione più sistematica nella prefazione al suo noto testo *Il formaggio e i vermi*²⁷⁵. Interrogandosi circa il paradosso rappresentato dal fatto che un gruppo di storici, i quali sostenevano che non esiste cultura popolare (vale a dire cultura degli esclusi e degli oppressi) all'infuori del gesto che la opprime, avesse come proprio retroterra culturale e riferimento filosofico l'opera di Foucault, che a partire dalla *Storia della follia* proprio sul rimosso storico aveva portato l'attenzione²⁷⁶, Ginzburg sottolinea polemicamente come tale paradosso riveli la propria apparenza se solo si pone mente al fatto che «[c]iò che interessa soprattutto a Foucault sono il gesto e il criterio dell'esclusione: gli esclusi, un po' meno»²⁷⁷. Anche il modo in cui viene trattata la figura di Pierre Rivière, il contadino pluriomicida di inizio Ottocento di cui Foucault aveva raccolto i resoconti giudiziari e psichiatrici, tradirebbe invero un maggiore interesse per i *linguaggi* dell'esclusione – in questo caso, appunto, quello

²⁷⁴ *Ultime lettere senza conclusione*, cit., p. 162.

²⁷⁵ Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Adelphi, Milano 2019, pp. XIII-XXXVIII. Va segnalata la pesante critica di Agamben alla presa di posizione di Ginzburg contro Foucault, cfr. G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, cit., p. XXXIV: nella evocata prefazione di Ginzburg, sostiene Agamben, «una intelligenza eccezionale sembra inspiegabilmente piegarsi a fornire argomenti allo sciochezzaio antifoucaultiano in cui la sinistra italiana registrava a suo modo in quegli anni il fatto che qualcuno che non veniva dai suoi ranghi aveva fatto il lavoro che essa avrebbe dovuto fare».

²⁷⁶ Ginzburg fa espressamente riferimento a M. De Certeau, D. Julia, J. Revel, *La beauté de mort: le concept du «culture populaire»*, in «Politique aujourd'hui», 1970, pp. 3-23.

²⁷⁷ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., pp. XVIII-XIX.

giudiziario e quello psichiatrico – che non per l’oggetto dell’esclusione²⁷⁸. Se la questione è posta in questi termini, se cioè ciò che contraddistingue l’archeologia foucaultiana è il fatto di focalizzarsi sulla rimozione molto più che sul rimosso, risulta evidente come l’impostazione data da Melandri al tema archeologico rimanesse di gran lunga più fedele al magistero foucaultiano di quanto gli indirizzi di ricerca degli altri sodali di «Alì Babà» non fecero.

§ 3. Il linguaggio e l’inconscio: Melandri e Lacan

Il problema che ogni archeologia filosofica si trova ad affrontare è dunque – possiamo ora affermarlo con una certa sicurezza – quello del rapporto tra il “resto”, ciò che l’archeologo, nel suo lavoro di scavo e ricostruzione, ritrova, e il modo in cui tale resto agisce sul presente. L’indagine archeologica si muove in maniera irregolare tra il significato contestuale che il documento aveva nel momento in cui è stato prodotto e quello assegnatogli ora, nel momento della sua riemersione; tra il monumento e il documento. Abbiamo già avuto modo di sottolineare l’importanza che tale metafora riveste in Freud e il modo in cui Melandri la include in un orizzonte intermedio tra il teoretico e il pratico, tra un’indagine eminentemente teorica e il suo valore “terapeutico”. Siamo inoltre pervenuti per questa via a identificare almeno i contorni di ciò che per Melandri è il rimosso: si tratta del ragionamento analogico, sacrificato dall’episteme occidentale sull’altare di quello che il filosofo chiama «principio di identità elementare», oltre che su quelli dei più “canonici” procedimenti logici, siano essi induttivi o deduttivi. L’archeologia rappresenta infatti «[i]l primo luogo naturale dell’analogia»²⁷⁹; essa si configura come lo spostamento dalla semplice teoria alla “presa di coscienza”, espressione che in Melandri riveste un ruolo centrale e che gode di una speciale parentela con la prassi e l’ermeneutica²⁸⁰. In gioco, nell’archeologia, sono la questione del rimosso e quella del sintomo – entrambe figure dell’immediatezza, di ciò che incessantemente residua da ogni ricostruzione logico-razionale – e il loro rapporto con il linguaggio.

²⁷⁸ Cfr. M. Foucault (a cura di), *Moi, Pierre Rivière...un cas du parricide au XIX^e siècle*, Gallimard, Paris 1973; trad. it., di A. Fontana e P. Pasquino, *Io, Pierre Rivière..., Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 2020³.

²⁷⁹ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 63.

²⁸⁰ Cfr. L. M. Possati, *Analogie dionisiache. Il concetto di archeologia in Enzo Melandri*, cit.,; p. 348: «Se la pura teoria produce una simbolica che sarà oggetto di una linguistica, la presa di coscienza trasforma la simbolica in una sintomatologia, riconnettendo i simboli alle cose designate, e pone le condizioni di un’ermeneutica».

Un importante lavoro di sviluppo e rettifica della posizione freudiana a riguardo è stato svolto da Jacques Lacan, la cui riflessione teorica sul linguaggio indagheremo ora brevemente, assumendola anche in questo caso come superficie riflettente per meglio illuminare l'indagine melandriana in proposito. È senz'altro indicativo che il capitolo della *Linea e il circolo* dedicato al linguaggio sia aperto e chiuso dalle uniche due citazioni di Lacan nelle quasi mille pagine del libro. Melandri prendeva le mosse dalla constatazione che è ormai prassi comune, in diverse aree del sapere, accettare senza troppe remore, quando non sostenere apertamente, la tesi dell'intrascendibilità del linguaggio, dell'onnipervasività e insuperabilità dell'orizzonte linguistico. «Che cosa mai non è oggi – linguaggio?»²⁸¹, si chiede Melandri. L'apparente paradossalità di questa tesi – che, sostiene Melandri, se presa alla lettera dovrebbe portare a sostenere che è linguaggio anche quello della superficie su cui scivolo tanto quanto quello dell'imprecazione che ne segue²⁸² – viene parzialmente attenuata se si fa riferimento ad alcune espressioni della cultura contemporanea, a cominciare proprio dalla psicoanalisi. L'origine di questa tendenza “pan-linguistica” è infatti «databile al 1900: con la sua *Traumdeutung* Freud cerca di fissare il linguaggio dei sogni»²⁸³. In questo modo, Freud sembrava equiparare sintomatologia e semantica, rendendo possibile in linea teorica ricondurre il fenomeno offerto dal materiale onirico a un significato definito e ultimo, «sia pur per mezzo di quella sintassi ancora in gran parte ignota, che è la dinamica dell'inconscio»²⁸⁴. Va rilevato, a questo proposito, che la posizione di Melandri in merito appare decisamente attenuata là dove, in un saggio pubblicato per la prima volta nel 1983 e che raccoglie il testo di una conferenza pronunciata in occasione della visita dello psicanalista e filosofo Matte Blanco in Italia, commentando proprio l'operazione compiuta da Freud nella *Traumdeutung*, Melandri scrive: «non esiste un “linguaggio dei sogni”; ce ne sarà, al massimo, una sintomatologia»²⁸⁵. In questo modo la psicoanalisi freudiana veniva assestata sul terreno di quella speciale ermeneutica non simbolica inaugurata, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, dalla medicina ippocratica. Forse qui Melandri non sta rettificando la propria lettura di Freud. Egli anzi continua convintamente a sostenere che l'intento di Freud fosse quello di decodificare il linguaggio

²⁸¹ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 117. Sul tema cfr. E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 145-147.

²⁸² Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 118.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ E. Melandri, *L'inconscio e la dialettica*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 43.

dei sogni, ma esprime ora, nei confronti di tale pretesa, tutte le riserve critiche che nella *Linea e il circolo* rimanevano nascoste sotto una lettura apparentemente distaccata e puramente descrittiva dell'operazione freudiana. Se è certamente vero che nel momento stesso in cui Freud introduceva la metafora archeologica come immagine dell'intera ricostruzione del passato dell'analizzante nell'indagine dell'analista già ne presentava alcuni limiti costitutivi, altrettanto vero è che essa continuava a suggerire una lettura dell'inconscio come il deposito di eventi passati, come il luogo della sedimentazione stratificata di materiale di accumulo²⁸⁶. In *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, che della proposta lacaniana è una sorta di manifesto programmatico, la metafora archeologica viene sostituita da quella testuale. Il passato del soggetto cessa di venire assimilato alle rovine di una città antica per assumere invece i connotati di un testo scritto di cui l'inconscio costituirebbe il capitolo «che è marchiato da un bianco od occupato da una menzogna»²⁸⁷. Il sintomo rappresenterebbe pertanto, in questo quadro teorico, tanto il capitolo rimosso, lasciato bianco, quanto il suo ritorno, la sua irruzione sul supporto testuale. Esso svela la rimozione e il ritorno del rimosso, che in Lacan vengono esplicitamente a coincidere²⁸⁸. In questo senso l'apporto di Lacan alla psicoanalisi riposa anche nel fatto di aver tolto ogni dubbio circa il fatto che l'anamnesi analitica non ambisca alla risalita in direzione di un'origine. Il “capitolo bianco” del testo non è necessariamente il primo capitolo, il più antico o il nucleo originario da cui scaturisce tutto il resto, ma quello che il discorso dell'analizzante riscrive in continuazione. O, meglio, il testo di Lacan suggerisce che ad essere scritto è sempre in realtà un *altro* capitolo. La censura del capitolo può essere aggirata e la verità può essere ritrovata: «il più spesso è già scritta altrove»²⁸⁹. Nell'indicare le possibili definizioni di questo “altrove” Lacan reintroduce proprio la metafora archeologica: la verità è infatti

²⁸⁶ È del tutto evidente che tale lettura è favorita dal primato attribuito al punto di vista topico. Solo se l'inconscio è pensato in termini spaziali esso può essere inteso come un serbatoio di materiale rimosso. G. Bottiroli ha messo in guardia relativamente alla semplificazione che il prevalere di questo punto di vista può ingenerare. In particolare, cfr. G. Bottiroli, *Jacques Lacan. Arte Linguaggio Desiderio*, Sestante, Bergamo 2002, p. 52: «il punto di vista *topico* non deve sopraffare i punti di vista *dinamico* ed *economico*. La descrizione metapsicologica deve peraltro venire arricchita da un ulteriore punto di vista, che chiameremo *logico*, e di cui Freud ha saputo riconoscere tutta l'importanza, benché non lo indichi esplicitamente». L'inconscio non deve pertanto essere inteso soltanto come “luogo” o come “forza” «ma anche come modo di pensare» (*ibidem*).

²⁸⁷ J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Écrits* Seuil, Paris 1966, pp. 237-322, p. 259; trad. it., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002², vol. I, pp. 230-316; p. 252.

²⁸⁸ Cfr. Id., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di A. Schiachitano e I. Molina, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, Einaudi, Torino 2014², p. 227: «Rimozione e ritorno del rimosso sono la stessa cosa».

²⁸⁹ Id., *Fonction et champ*, p. 259; trad. it., p. 252.

scritta in «monumenti», «documenti d'archivio», «evoluzione semantica», «tradizioni», «tracce»²⁹⁰. A ognuno di questi termini corrisponde un preciso aspetto della vita passata del soggetto: ai monumenti il corpo, ai documenti i ricordi d'infanzia, all'evoluzione semantica il vocabolario caratteristico dell'individuo, alle tradizioni e alle tracce le credenze che hanno formato il soggetto²⁹¹. Inoltre – e questo ben si concilia con l'interpretazione “sintomatologica” e non semplicemente “simbolica” che Melandri dava della prassi psicoanalitica – Lacan contestava esplicitamente la concezione “taumaturgica” della psicoanalisi che ancora Freud aveva rischiato di avvalorare e secondo la quale ogni sintomo sarebbe cancellato dalla sua interpretazione simbolica. Tale prospettiva si rivela, agli occhi dello psicoanalista francese, del tutto inaccettabile: «Questa taumaturgia è disdicevole ai nostri costumi. Siamo gente di scienza in fondo, e la magia non è una pratica difendibile»²⁹². Quella per cui il significato del sintomo, che di per sé è qualcosa di extralinguistico, che si manifesta cioè nei modi più svariati che coinvolgono anche la corporeità e gli atteggiamenti del soggetto, possa essere ricondotto direttamente, “simbolicamente”, a un preciso significato, è un abbaglio, per quanto si tratti di un abbaglio del tutto inevitabile in psicoanalisi. Si tratta infatti per Lacan di un'illusione non dissimile da quella che porta l'analizzante a confidare nell'analista come deposito di significati, in cui sarebbe a priori stabilito il riferimento non soltanto di ogni sintomo, ma anche di ogni parola pronunciata durante l'analisi: «Di fatto, questa illusione che ci spinge a cercare la realtà del soggetto al di là del muro del linguaggio è la stessa per cui il soggetto crede che la sua verità sia già data in noi, che noi la conosciamo in anticipo»²⁹³. Non è casuale che Melandri, al termine del capitolo della *Linea e il circolo* dedicato al linguaggio, reintroduca il riferimento a Lacan come spiegazione delle proprie posizioni intorno al rapporto tra linguaggio e metalinguaggio. Il rapporto tra la nevrosi, il discorso dell'analizzante, e l'interpretazione offerta dalla teoria psicoanalitica è paragonabile a quello sussistente tra ontologia, semantica ed ermeneutica (quest'ultima intesa appunto come metalinguaggio) o, ancora, tra significato, significante e

²⁹⁰ *Ibidem*; trad. it., pp. 252-253.

²⁹¹ Cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, pp. 92-93.

²⁹² J. Lacan, *Fonction et champ*, cit., p. 306; trad. it., pp. 299-300.

²⁹³ *Ivi*, p. 308; trad. it., p. 301. Ponendo in relazione la questione del “Reale” lacaniano, per come viene esposta in particolare nel Seminario XI, e il “nucleo” indicibile di cui parla Freud rispetto ai sogni, è stata riscontrata una continuità nell'individuazione da parte di entrambi del limite costitutivo dell'attività di simbolizzazione, in un paragrafo icasticamente intitolato “*against hermeneutics*”, cfr. C. Shepherdson, *Lacan and the Limits of Language*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 15-16.

interpretazione. La dinamica che si innesta tra questi tre livelli non è, per Melandri, lineare, tale che un significante linguistico denota un significato extralinguistico ed è interpretato da un codice metalinguistico, bensì circolare. Il livello dell'interpretazione (metalinguaggio) e quello del significato (extralinguaggio), finiscono per coincidere: il significato è vincolato al codice interpretativo che è stato assunto per decifrarlo²⁹⁴. L'interpretazione schematica offerta da Melandri si rivela molto aderente alla posizione difesa da Lacan almeno per tutta la durata degli anni '50. Del resto, lo stesso Melandri presenta le proprie considerazioni in proposito come una possibile spiegazione della nota tesi lacaniana secondo la quale l'inconscio è strutturato come un linguaggio.

La peculiare lettura di Melandri risulta di più facile comprensione approfondendo il modo in cui, nel contesto teorico disegnato da Lacan, il linguaggio effettivamente opera. Abbiamo già visto che, in gioco, è il rapporto tra il piano linguistico e quello ontologico: è nota a questo proposito la tesi di Lacan, espressa ancora in *Funzione e campo*, secondo cui il linguaggio ucciderebbe la cosa: «il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della Cosa»²⁹⁵. L'azione del linguaggio si presenta, da questo punto di vista, come un vero e proprio trauma, che è impensabile non lasci residui o scarti dietro di sé²⁹⁶. L'uccisione della cosa ad opera del linguaggio comporta anzi l'insinuazione, nel soggetto, di una condizione di strutturale mancanza, qual è il desiderio: «questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio»²⁹⁷. La concezione lacaniana del linguaggio si rivela pertanto perfettamente in linea con la teoria sintomatologica espressa da Melandri; anzitutto, perché il primato del registro simbolico in Lacan non comporta che il linguaggio abbia una funzione esclusivamente semantico-rappresentativa, come la metafora del linguaggio “omicida” della cosa manifesta in maniera chiara. In seconda istanza, perché lo stesso sintomo viene inteso da Lacan come un segno che assume il

²⁹⁴ Cfr. F. Cimatti, *Psiconalisi e rivoluzione*, in E. Melandri, *L'inconscio e la dialettica*, cit., pp. 75-97. È nota la tesi di Lacan sul metalinguaggio, riassunta nella formula «non c'è metalinguaggio». Circa questa tesi e il progetto lacaniano di un “metaseminario” cfr. il recente contributo di F. Palombi, *Il metaseminario e l'interdetto del metalinguaggio. Riflessioni filosofiche su un'esperienza di lettura lacaniana*, in «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», 14, 2022, pp. 110-124.

²⁹⁵ J. Lacan, *Fonction et champ*, cit., p. 319; trad. it., p. 313. G. Bottiroli ha proposto una lettura parallela di questa tesi lacaniana e le pagine della *Fenomenologia* hegeliana dedicate alla certezza sensibile, cfr. G. Bottiroli, *Le parole uccidono le cose oppure altre parole? Il linguaggio come perdita e come azione agonista*, in A. Brettoni, E. Pellegrini, S. Piazzesi, D. Salvatori (a cura di), *Per Enza Biagini*, Firenze University Press, Firenze 2016, pp. 107-119.

²⁹⁶ Dell'evento linguistico in termini di “trauma” ha parlato A. Pagliarini, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad, Giulianova 2011.

²⁹⁷ J. Lacan, *Fonction et champ*, cit., p. 319; trad. it., p. 313. Cfr. G. Leghissa, *L'inconscio e il trascendentale. Saggi tra filosofia e psicoanalisi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 14: «senza il linguaggio non giungerebbe a prodursi quella distanza tra il soggetto parlante e il godimento che costringe il soggetto stesso a interrogarsi su quel buco di sapere che chiamiamo inconscio».

proprio significato solo a seconda del contesto in cui si manifesta²⁹⁸. Pensare che il sintomo sia in ogni caso e in ogni contesto associabile a un determinato significato vorrebbe dire cedere a quelle tentazioni “taumaturgiche” che abbiamo visto essere aspramente criticate da Lacan. Se il sintomo fosse soltanto simbolico (intendendo questo termine nel senso attribuitogli da Melandri), esso dovrebbe, a rigore, possedere lo stesso identico valore a prescindere dal contesto, dal soggetto o dalla modalità in cui si manifesta. Il primato del linguaggio (del registro del Simbolico) in Lacan non deve essere pertanto inteso come il primato del valore semantico del linguaggio stesso: il registro del Simbolico non coincide con quello del significato, ma con quello del significante, e il significante è a sua volta ciò che assume significato soltanto all'interno di un'articolazione di e tra significanti²⁹⁹. In questa direzione va interpretato anche il “circolo” di ontologia ed ermeneutica individuato da Melandri: la corrispondenza tra quelli che Melandri schematizza nei termini di “livello -1” della cosa e di “livello +1” dell'interpretazione, mediati dal livello 0 del linguaggio, indica l'inesistenza tanto del metalinguaggio, inteso come teoria ermeneutica che stabilisce *di cosa* si possa parlare, quanto della cosa, intesa come realtà precedente il suo essere testimoniata nel linguaggio. Non esiste cioè una cosa che preceda il linguaggio, ma esiste la “cosa” come il suo prodotto, come ciò che il linguaggio allontana da sé proprio pronunciando, dicendo³⁰⁰.

In effetti, l'azione del linguaggio descritta da Lacan innesta una dinamica non dissimile da quella che abbiamo individuato come base dell'indagine archeologica: anche da morta e perfino una volta sepolta, la cosa uccisa dal linguaggio continua a produrre effetti sul vivente. La “cosa” non va intesa tanto come la singolarità il cui accesso rimane fatalmente precluso all'attività universalizzante del linguaggio, quanto come l'“altro” dal linguaggio prodotto dal lavoro simbolico del linguaggio medesimo. Secondo la decisa formula di Lacan: «siamo categorici: nell'anamnesi psicoanalitica non è questione di

²⁹⁸ Cfr. J. Lacan, *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse*, in *Écrits*, cit., pp. 401-436; p. 419; trad. it., *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 391-428; p. 409.

²⁹⁹ La questione coinvolge naturalmente il rapporto di Lacan con la linguistica saussuriana, la cui revisione è consegnata allo scritto J. Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in *Écrits*, cit., pp. 493-528; trad. it., *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 488-523. Sul tema dell'articolazione e della “flessibilità” del Simbolico lacaniano ha molto insistito, anche in chiave critica, G. Bottioli, di cui cfr. *Jacques Lacan. Arte Linguaggio Desiderio*, cit., pp. 28-42, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri 2013, pp. 323-353, *La prova non-ontologica. Per una teoria del nulla e del “non”*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 166-173 e ora *Jacques Lacan. Oltre la scolastica lacaniana*, Ombrecorte, Verona 2023. Tali testi non fanno riferimento a un'interpretazione monolitica del pensiero di Lacan, ma sono invece testimonianza di uno sviluppo che riguarda in particolare proprio il ruolo assegnato al registro del Simbolico.

³⁰⁰ Cfr. F. Cimatti, *Psicoanalisi e rivoluzione*, cit., pp. 91-92: «Per parlare di qualcosa occorre averlo già in qualche modo reso dicibile; in questo senso *ciò di cui si parla* è anche un *ciò di cui si sarebbe potuto parlare*».

realtà, ma di verità»³⁰¹; il problema dell'inconscio è un problema innanzitutto linguistico, ma anche di una verità che il linguaggio *si* preclude. Tornando alla metafora evocata in precedenza, non potrebbe esserci un capitolo bianco inteso come capitolo “mancante” se il resto del testo non fosse scritto, parlato: solo nel linguaggio e come linguaggio può esprimersi l'inconscio³⁰².

³⁰¹ J. Lacan, *Fonction et champ*, cit., p. 256; trad. it., p. 249.

³⁰² A questo si collega pertanto l'indagine lacaniana intorno alla Cosa, consegnata a uno scritto del 1955 e al seminario VII tenuto alla fine degli anni '50. L'impossibile oggetto del godimento rappresenta infatti quella costitutiva mancanza generata dall'essere originariamente gettati nell'orizzonte del Simbolico. Sul tema della “cosa” in Lacan, della sua rilettura del giovanile *Progetti per una psicologia* di Freud, e sul suo legame con la questione del Reale è recentemente tornato M. Recalcati, *Jacques Lacan. Ereditare il reale?*, Feltrinelli, Milano 2023, pp. 93-100.

2. Discorso logico e linguaggio analogico

§ 4. Razionalità logica e razionalità analogica: anomalia, esemplificazione, chiasma ontologico

Nella seconda parte della *Linea e il circolo* Melandri affronta nella maniera più diretta la questione del ragionamento analogico. Non si tratta più soltanto di rintracciare i “luoghi naturali dell’analogia”, ma di studiare il modo in cui il ragionamento analogico si costituisce, il rapporto che intrattiene con la razionalità strettamente logica, nonché le tipologie, gli usi e le funzioni dell’analogia. La ragione principale della frustrazione che la lettura dell’opera melandriana può generare anche nel lettore più bendisposto riposa anzitutto nel fatto che una trattazione monumentale espressamente dedicata all’analogia (è bene ricordare che *La linea e il circolo* porta il sottotitolo, dal sapore wittgensteiniano, *Studio logico-filosofico sull’analogia*) non conduce mai a una diretta ed esplicita definizione di *che cosa sia* l’analogia³⁰³. D’altro canto, le considerazioni svolte fino a qui dovrebbero già essere sufficienti per far decadere questa stessa pretesa³⁰⁴. Abbiamo infatti precisato che: 1) l’analogia rappresenta il “rimosso” del sapere filosofico, al cui gesto di rimozione è necessario regredire tramite un’indagine archeologica³⁰⁵; 2) l’analogia ha a che fare con la prassi: la sua pratica, l’uso dell’analogia, precede di gran lunga ogni sua possibile teorizzazione.

Come in ogni indagine di impronta fenomenologica, e in maniera particolare là dove l’analogia è oggetto d’indagine, dunque, «la fenomenologia degli usi deve precedere la

³⁰³ Cfr. E. Mariani, *Enzo Melandri e il labirinto delle analogie. La civetta di Minerva*, in «Segni e comprensione», XXIV, 70, 2010, pp. 97-106; p. 99: «L’“analogia” – ecco il paradosso – è a sua volta *analogica*». Già in una delle prime recensioni al testo di Melandri si paventava la possibilità che questo apparisse «irritante, specie al lettore professionale» a causa del «frequente rinvio a una varietà sorprendente di discipline», nonché per «lo stile spontaneamente digressivo dell’argomentazione» (cfr. L. Turco, *Il pensiero analogico*, in «Lingua e stile», VI, 1/1971, pp. 139-145; p. 139). Sullo stile di scrittura di Melandri cfr. A. Settimo, *Melandri, Adorno, Maistre o della prosa analogica*, in «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 17, 2/2022, pp. 77-94. Nel complesso, è efficace la considerazione di Agamben secondo cui «Melandri sembra dare per scontato ciò che smentisce ogni aspettativa e per evidente ciò che contraddice tutte le rappresentazioni comuni» (cfr. G. Agamben, *Al di là dei generi letterari*, in E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 10).

³⁰⁴ Un resoconto completo delle principali teorie novecentesche dell’analogia si trova nel secondo capitolo della monografia di A. Bonfanti, *Le forme dell’analogia*, cit., pp. 101-180, intitolato “Analogia: un concetto equivoco?”.

³⁰⁵ È evidente che è proprio il suo statuto di “rimosso” a impedire all’analogia di essere inquadrabile secondo una vera e propria storia, a differenza di quanto succede con la logica in senso stretto: cfr. G. Marramao, *Logos e esperienza*, cit., p. 47: «Proprio in quanto assorbita nella vicenda culturale dell’Occidente, che coincide per Melandri con la parabola del logos identitario, la logica ha una sua storia. Meglio ancora, la logica costituisce la Storia per antonomasia. L’analogia, all’opposto, non ha storia, per la semplice ma decisiva ragione che essa rappresenta il paradossale complemento – speculare ed opposto, appunto – della logica». La questione della storia dell’analogia (e della sua impossibilità) fa il paio con quella dell’uso dell’analogia nella storia, che è il punto di partenza della stessa trattazione di Melandri e su cui cfr. L. Canfora, *L’uso politico dei paradigmi storici*, Laterza, Roma-Bari 2010.

logica delle regole e delle norme»³⁰⁶. È proprio questo, in effetti, il punto di partenza di Melandri: «Fra la prassi e la teoria dell’analogia il divario è immenso. Tutti ci serviamo dell’analogia, ma raramente si avverte il bisogno di formularne il procedimento in maniera esplicita»³⁰⁷. A tale quotidiano e costante uso dell’analogia fa riscontro una sorprendente scarsità di teorie dell’analogia, nonché la loro – per Melandri piuttosto evidente – insufficienza teorica. Nel corso dell’opera, inoltre, verrà precisata la ragione dell’inesistenza di un “concetto” di analogia: «Esiste un concetto di analogia, definibile anteriormente a tutti gli usi analogici? È facile rispondere di no. Con “concetto”, di solito, si intende il genere inclusivo di tutte le sue specie [...]. E allora bisogna dire subito che non esiste un genere “analogia” di cui le varie specie si lasciano definire *per differentiam*»³⁰⁸.

Nella sua trattazione del problema dell’analogia, Melandri non poteva che prendere le mosse da una discussione della marginalità a cui Aristotele confinava tale figura del pensiero. Lo Stagirita, infatti, dedicava all’analogia poco più che «un interesse distratto, marginale e, almeno in sede analitica, chiaramente derogativo»³⁰⁹. D’altro canto, Melandri segnalava il debito insaldabile che anche le più moderne ed elaborate teorie dell’analogia scontavano nei confronti della sistematizzazione aristotelica. Pur avendo fatto dell’analogia poco più che un modo dell’inferenza³¹⁰, Aristotele avrebbe infatti fornito il paradigma teorico di tutte le successive teorizzazioni del ragionamento analogico. Nello specifico, però, Melandri rimproverava allo Stagirita di aver posto la questione dell’analogia a partire dalla natura – particolare o universale – dei termini che compongono il ragionamento analogico piuttosto che dalla *forma* di questo stesso ragionamento. Definendolo come il tipo di ragionamento che, a differenza di quello deduttivo e induttivo, non passa né dal generale al particolare né viceversa, ma dal particolare al particolare, Aristotele aveva sì stabilito lo statuto essenziale del

³⁰⁶ E. Melandri, *L’analogia, la proporzione, la simmetria*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2023², pp. 13-14.

³⁰⁷ Id., *La linea e il circolo*, cit., p. 9.

³⁰⁸ Ivi, pp. 311-312.

³⁰⁹ E. Melandri., *La linea e il circolo*, cit., p. 10. Cfr. almeno E. Berti, *Aristotele: analogia dell’essere o dei principi*, in «Archivio di filosofia», LXXXIV, 3/2016, pp. 65-73 e G. Travaglini, *La metafora, l’analogia e le figure dei sensi in Aristotele*, in «Rivista di Estetica», 40, 2009, pp. 121-148. Sul valore conoscitivo dell’analogia in Aristotele cfr. M. Hesse, *Aristotle’s Logic of Analogy*, cit.

³¹⁰ Sul tema è recentemente tornato G. Agamben, *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell’Occidente fra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino 2023, p. 26. Agamben ricorda in particolare tre definizioni aristoteliche dell’analogia, consegnate a tre distinti luoghi: *Et. Nic.*, V, 1131 a 31 (uguaglianza di rapporti fra almeno quattro termini), *An. pr.* II, 69 a 13-16 (particolare rispetto al particolare), *Metaph.*, V, 1016 b 34 (altro rispetto ad altro). Cfr. V. Melchiorre, *L’analogia in Aristotele*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 85, 2-4/1993, pp. 230-255.

ragionamento analogico, ma si era precluso la possibilità di pensarlo nella sua più propria peculiarità³¹¹. Esiste pertanto – questo sembra suggerire Melandri – una forma specifica del ragionamento analogico che prescinde dalla natura dei termini che lo costituiscono. Si tratterà allora di ravvisare almeno i connotati essenziali della forma analogica del pensiero in contrapposizione a quella semplicemente logica. L’analogia trova sistemazione in uno spazio intermedio tra univocità ed equivocità: «Un concetto è analogico quando non se ne può definire il significato in maniera univoca e, d’altra parte, non si può nemmeno dire che si tratti di una nozione equivoca»³¹². Ma la definizione del concetto analogico è subito ridimensionata dalla precisazione che «i concetti analogici vengono a dipendere, quanto a significato, dalla proporzione in cui sono inseriti»³¹³. Prende così forma un *giudizio* analogico che assegna al *concetto* analogico un valore eminentemente contestuale, dipendente cioè dall’intero proposizionale in cui si trova collocato³¹⁴. Non solo, dunque, non si può dare un concetto di analogia ma, a rigore, non è possibile nemmeno individuare un concetto propriamente e autonomamente analogico.

Vista l’incredibile vastità del tema (la questione dell’analogia investe infatti l’intero arco della riflessione occidentale, con punte di assoluta centralità nella Scolastica medievale, in Kant e infine, anche se in modo meno appariscente, nella fenomenologia³¹⁵, ma coinvolge anche altri ambiti del sapere oltre a quello strettamente filosofico³¹⁶), in quanto segue restringeremo l’indagine ad alcuni luoghi specifici della trattazione

³¹¹ Per il momento tralasciamo la notazione relativa al fatto che, a rigore, l’argomento definito in questo modo da Aristotele non sia quello analogico ma quello paradigmatico (circostanza che per altro lo stesso Melandri segnala ma di cui ridimensiona l’importanza, l’essenziale essendo che «la tradizione filosofica ha considerato il “paradigma” aristotelico come l’esemplare dell’inferenza analogica» (E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 318, nota 13). Sul concetto di “paradigma” come uso specifico dell’analogia e caso eminente del suo valore euristico cfr. *infra*, § 6.

³¹² E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 312.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ Come risulta chiaro da *L’analogia, la proporzione e la simmetria*, che della *Linea e il circolo* precisa e chiarisce alcuni dei nodi concettuali centrali, anche la forma di analogia più semplice, quella attributiva, può essere per Melandri ricondotta a una struttura sostanzialmente proporzionale o comunque a sua volta traducibile in una forma proporzionale. Per le tre forme distinte di analogia individuate da Melandri, cfr. E. Melandri, *L’analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 32: «i) attributiva: *la sapienza di Socrate è analoga alla sapienza di Dio*; ii) proporzionale: *la sapienza di Socrate, in quanto consapevolezza della propria ignoranza, è molto simile alla sapienza di Dio, in quanto consapevolezza della propria onniscienza*; iii) di proporzionalità: *la sapienza limitata sta a un essere limitato esattamente come la sapienza illimitata o onniscienza sta a un essere illimitato o onnipotente*».

³¹⁵ Sull’analogia in Kant e nella fenomenologia cfr. rispettivamente V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991 e E. Mariani, *Nient’altro che l’essere. Ricerche sull’analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, Ets, Pisa 2012.

³¹⁶ Cfr. gli ormai classici volumi di D. Hofstadter, *Fluid Concepts and Creative Analogies*, Basic Books, New York 1995; trad. it. di M. Corbò, I. Giberti, M. Codogno, *Concetti fluidi e analogie creative*, Adelphi, Milano 1996; Id., E. Sander, *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, Basic Books, New York 2013; trad. it. di F. Bianchini e M. Codogno, *Superfici ed essenze. L’analogia come cuore pulsante del pensiero*, Codice, Torino 2015, quest’ultimo volto a mostrare come ogni atto di pensiero sia fondamentalmente analogico, costruito cioè su una complessa relazione dinamica tra ciò che è già noto e l’assoluta novità rappresentata da ogni situazione esperienziale.

melandriana, in particolare: il rapporto tra ragionamento analogico e pensiero logico e tra analogia e anomalia; la questione del “chiasma ontologico” come luogo in cui si configura lo spazio dell’analogia³¹⁷; la forma eminente di “chiasma ontologico”, vale a dire l’intreccio tra semantica nominale e semantica proposizionale, con particolare riferimento al suo momento germinale nella logica arcaica; il valore euristico dell’analogia, specialmente nelle forme dell’esempio e del paradigma; infine, una trattazione particolare sarà riservata al rapporto tra analogia e dialettica.

1. Analogia e anomalia

A fondamento dell’intera trattazione melandriana dell’analogia riposa una contrapposizione netta tra analogia e anomalia: se la prima invita a ravvisare somiglianze e a disporre entro una medesima forma discorsiva i termini, la seconda conduce inevitabilmente ad affermare l’esistenza di una residualità non razionalizzabile, di un’irriducibile differenza. La presenza di anomalie segnalerebbe cioè che il criterio che si sta adottando è puramente logico: l’anomalia è infatti ciò che residua dall’applicazione del principio logico di identità elementare. L’analogia, al contrario, possiede una forza di “omogeneizzazione” capace di ricondurre i suoi termini entro un paradigma di razionalità. Abbiamo già visto che, sul piano storiografico, qualcosa di simile fungeva da linea guida del cosiddetto “paradigma indiziario”. In quel caso, il rintracciamento di un documento apparentemente non riconducibile a una serie data non deve condurre al suo rigetto come documento “anomalo”; al contrario, deve essere fatto rientrare in una nuova serie documentaria attraverso l’adozione di un criterio analogico. Nel testo di Melandri sono rintracciabili in particolare due luoghi in cui la contrapposizione tra analogia e anomalia è trattata nella maniera più chiara e feconda:

a) il primo riconduce alla radice eminentemente teologica di tale contrapposizione, evocando il contrasto tra la teologia protestante e la teologia cattolica della contro-riforma. Esse fanno capo a due impostazioni esegetiche contrapposte, l’una appunto analogista e l’altra anomalista e di cui, a parere di Melandri, soltanto la prima possiede un’anima autenticamente ermeneutica. Da un lato, la teologia analogista (quella protestante) sostiene che il testo sacro è, in linea di principio, totalmente accessibile alla ragione proprio attraverso l’uso e l’adozione del principio di analogia; dall’altro, la

³¹⁷ A. Bonfanti avanza l’ipotesi che Melandri mutui l’espressione “chiasma” da Merleau-Ponty (cfr. A. Bonfanti, *Le forme dell’analogia*, cit., p. 228).

teologia cattolica della controriforma si affida all'anomalia proprio per rivendicare l'inesauribile eccedenza del testo rispetto a qualsiasi principio di razionalizzazione, ivi compreso quello analogico: «La spiegazione dell'anomalia non è mai data dall'analogia, bensì dal simbolismo; e questo presuppone sempre una qualche teoria, concezione o informazione, date indipendentemente da ciò che si deve interpretare»³¹⁸. Nel caso della teologia anomalistica, pertanto, il codice interpretativo non viene indotto dal messaggio, come accade in ogni ermeneutica a vocazione semeiotica e sintomatologica, ma viene applicato dall'esterno (dall'esterno cioè del messaggio), rendendo in questo modo «l'interpretazione o superflua o impossibile»³¹⁹. Al di là dell'esemplificazione storica, quello che la contrapposizione tra analogia e anomalia suggerisce è il carattere “omogeneizzatore” e “razionalizzante” di cui l'analogia si fa portatrice e garante. L'assunzione del principio di analogia – agli occhi di Melandri, ribadiamolo, l'unico che possa dirsi autenticamente ermeneutico – corrisponde a un processo di razionalizzazione, implica la possibilità cioè di razionalizzare anche ciò che rimane escluso (individuato come “anomalia”) dall'orizzonte logico. La questione della contrapposizione tra analogia e anomalia rivela la sua centralità proprio in questo, nel fatto che rivela come l'analogo sia sì ciò che non è rinserrabile nei confini della logica di “identità elementare” e di “contraddizione esclusa”, come sia cioè *oltre* il dominio strettamente logico, ma come, d'altro canto, non possa considerarsi apertamente *contro* la dimensione razionale.

Altrove Melandri introdurrà la questione dell'analogia mediante una dicotomia che, pur non ricalcando in pieno la contrapposizione tra analogia e anomalia, pure ne richiama la dinamica. In *L'analogia, la proporzione, la simmetria* si parla infatti dell'uso dell'analogia nei termini di un gioco animato dalla tensione tra trasgressione e controllo. Da un lato una spinta rivoluzionaria, dall'altra una tendenza conservatrice. Da una parte un'apertura utopica al “nuovo”, dall'altra una chiusura entro i sicuri confini dell'esistente. Non si dà e non può darsi analogia al di fuori di questa tensione: l'analogia si sporge in direzione dell'inedito soltanto per farlo rientrare all'interno di una “forma”, appunto quella del calcolo e del ragionamento analogico. La spinta dell'*intelligenza*, che conduce ad aprire il varco per l'irruzione di nuovi termini nel discorso, necessita il contro bilanciamento della *cultura*³²⁰.

³¹⁸ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 55.

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ Cfr. E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 16.

b) La contrapposizione tra analogia e anomalia viene individuata con estrema chiarezza anche in relazione all'uso e allo statuto dell'esemplificazione nella filosofia kantiana, in particolare nella prima critica. Nel modo in cui Kant pone il problema capitale della *Critica della ragion pura*, vale a dire il problema dei giudizi sintetici a priori, sono riscontrabili due movimenti contrapposti: un primo movimento di “confutazione per anomalia” della teoria data e un secondo movimento di “induzione per analogia” della nuova teoria, cui corrispondono rispettivamente la *pars destruens* e la *pars costruens* della proposta teorica complessiva. A fungere da fattore intermedio e mediatore di questi due movimenti è proprio l'analogia in uno delle sue più indicative funzioni euristiche, l'esemplificazione. Il celebre esempio “ $7+5=12$ ” svolge, nell'economia della prima critica kantiana, un duplice ruolo: decostruttivo per un verso e costruttivo per l'altro. Lo spazio dell'esempio si configura cioè come lo spazio dell'analogia, intermedio tra un movimento confutatorio-negativo e uno induttivo-positivo. A questo proposito, Melandri anticipa e affronta l'obiezione secondo cui, a rigore, solo del primo di questi due movimenti può essere riconosciuto il valore strettamente logico, il che significa: è sufficiente constatare che un caso singolo cade al di fuori della teoria generale – in questo caso, che esista almeno un giudizio che non sia né analitico a priori né sintetico a posteriori, essendo la teoria generale riassunta nella proposizione “tutti i giudizi sono o analitici a priori o sintetici a posteriori” – per confutare la tesi generale – in questo caso, appunto, quella per cui esistono soltanto giudizi analitici a priori e giudizi sintetici a posteriori. Ma non è altrettanto legittimo, a partire dal caso particolare in questione, generare una nuova teoria – in questo caso, quella che stabilisce che “esistono giudizi sintetici a priori”. Il punto è che «[i]n logica il passaggio dall'universale al particolare e viceversa è ammesso solo per la *pars destruens*»³²¹. Solo di quest'ultima può pertanto venire riconosciuta la piena giustificazione logica: un unico controesempio è infatti sufficiente per negare la verità di una premessa retta da un quantificatore universale (“tutti i giudizi sono o analitici a priori o sintetici a posteriori”). L'obiezione segnala però che lo stesso non può dirsi per la *pars costruens*, fondata in questo caso su un movimento di induzione per analogia. La risposta di Melandri a questa obiezione non potrebbe essere più netta: «tanto peggio per la logica!»³²². Ancora una volta, a venire messa in luce è

³²¹ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 345.

³²² *Ibidem*.

l'insufficienza del punto di vista anomalistico: non si darebbe progresso nella scienza se l'anomalia non venisse analogicamente ricompresa entro una nuova struttura e una nuova forma³²³. La costruzione della nuova teoria, condotta mediante la negazione del carattere anomalo dell'esempio è, di nuovo, oltre il logico, ma non per questo oltre il razionale. Ciò che conduce a ritenere ingiustificato il passaggio dal singolo controesempio alla costruzione, fondata su di esso, di una nuova teoria, è semplicemente la scelta di quello logico come criterio discriminante di ciò che è razionale e di ciò che non lo è. Ma ciò che non è giustificabile sul terreno di un determinato criterio logico, come quello di identità elementare o quello sillogistico-deduttivo, non è detto che non lo sia alla luce di un qualsiasi altro criterio di razionalità, come, in questo caso, quello analogico. Ancora una volta, come nel caso brevemente analizzato del rapporto tra analogia e anomalia nel dibattito teologico, il superamento dei confini della logica di identità elementare non conduce oltre i confini della ragione, ma ad un ampliamento di quei confini per mezzo della "trasgressione" di quelli della logica. L'analogia è, in sintesi, la forma di questa razionalità non logica. Si potrebbe dire che anche in questo caso il padre di tutti i mali è Aristotele. È stato infatti lo Stagirita a rendere, nelle parole di Melandri, l'ontologia correlativa alla semantica³²⁴ e, potremmo aggiungere, la semantica correlativa alla logica del principio di contraddizione esclusa³²⁵.

2. Chiasma ontologico

In questo modo viene a delinearsi il peculiare spazio occupato dall'analogia all'interno della sfera della ragione. Tale spazio è situato, se non proprio a metà, almeno nell'interstizio che separa e unisce l'univocità garantita dal principio logico di "identità elementare" e l'equivocità che di tale principio rappresenta la negazione. La forma eminente di questo incrocio, definito da Melandri "chiasma ontologico", è l'intreccio teoretico tra semantica nominale – univoca rispetto al singolo termine ed equivoca rispetto alla proposizione – e semantica proposizionale – univoca nella forma

³²³ Su alcuni possibili sviluppi delle riflessioni di Melandri in merito cfr. L. Guidetti, *Forme del pensiero simmetrico*, in E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., pp. 255-302 e L. Cabassa, *Esistono buone metafore in scienza? Note in margine a La linea e il circolo*, in «Philosophy Kitchen», 17, 2/2022, pp. 61-75. Per uno sviluppo delle indicazioni di Melandri sulla possibile "efficacia" della metafora nella conoscenza cfr. F. Valagussa, *Campo cognitivo e creazione metaforica*, in «Estetica. Studi e ricerche», VII, 1/2017, pp. 45-56.

³²⁴ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 350.

³²⁵ Della contrapposizione tra razionalità logica e razionalità analogica nei termini di contrapposizione tra "contraddizione esclusa" e "contraddizione inclusa" Melandri parla espressamente nello schema riassuntivo delle differenze tra le due forme di razionalità inserito nella *Linea e il circolo* e riproposto, identico, in *L'analogia, la proporzione, la simmetria* (cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 375 e Id., *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 161).

proposizionale ed equivoca in riferimento al singolo termine. Ce ne occuperemo diffusamente nel prossimo paragrafo, ma anticipiamo la questione studiando proprio il modo in cui il chiasma ontologico si configura come un luogo teorico decisivo in cui si innesta la riflessione analogica.

Nella *Linea e il circolo* Melandri introduce la questione evocando un esempio di lungo corso: «Vogliamo costruire un edificio con dei mattoni. I mattoni sono tutti uguali e quindi interscambiabili. Possiamo perciò costruire lo stesso edificio con altri mattoni, rispetto a quelli di cui disponevamo in partenza. Oppure: dato che il progetto non ci soddisfa più, una volta eseguito, possiamo demolire il tutto e costruire un altro edificio con gli stessi mattoni»³²⁶. L'attribuzione di identità univoca (il referente di "stesso") varia a seconda che, come unità minima, si consideri l'elemento (il mattone) o la funzione (l'intero edificio). La dinamica che così si delinea è tale per cui se l'univocità viene individuata in riferimento all'elemento, allora la funzione diventa inevitabilmente equivoca (edifici diversi vengono costruiti con gli stessi mattoni); in caso contrario, in virtù dell'univocità della funzione, è il singolo elemento a diventare equivoco (lo stesso edificio viene costruito con mattoni diversi)³²⁷. Ancora nel testo del 1974 *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Melandri scrive: «Indichiamo con chiasma ontologico l'inversione di prospettiva o meglio l'alternanza del senso della realtà che si può evidenziare riflettendo su certi usi linguistici contrastanti e tuttavia compresenti endemicamente nella complessa filosofia che regge il linguaggio ordinario»³²⁸. Il criterio a partire dal quale l'identità minima deve venire rintracciata nell'elemento piuttosto che nella funzione non è, beninteso, un criterio semplicemente convenzionale. Se è vero che «[s]i caratterizza come ontologico ogni discorso il quale verta sul senso della realtà»³²⁹, allora assumere come elemento minimo di realtà il mattone o l'intero edificio fa tutta la differenza rispetto al

³²⁶ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 335.

³²⁷ Cfr. L. Palombini, *Dal chiasma ontologico al chiasma trascendentale. Forme di razionalità nel pensiero di Enzo Melandri*, in «Philosophy Kitchen», 6, 1/2017, pp. 103-116; p. 110: «Stabilita l'identità al livello dei mattoni [...], non si potrà distinguere tra le diverse costruzioni possibili con gli stessi mattoni».

³²⁸ E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 68. Il chiasma ontologico può essere indicato, in generale, come il chiasma di ontologia e semantica: cfr. V. Fano, G. Tarozzi, *Realismo fenomenologico e meccanica quantistica*, in V. De Palma (a cura di), *Eredità di Enzo Melandri*, Quaderni dell'Istituto di filosofia di Urbino, Urbino 2005, pp. 11-21; p. 16: «Solo i nomi propri si riferiscono univocamente al reale. Per cui presupporre l'univocità semantica del nome comune significa assumere l'esistenza dei concetti. Allora il discorso non può che prendere atto dei nessi fra quei concetti già dati. In un certo senso qui l'ontologia dei concetti precede la semantica. Tuttavia a quali nomi comuni far corrispondere un concetto lo stabiliamo noi, con un rovesciamento che ripropone il primato della semantica. Per contro, se è la proposizione che si connette univocamente al reale, allora [...] la corrispondenza con la realtà dei nomi comuni viene stabilita dalla scelta degli assiomi; tale scelta ripropone il primato dell'ontologia che riemerge».

³²⁹ E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 69.

nostro orientamento nel mondo. L'esempio portato da Melandri in questo caso è, se possibile, ancora più eloquente del precedente. Prendiamo il caso di una persona che soffre di una mania persecutoria nevrotica: se conferisce verità alla propria convinzione di essere perseguitata, la tesi opposta decade immediatamente a opinione fallace. Viceversa, se il soggetto in questione riconosce la verità delle parole di chi gli assicura di non essere perseguitato da nessuno, allora sarà disposto a riconoscere la propria convinzione come poco più che un prodotto della sua nevrosi³³⁰. Il chiasma si istituisce nella misura in cui l'attribuzione di verità a una proposizione genera immediatamente il declassamento a opinione della proposizione contraria. O, come anche si esprime Melandri, l'assunzione di un criterio ontico (il riferimento diretto tra parola, intesa fondamentalmente nella sua funzione di nome proprio, e cosa) determina l'equivocità della dimensione ontologico-discorsiva. L'importanza della trattazione del chiasma ontologico risiede nel fatto che è proprio nell'intreccio di univocità ed equivocità che l'analogia trova la propria dimora più consona. Ne studieremo ora la declinazione eminente, rintracciata da Melandri nella contrapposizione tra semantica nominale e semantica proposizionale. Il contrasto tra tali "semantiche" configura inoltre una peculiare lettura della logica arcaica, nonché del contrasto paradigmatico tra l'oscuro Eraclito e il venerando Parmenide. I sentieri indicati, aperti e percorsi dai due grandi presocratici delineano i corni di un'alternativa in relazione alla quale si è giocata buona parte della storia filosofica dell'occidente, quella tra il primato del nome e quello della proposizione; tra l'univocità dell'uno, che implica l'equivocità dell'altra, e viceversa.

§ 5. Semantica nominale e semantica proposizionale: Melandri interprete della logica arcaica

L'indagine archeologica di Melandri lo porta a sondare alcune tappe significative della storia del pensiero con uno sguardo inusuale, informato dal tentativo di rintracciarvi il generarsi spontaneo dei tratti che andranno a costituire la fisionomia speculativa dell'intera logica occidentale. Naturalmente, tale operazione interpretativa può essere intesa anche a partire dalla sua prospettiva speculare: la "storia della logica" è letta con gli occhiali di categorie "note", in una peculiare applicazione di quel principio analogico rivolto all'illuminazione dell'ignoto attraverso il noto che rappresenta il cuore della

³³⁰ Cfr. *ibidem*.

proposta teorica melandriana. In particolare, il quarto capitolo della *Linea e il circolo*, dedicato al “discorso”, propone una peculiare interpretazione della logica arcaica, condotta da Melandri a partire da una rilettura delle indagini di Ernst Hoffmann e di Guido Calogero, con uno sguardo particolare alla loro interpretazione di Eraclito e Parmenide³³¹ – la contrapposizione tra i quali viene riletta da Melandri nei termini di una antitesi tra “semantiche” diverse e irriducibili – e del ruolo svolto dalla sofistica gorgiana. Il capitolo in questione si apre con queste parole: «La semantica proposizionale (il significato della proposizione intesa come totalità semplice) non coincide mai, se non *per accidens*, con la semantica nominale (il significato della parola intesa come unità elementare di riferimento extra-linguistico)»³³². L’intero sviluppo della logica antica è interpretabile a partire dal “chiasma ontologico” tra queste due semantiche, vale a dire dall’intreccio teoretico e dal sistema di rimandi che si instaura tra l’una e l’altra³³³. Molto più che la tesi della solidarietà di fondo tra Eraclito e Parmenide nella loro comune svalutazione dell’ἔπος in favore del λόγος, da Hoffmann Melandri recupera l’idea che la dottrina eraclitea sia fondata sulla ὁρτοέπεια, vale a dire sulla perfetta corrispondenza tra il nome e la cosa a cui esso si riferisce. Era proprio questa, in effetti, la dottrina attribuita da Platone all’eracliteo Cratilo. Nell’omonimo dialogo, sollecitato da Socrate circa la natura e l’origine dei nomi, Cratilo afferma infatti: «È necessario che chi ha posto i nomi fosse capace di farlo: altrimenti, come stavo sostenendo da tempo, non vi sarebbero nemmeno nomi»³³⁴. In questo caso, dunque, come lo stesso Hoffmann si dimostrava disposto ad ammettere, sussiste un rapporto φύσει, di natura, tra parola e cosa e l’intera semantica è pertanto costruita sull’unità indissolubile e irriducibile del singolo ed elementare ἔπος. Dall’altro lato, Parmenide viene letto e interpretato come all’origine di una semantica in

³³¹ Se, nel capitolo della *Linea e il circolo* in questione, il riferimento a Calogero diventa esplicito solo quando Melandri affronta il problema della semantica proposizionale parmenidea, è vero che un primo implicito riferimento polemico è ravvisabile là dove Melandri afferma che la logica aristotelica sorge dall’eliminazione dell’elemento drammatico e mitico ancora presente nella dialettica platonica, e che tale logica «è puramente dianoetica», squalificando in una battuta l’intera interpretazione che della logica aristotelica era stata fornita proprio da Calogero (cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 158).

³³² Ivi, p. 157.

³³³ Cfr. L. Palombini, *Dal chiasma ontologico al chiasma trascendentale. Forme di razionalità nel pensiero di Enzo Melandri*, cit.

³³⁴ Plat. *Crat.*, 429 c, p. 179. In un passaggio successivo Cratilo afferma: «Credo, Socrate, che la spiegazione più vera di questo problema [il problema della necessaria precedenza della conoscenza del nome rispetto alla stessa assegnazione del nome, il che genera un’evidente aporia] sia che un certo potere, superiore a quello umano, abbia dato i primi nomi agli oggetti». Ivi, 438 c, trad. it., di M. L. Gatti, *Cratilo*, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 181. Già all’inizio del dialogo Socrate avanzava l’ipotesi che «forse, alcuni di essi [i nomi] sono stati assegnati da un potere più divino di quello degli uomini» (397 c, ivi p. 146). Si potrebbe azzardare l’ipotesi che tale «potere superiore a quello umano» sia proprio il potere della natura. Sulla dottrina platonica del linguaggio cfr. F. Aronadio, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011.

cui l'unità fondamentale del discorso è costituita dalla proposizione. Trattando dell'interpretazione calogeriana, che, come detto, rappresenta l'altro grande riferimento di Melandri in tema, si è già avuto modo di considerare lo stretto legame sussistente tra lo sfero parmenideo e la copula come elemento base nella costruzione del giudizio. Tanto Hoffmann quanto Calogero avevano insistito sull'origine logico-verbale dell'essere parmenideo: Melandri si spinge oltre, giungendo a sostenere che l'Eleate fonda una semantica interamente costruita sulla proposizione come unità elementare e irriducibile.

Il "chiasma ontologico" in cui si innesta l'analogia si istituisce proprio nella catena di rimandi e implicazioni logiche tra una semantica e l'altra. Da un lato, infatti, il carattere univoco dell'ἔπος, del singolo vocabolo, genera l'equivocità della proposizione in cui quel vocabolo viene inserito: l'assunzione del vocabolo, nella sua univocità di significato, all'interno di un complesso proposizionale, ne fa decadere proprio l'univocità. Nel momento stesso in cui l'ἔπος diventa parte di una struttura proposizionale, la sua originaria univocità lascia immediatamente spazio alla capacità «di consignificare il suo complemento»³³⁵. Il λόγος eracliteo rappresenta, in effetti, l'esempio più tipico di una proposizione che dice e disdice nello stesso momento, ma Melandri sottolinea come lo stesso Platone rimarrà, nella sostanza, un eracliteo. Anche la semantica platonica è cioè fondata sull'univocità del nome, con la differenza sostanziale che in Platone il vocabolo non rimanda, come invece accade in Eraclito, a un ente diveniente, quanto a un'idea, a un'essenza eterna, il che garantisce alla parola la stabilità necessaria per attestarsi in un riferimento definito. Nell'asciuttezza del dettato melandriano: «Platone rimane fedele alla teoria eraclitea: solo che per lui la cosa a cui si riferisce il nome non è il fenomeno ma il noumeno o *idea*»³³⁶.

Nel caso della semantica proposizionale parmenidea, invece, il carattere univoco della proposizione che attesta l'essere determina l'insanabile equivocità degli ἔπεα che di quella proposizione elementare sono la negazione. L'intera svalutazione parmenidea degli

³³⁵ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 165. Cfr. anche Id., *Prefazione*, in E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit. pp. 9-16. Una prima formulazione della contrapposizione tra semantica nominale e semantica proposizionale è rintracciabile in E. Melandri, *Logica, introduzione alla democrazia*, in I. Copi, *Introduzione alla logica*, trad. it. di M. Stringa, il Mulino, Bologna 1964, pp. VII-XXXV.

³³⁶ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 163. La più completa discussione della lettura melandriana di Platone si trova in L. Guidetti, *Il Platone di Enzo Melandri*, in «dianoia. Rivista di filosofia», 30, 2020, pp. 185-205. Un documento importante per comprendere l'interpretazione di Melandri della filosofia antica e specialmente del rapporto tra la logica "arcaica" e quella stoica è M. Ambrosetti, *Enzo Melandri sugli Stoici*, Aracne, Roma 2016, che contiene frammenti di un corso tenuto da Melandri nel 1978/79. Ai temi di cui ci occupiamo in questo paragrafo è dedicata la lezione V; cfr. ivi, pp. 83-111.

ὄνομα, che gli uomini a due teste attribuiscono alle cose del mondo, dipenderebbe pertanto dalla fondazione della semantica su una struttura proposizionale. Nessun nome può “correttamente” riferirsi a qualcosa se non è preceduto da una proposizione definitoria. Anzitutto, Melandri stabilisce che la logica parmenidea è una logica “monovalente”, vale a dire una logica ad un solo valore di verità. Il detto parmenideo secondo cui si può pensare soltanto ciò che è non va inteso tanto, come lo intenderà Gorgia nel contesto di una confutazione ironica delle tesi eleatiche, come la negazione della possibilità di pensare i carri che corrono sul mare o gli uomini che volano, vale a dire qualcosa di inesistente, bensì nel senso che l’unica forma ammessa di giudizio è il giudizio di identità: il giudizio veritiero può stabilire «solo ciò che è e non ciò che non è»³³⁷. A partire da qui Melandri rivela una singolare anomalia – nonché una indicativa incongruenza – nella logica dell’Eleate. La normale costruzione del giudizio condurrebbe a interpretare il soggetto della proposizione sempre e soltanto all’interno di una prospettiva di semantica nominale: il soggetto di un giudizio si riferisce cioè generalmente a un fenomeno determinato di cui i predicati specificano le proprietà. Al contrario, la logica parmenidea contempla una struttura radicalmente diversa: i molti predicati dell’essere non devono essere interpretati come altrettanti attributi di una certa sostanza determinata, quanto piuttosto di una sfera indeterminata aperta dal predicato negativo: «Si noterà che i predicati di cui fa uso Parmenide sono di regola dei neologismi costruiti con l’ α privativo, i quali hanno per riferimento non il fenomeno, bensì il suo complemento indefinito»³³⁸. I molti predicati dell’essere, allora, pur distinguendosi intensivamente (nel senso e nel modo in cui presentano il significato), si equivalgono estensionalmente (nel significato cui si riferiscono). Sono dunque giudizi di non-identità solo dal punto di vista della δόξα, ma giudizi analitici e di identità all’interno della prospettiva della verità. L’incongruenza parmenidea rivelata da Melandri riposa nel fatto che se, da un lato, la logica monovalente entro cui si muove l’Eleate non giustifica l’introduzione della negazione all’interno del giudizio, d’altro lato l’intera operazione parmenidea consiste nell’affermare ciò che l’essere *non* è. La natura dialettica della δόξα si rivela nella doppia negazione di cui essa si serve per ristabilire la verità. La negazione appartiene all’orizzonte dell’opinione, e per ricongiungersi al vero occorre negare la

³³⁷ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 169.

³³⁸ Ivi, p. 170.

negazione, affermare cioè il non essere dell'essere: «Se l'essere è l'unico soggetto di un giudizio, la predicazione negativa risulta valida solo quando annulla se stessa»³³⁹. Dal punto di vista parmenideo, dunque, una semantica nominale non è possibile perché condannerebbe il mondo a configurarsi come un incomprensibile caos costituito da «pluralità e particolarità per principio acosmiche»³⁴⁰, in quanto incapaci di sopportare la stessa identità con se stesse, la quale non può costituirsi se non in forma di λόγος predicativo. La presenza della negazione in una logica monovalente come quella parmenidea che, a rigore, non dovrebbe ammetterla, si spiega così per il fatto che solo un nome negativo può segnalare il divieto di intendere lo stesso nome secondo una semantica nominale. Melandri aveva tuttavia già sottolineato che «[c]on la messa in crisi della semantica nominale Parmenide in realtà la rende per la prima volta possibile secondo criteri scientifici»³⁴¹. Fondamentalmente, è solo a partire dalla sistematizzazione parmenidea della semantica proposizionale che si può cominciare a parlare di univocità e di equivocità. È cioè grazie al fatto che Parmenide si rende conto dell'incontraddittorietà del significato dell'intera proposizione che inizia ad essere possibile verificare se anche il singolo nome è equivoco o meno. Prima di Parmenide non si darebbe pertanto alcuna possibilità di riconoscere la contraddittorietà o l'equivocità, dal momento che non esiste un criterio di verità stabile e fisso che consenta di stabilire in maniera incontestabile che cosa è vero e cosa è falso. Si può cominciare a parlare di coerenza e incoerenza, di equivocità e di univocità, di contraddizione e di non contraddizione solo a partire dal criterio di verità scoperto e inaugurato da Parmenide.

In una prospettiva di semantica nominale, dunque, il vocabolo rivela la natura dell'ente e, dal momento che ogni ente è in continuo mutamento, tale natura è conflitto, guerra e contrapposizione. Essa è individuabile e dicibile soltanto dal λόγος e come λόγος. Tanto nell'interpretazione di Hoffmann quanto in quella di Melandri, il rapporto tra il λόγος e la natura è φύσει sia in Eraclito che in Parmenide, con la differenza però che in Eraclito è φύσει anche il legame tra la singola parola e la cosa: «Per Eraclito il significato degli *epea* è φύσει. In Parmenide è solamente νόμω. Invece il *logos* entrambi lo considerano *physei*»³⁴². In Eraclito, cioè, il λόγος viene riconosciuto come ciò che è in grado di

³³⁹ Ivi, p. 172

³⁴⁰ Ivi, p. 173.

³⁴¹ Ivi, p. 177.

³⁴² Ivi, p. 175. La difformità nella scrittura della parola “*physei*”, in alfabeto greco nella prima occorrenza, traslitterato nella seconda, è nel testo stesso. Sulle due concezioni del linguaggio, φύσει e νόμω, nella greco arcaica cfr. E.

individuare e “sorreggere” l’oscillazione dell’ente – univocamente individuato dal nome – e il suo opposto, incluso nel nome stesso come il proprio “non”. La designazione univoca della cosa tramite il nome implica pertanto l’inclusione della negazione di tutto ciò che dal nome è univocamente designato. Si potrebbe dire che il λόγος eracliteo è proprio il legame tra il referente univoco del nome e il suo “non”.

Il “chiasma ontologico” prende dunque forma nell’implicazione tra l’univocità dell’ἔπος e l’inevitabile equivocità della proposizione: se si stabilisce un legame di natura tra parole e cose, la proposizione si fa equivoca; se invece tale legame è νόμω – come nell’interpretazione di Hoffmann e di Melandri accadrebbe in Parmenide – allora è il singolo vocabolo ad essere equivoco. Il chiasma ontologico si configura dunque come una struttura eminentemente aporetica, tale per cui «la proposizione avrebbe un senso preciso solo se non contenesse alcun “nome”, e i nomi avrebbero un significato extralinguistico solo se non fossero contenuti in alcun “pensiero”»³⁴³. Ciò che rende la contrapposizione tra semantica nominale e semantica proposizionale un “luogo dell’analogia” è proprio il fatto che il superamento di tale orizzonte aporetico richiede l’introduzione e l’uso di un paradigma analogico. Il chiasma ontologico tra semantica nominale e semantica proposizionale delinea i confini sfumati di uno spazio intermedio tra univocità ed equivocità che caratterizza ogni analogia³⁴⁴. In realtà, come Melandri preciserà nel paragrafo dell’opera espressamente dedicato al chiasma ontologico, l’analogia non è “intermedia” «alla maniera di un compromesso; bensì in quella, ben più fondamentale, di un asse di simmetria capace di coordinare [...] tutte le opposizioni speculari»³⁴⁵. Il principio del “chiasma ontologico” rappresenta uno dei cardini del ragionamento analogico nel modo in cui Melandri lo presenta e, come accadeva in relazione alla contrapposizione tra analogia e anomalia, egli ne ravvisa l’operatività in molteplici luoghi storici, filosofici e teologici.

Il ruolo svolto da Gorgia all’interno di questa ricostruzione della logica arcaica è proprio inerente alla decostruzione del chiasma ontologico. Già Hoffmann, dal canto suo, aveva mostrato come in Gorgia «la tensione tra *logos* ed *epos*, che Eraclito e Parmenide

Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., pp. 45-58, su cui cfr. L. Guidetti, *Forme della logica arcaica*, ivi, pp. 121-162.

³⁴³ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 158.

³⁴⁴ Nella sua introduzione all’ultima edizione dell’opera di Melandri, G. Agamben ha proposto un parallelo tra la dicotomia semantica nominale-semantica proposizione e quella benvenistiana tra semantico e semiotico (cfr. G. Agamben, *Archeologia di un’archeologia*, cit., p. XXVI).

³⁴⁵ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 352.

avevano rivelato, è caduta vittima delle tendenze positivistiche della sofistica: discorso e parola sono essenzialmente e sostanzialmente equivalenti»³⁴⁶. Con Gorgia, il linguaggio diventa cosa tra le cose, incapace di farsi portatore di una rappresentazione che possa ambire a pretese veritative. L'opera di decostruzione attuata da Gorgia, dunque, dipende da Parmenide per quel tanto che anche la semantica parmenidea comportava una sorta di convenzionalismo del nome; l'operazione sofistica consisterebbe nell'estendere tale convenzionalismo alla stessa proposizione: «Gorgia radicalizza il criterio della convenzionalità del significato. Esso governa non solo gli *epea*, ma lo stesso *logos*»³⁴⁷. Egli spezza pertanto il chiasma ontologico tra semantica nominale e semantica proposizionale, l'intreccio per cui se la prima è univoca, la seconda è equivoca e viceversa. L'operazione teoretica fondamentale – e tutt'altro che semplicemente sofistica – messa in atto da Gorgia sarebbe dunque quella di interrompere il rimando dialettico tra discorso e parola. Un secondo aspetto dell'interpretazione melandriana di Gorgia riguarda il fatto che egli porterebbe a pieno compimento la «svolta soggettivistica della gnoseologia»³⁴⁸ che si attua tra l'epoca di Eraclito e Parmenide e quella di Gorgia. È perché, come scrive Melandri, con Gorgia «la semiologia si fa, da diadica, triadica»³⁴⁹ che la distinzione tra pensiero e sensibilità può essere messa in discussione. «Il rapporto fra pensiero e realtà si complica per il fatto che in mezzo c'è la mente, la quale è a un tempo organo del pensiero e frammento di realtà»³⁵⁰. La mente è il “terzo”, si potrebbe dire, che raccoglie in sé tanto l'affezione sensibile quanto quella logica. La “svolta soggettivistica” della gnoseologia antica, inaugurata da Socrate, si manifesterebbe pertanto nel fatto che «[l]a sensazione è sintomo e non semplicemente simbolo di una cosa»³⁵¹. Il fatto che da simbolo la sensazione diventi sintomo significa che essa diviene qualcosa di totalmente soggettivo: ciò che per qualcuno è sintomo, infatti, per qualcun altro non lo è, o ciò che in qualcuno è sintomo di una certa “disfunzione” o patologia, in qualcun altro lo è di un'altra. E se la sensazione è già di per sé soggettiva, quindi svincolata dalla cosa che la provoca, ancor più svincolata dalla cosa sarà la parola, che rispetto alla sensazione è un momento ancora successivo e ulteriore. Se cessa di darsi un

³⁴⁶ E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 48.

³⁴⁷ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 178.

³⁴⁸ Ivi, p. 177.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ *Ibidem*.

rapporto diretto tra la cosa e l'affezione che essa produce, a maggior ragione si spezzerà ogni legame tra la cosa e la parola che di essa è nome. Tutto ciò rende la teoria di Gorgia la prima posizione chiaramente nominalista di tutta l'antichità e configura, agli occhi di Melandri, la dottrina gorgiana come un vero e proprio «solipsismo discorsivo»³⁵².

L'interpretazione melandriana di Gorgia può così essere riassunta in tre tesi fondamentali: 1) la dissoluzione della contrapposizione *λόγος-ἔπος*, che comporta quella tra semantica nominale e proposizionale; 2) l'elaborazione di una posizione nominalista, conseguita tramite l'estensione del convenzionalismo del nome di Parmenide alla sfera del *λόγος*; 3) la radicalizzazione di quella tendenza "soggettivistica" inaugurata da Socrate e che rende possibile la critica del dualismo parmenideo di pensiero e sensibilità. Si può pertanto estendere anche a Melandri l'osservazione calogeriana secondo cui le tesi di Gorgia sarebbero strutturate secondo «caratteristiche eleatiche e antieleatiche intenzioni»³⁵³. Tutt'altro che una posizione facilmente liquidabile sotto l'etichetta di "sofistica" o "retorica", quella di Gorgia verrebbe a costituirsi come il luogo in cui l'eleatismo porta a pieno compimento il proprio auto-dissolvimento e in cui il linguaggio assume assoluta autonomia rispetto a ciò che testimonia.

È opportuno almeno menzionare quella che nella ricostruzione di Melandri è l'ultima, decisiva tappa nello sviluppo e nell'articolazione della logica arcaica e che è rappresentata da Democrito. Anche in questo caso, la posizione di Melandri si presenta come un approfondimento di quella di Hoffmann. Per entrambi Democrito è erede della teoria convenzionalista del linguaggio radicalizzata dalla sofistica gorgiana. L'Abderita, tuttavia, rifiuterebbe la terza tesi gorgiana relativa alla incomunicabilità tra i soggetti, fondando la propria teoria linguistica proprio sulla necessità della comunicazione. In questo senso, la dottrina democritea del linguaggio si configura come una teoria "sociologica": l'essere umano articola la propria parola in relazione all'esigenza di farsi comprendere, di comunicare. Inoltre, l'atomismo democriteo consiste in una riduzione di ogni possibile conoscenza a un corredo ideale di concetti base. Nonostante proprio la teoria atomista sembri suggerire il rilancio della semantica nominale, Melandri preciserà,

³⁵² Ivi, p. 179.

³⁵³ Si potrebbe dire che per Melandri, come per Calogero, Gorgia per primo svelerebbe e porterebbe alla luce quello che C. Sini ha chiamato «il segreto di Parmenide: ciò di cui Parmenide non poteva che essere ignaro; la verità di questo segreto non concerneva infatti la sua parola, ma il destino della sua parola, ciò a cui essa era destinata e ciò che si sarebbe fatto di essa» (cfr. C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, in *Il gioco della verità*, cit., p. 39), il fatto cioè che la parola fosse destinata e separarsi irrimediabilmente da ciò di cui è parola.

nel capitolo della *Linea e il circolo* dedicato alla proporzione, che l'unica ragion d'essere degli atomi democritei «va ricercata nell'intelligibilità del modello, non in *rerum natura*»³⁵⁴. Non sussiste pertanto un rapporto diretto, di natura, tra il fenomeno e il concetto-atomo, ma anzi di quest'ultimo viene stabilita l'assoluta idealità: «Non l'idealismo, ma il criterio dell'idealità della conoscenza è di Democrito prima che di Platone»³⁵⁵. Dai sofisti, invece, Democrito eredita in particolare lo “psicologismo”, l'idea cioè che la sfera della conoscenza sia svincolata da quella del linguaggio: si può conoscere senza saper *dire* ciò che si conosce. Democrito inaugura in questo modo una concezione eminentemente tecnica del linguaggio³⁵⁶: esso è un prodotto culturale originato dal bisogno degli uomini di unirsi in società e pertanto svincolato da qualsiasi garanzia ed esigenza veritativa.

§ 6. Il valore euristico dell'analogia: il paradigma

Come detto, in più di un'occasione Melandri fa notare che la nozione di “analogia” impostasi nel corso della filosofia occidentale è quella aristotelica. Ad essersi trasmessa lungo la storia filosofica non è però tanto la definizione aristotelica riferita alla nozione di ἀναλογία, quanto piuttosto a quella di παράδειγμα³⁵⁷. La questione del paradigma ha molto a che fare anche con quanto abbiamo illustrato nel §4 in relazione al problema dell'esemplificazione. In termini generalissimi, un paradigma può infatti essere definito come un esempio che dichiara e manifesta, allo stesso tempo, la propria appartenenza e la propria estraneità rispetto a una certa serie, legge o regola. Quanto ora ci interessa sottolineare è come quello del paradigma sia un caso caratteristico di valore euristico del ragionamento analogico. Parlando di “valore euristico” non si intende riferirsi direttamente a quella “funzione euristica” dell'analogia da Melandri evocata con riferimento specifico al testo di H. Höffding *Der Begriff der Analogie*³⁵⁸. Piuttosto, si vuole richiamare in generale la dinamica propositiva – rivoluzionaria e conservatrice insieme, secondo il gioco di trasgressione e controllo illustrato in precedenza – che anima

³⁵⁴ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 253-254.

³⁵⁵ Ivi, p. 185.

³⁵⁶ Cfr. E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, cit., p. 51 e E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 186.

³⁵⁷ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 10: «Aristotele distingueva, almeno nell'uso terminologico, l'argomento per analogia (παράδειγμα), il concetto di analogia (ὁμοιότης) e la predicazione analogica (κατ'ἀναλογίαν)».

³⁵⁸ Su cui cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 21-24 e Id., *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 22.

ogni buona analogia e che porta a sviluppare la conoscenza oltre i confini di ciò è logicamente deducibile. Come vedremo, quello del paradigma non è però soltanto un caso determinato di uso dell'analogia, ma la sua applicazione precipua e più specifica: è cioè nel paradigma che il ragionamento analogico trova la propria applicazione più naturale. «Se l'analogia è un'induzione *in statu nascendi* – scrive Melandri in *L'analogia, la proporzione, la simmetria* – la sua forma argomentativa sarà quella del paradigma»³⁵⁹. Si potrebbe dire, con un gioco di parole, che il paradigma è il caso paradigmatico di ragionamento analogico o, in altri termini, il paradigma è il paradigma dell'analogia. Ma in cosa consiste tale peculiarissima forma argomentativa? Nella *Linea e il circolo* Melandri se ne occupa una prima volta nel primo capitolo della seconda parte del testo, intitolato *L'esemplificazione e la prova* e poi, molto più diffusamente, nel capitolo dedicato all'entimema. La ragione di quest'ultima collocazione risiede nel fatto che, per Aristotele, paradigma ed entimema rappresentano gli equivalenti “retorici” rispettivamente della forma logica dell'induzione e di quella del sillogismo³⁶⁰. Negli *Analitici primi* Aristotele definisce il paradigma un ragionamento dal particolare al particolare, conferendogli in questo modo una forma intermedia e irriducibile tanto al ragionamento deduttivo, che procede dall'universale al particolare, quanto a quello induttivo, che compie un movimento esattamente opposto e speculare, dal particolare all'universale: «È dunque evidente che l'argomentazione fondata sull'esempio [παράδειγμα] non passa dalla parte al tutto, né dal tutto alla parte, ma procede dalla parte alla parte, quando cioè entrambe le parti siano subordinate ad una medesima nozione, ed una delle due risulti nota»³⁶¹. Nell'esempio fornito da Aristotele (e diffusamente analizzato da Melandri in un paragrafo ironicamente intitolato *Analogia e panellenismo*): per concludere che un'eventuale guerra mossa dagli Ateniesi ai Tebani finirebbe per arrecare nocimento ai primi, si può muovere dal caso particolare della guerra mossa dagli stessi Tebani ai Focesi, passare per il medio universale per cui le guerre tra confinanti sono un male e concludere al particolare per cui gli Ateniesi non dovrebbero muovere guerra ai Tebani. Secondo l'interpretazione di Melandri, il rapporto tra l'esempio e la “legge” che esso esemplifica si configura secondo un'ambivalenza di fondo: da un lato la

³⁵⁹ E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 50.

³⁶⁰ Rimandando alle indagini di C. A. Viano sulla retorica aristotelica Melandri accenna a una possibile e fino ad allora poco esplorata via euristica nella funzione e nell'uso della retorica (cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 425, nota 4 e C. A. Viano, *Aristotele e la redenzione della retorica*, in «Rivista di filosofia», LVII, 4/1967, pp. 371-425).

³⁶¹ Arist. *An. pr.*, II, 69 a 13-16; trad. it. in Aristotele, *Organon*, cit., p. 266.

legge è più ricca e complessa dell'immagine che l'esempio può restituirne; la legge, infatti, comprende una varietà di casi specifici di cui neanche l'esempio più azzeccato potrà mai rendere pienamente ragione. D'altro lato, l'esempio racchiude una quantità di fattori e di elementi a cui la legge rimane totalmente indifferente e che lo rendono molto più complesso e variegato della legge che esso intende esemplificare. Dal punto di vista di Melandri, ciò che rende l'esempio un caso eminente di analogia è il suo valore *sintomatico*. L'esempio, dunque, non deve venire inteso soltanto come il caso particolare di una legge generale e nemmeno come una semplice "prova" di un'ipotesi, quanto come «sintomo di qualcos'altro»³⁶². Qualcosa del genere, in effetti, accade anche in filosofia a partire dall'introduzione del meccanismo della citazione e dalla rivoluzione che esso ha rappresentato nel modo di fare filosofia. Scrive Melandri: «Con Sesto Empirico, il genere letterario della dossografia filosofica appare definitivamente stabilito [...]. Ora, questo genere letterario si fonda sulla citazione; ma la citazione – che in questo caso vuol dire *quotation*, non *reference* – richiede un criterio esemplaristico»³⁶³. Riportare le esatte parole di un autore non può voler dire semplicemente fornire una prova di una teoria generale alla stregua di quanto accade in un esperimento scientifico, bensì evidenziare un sintomo, un segno non perfettamente riconducibile a un valore simbolico. Il caso del giudizio sintetico a priori e dell'uso dell'esempio in Kant, analizzato nel § 4 in relazione al problema del rapporto tra analogia e anomalia, già forniva una chiara illustrazione del valore paradigmatico (e quindi analogistico e sintomatico) dell'esempio.

L'intera indagine si svolge anche tramite un attraversamento dei rapporti tra induzione e analogia. Come è chiaro, tra tali due forme di ragionamento esiste uno strettissimo rapporto di parentela: non soltanto l'analogia può essere considerata come quel caso particolare di induzione in cui il ragionamento procede a partire da un unico caso osservato invece che da una molteplicità di casi particolari, ma l'induzione stessa può, date certe condizioni, assumere le fattezze di un vero e proprio ragionamento analogico. Ciò accade in particolare quando essa conduce all'estensione di una legge nota³⁶⁴. Una fattispecie particolare è quella dell'uso dell'analogia in ambito giuridico, di cui Melandri si occupa, per quanto in maniera piuttosto fugace, nei paragrafi 103 e 104 della sua

³⁶² E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 323.

³⁶³ Ivi, p. 321.

³⁶⁴ Ivi, p. 433.

opera³⁶⁵. Tale trattazione passa attraverso una discussione di due distinte forme di analogia, l'*analogia iuris* e l'*analogia legis*. Il nucleo fondamentale dell'argomentazione di Melandri risiede nel fatto che in ambito giuridico non si dà soltanto il caso in cui la fattispecie particolare deve, per analogia, venire ricondotta entro l'orizzonte normativo regolato dall'ordinamento giuridico, ma anche quello in cui il caso specifico richiede una radicale revisione dell'intero ordinamento. Nel primo caso la decisione giudiziaria può essere ricondotta a una struttura sillogistica in cui «[l]a legge costituisce la premessa maggiore (universale); l'accertamento della fattispecie, la minore (particolare); e la conclusione (particolare) è data dalla sentenza»³⁶⁶. Decisamente più intricati sono i casi in cui si produce un disallineamento tra “stato legale” e “stato reale” e il giudice è chiamato a creare qualcosa di nuovo, a trascendere l'orizzonte giuridico di partenza. L'uso dell'analogia richiede in questi casi la formulazione di un giudizio che oltrepassi gli steccati dell'ordinamento giuridico vigente. Nella differenza tra i due tipi di analogia giuridica gioca un ruolo centrale la doppia tendenza, rivoluzionaria e conservatrice insieme, che si è visto caratterizzare ogni analogia. In effetti, in questo caso, il prevalere della tendenza “conservatrice” (dell'*analogia legis*) condurrebbe al venir meno dell'analogia stessa a favore di una dinamica strettamente logico-sillogistica: solo l'*analogia iuris* può dunque dirsi vera e autentica analogia.

Glossa. Paradigmi e trascendentali: Agamben lettore di Melandri

In alcuni dei suoi snodi teoretici principali, nonché in molti dei suoi motivi più ricorrenti, la riflessione di Giorgio Agamben è tornata a visitare alcuni dei luoghi teorici fin qui analizzati, ripensandoli, approfondendoli e anche inserendoli entro cornici teoriche estranee al pensiero melandriano, a cominciare proprio dal concetto di paradigma.

1) A differenza di Melandri che, come abbiamo visto, individuava una peculiare funzione dell'analogia nella *Critica della ragion pura* di Kant e nell'uso che in quel testo viene fatto dell'esemplificazione, Agamben preferisce riferirsi alla *Critica del giudizio*, in particolare al luogo in cui Kant afferma che la necessità del giudizio estetico non è del

³⁶⁵ I due paragrafi rappresentano una versione ridotta dell'articolo *È logicamente corretto l'uso dell'analogia nel diritto?* in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», XXII, 1968, pp. 1-23. Sull'uso dell'analogia in diritto la bibliografia è ovviamente molto ricca, ma, per lo sguardo privilegiato che riserva a Melandri, cfr. A. Condello, *Analogica. Il doppio legame tra diritto e analogia*, Giappichelli, Torino 2018. L'interesse di Melandri per tematiche giuridiche derivava probabilmente dal magistero del giurista crociano-gentiliano Felice Battaglia a Bologna (cfr. A. Bonfanti, *Le forme dell'analogia*, cit., pp. 27-36).

³⁶⁶ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 538.

tipo di quella del giudizio determinante, e nemmeno una necessità pratica fondata sull'universalità del volere. Il giudizio estetico sembrerebbe cioè chiamare in causa un "dovere" irriducibile tanto al *sollen* quanto al *müssen*. Si tratta della necessità dell'esempio «di una regola generale, che non è possibile allegare [*angeben*]]³⁶⁷. Scrive Agamben in proposito: «il paradigma implica un movimento che va dalla singolarità alla singolarità e, senza uscire da questa, trasforma ogni singolo caso in esemplare di una regola generale che non è mai possibile formulare a priori»³⁶⁸. Sarebbe dunque errato pensare al rapporto tra regola ed esempio in termini di successione lineare, logica o temporale che essa sia. L'esempio non viene cioè *dopo* la regola come sua declinazione particolare o prova. Come mostra la definizione kantiana, l'esempio non ha regola proprio perché, nel suo valore paradigmatico, esso ha tanto un valore esemplificativo quanto un valore per così dire "costitutivo" della regola stessa. Come risulta evidente nei paradigmi grammaticali, infatti, l'esempio svolge un ruolo di costruzione della regola tanto quanto questa lo abbraccia in una classe universale. All'interno di tale prospettiva si capisce inoltre la stretta connessione tra il ragionamento analogico (esempio e paradigma) e il procedimento archeologico da cui abbiamo preso avvio nella presente sezione del lavoro. Si è infatti constatato che l'indagine archeologica, specialmente nella declinazione conferitale da Melandri, intende situarsi sulla dorsale di una spaccatura, del gesto di esclusione che produce un rimosso. L'esempio o paradigma rappresenta un movimento uguale e contrario a quello costituito da tale rimozione. Se quest'ultima è, in un certo senso, la creazione di un'eccezione, un'esclusione che porta però a un'inclusione dell'escluso, per quanto in forma travisata secondo la dinamica "inibitoria" del processo coscienziale, «l'esempio funziona piuttosto come una inclusione esclusiva»³⁶⁹. Fare un esempio, fornire un paradigma, vuol dire infatti escludere una singolarità da una classe

³⁶⁷ La traduzione del passo è di G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 22, ma cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. di L. Amoroso, BUR, Milano 1995, p. 237. Sulla presenza dell'analogia nel pensiero di Agamben, cfr. P. Nouzille, *Agamben o ciò che l'analogia non dice*, in «Archivio di filosofia», 84, 3/2016, pp. 313-322.

³⁶⁸ Cit. *ivi*, p. 24. Va almeno segnalata, a questo livello, la radicale distanza tra questo uso kantiano dell'esempio e quello hegeliano del *Beispiel*, di cui la prima sezione della *Fenomenologia dello spirito*, dedicata alla certezza sensibile, è una rappresentazione perfetta. Cfr. A. Warminski, *Reading for Example: "Sense-Certainty in Hegel's Phenomenology of Spirit"*, in «Diacritics», 11, 2/1981, pp. 83-95. Per uno sviluppo di questi temi rimando a M. Ricciotti, *Dare ad intendere. Relazione e linguaggio nelle pagine hegeliane sulla certezza sensibile*, in V. Limone, F. Valagussa (a cura di), *Pensare la relazione. Un percorso storico tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 125-138.

³⁶⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, I, 1, Quodlibet, Macerata 2018, p. 34. La medesima lettura di eccezione ed *exemplum* come movimenti uguale e contrari è stata fornita da Agamben in *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, in *Homo sacer, Edizione integrale (1995-2015)*, cit., IV, I, soprattutto pp. 975 e 980. Sull'esempio cfr. anche Id., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001², pp. 13-14. Una recente contestazione delle tesi (non soltanto) agambeniane circa lo stato d'eccezione si trova in M. Croce, A. Salvatori, *Che cos'è lo stato d'eccezione?*, Nottetempo, Roma 2022.

nel momento stesso in cui se ne afferma l'appartenenza³⁷⁰. Questa definizione non rischia di mettere in crisi l'idea kantiana secondo cui l'esempio non ha regola: la definizione dell'esempio come un'inclusione escludente non significa infatti che il suo punto di partenza sia l'appartenenza a una classe, la condivisione di una regola, dal momento che la regola non si applica all'esempio come tale, ma soltanto ad esso come "caso normale"³⁷¹. La regola è dunque ciò che, se applicata all'esempio, ne nega e travisa l'esemplarità, il valore paradigmatico e la dimensione singolare. L'inesauribilità dell'esempio, l'incapacità da parte della legge di restituirne appieno il valore, la sua valenza paradigmatica, risiede proprio in questa sua irriducibilità, nel "più" che ogni autentico paradigma conserva rispetto alla legge che esso esemplifica. In questo senso, Agamben può affermare che ogni autentica archeologia «è sempre una paradigmologia»³⁷². I paradigmi sono infatti quelle forme del pensiero che strutturalmente non rientrano nell'ambito del cosciente, della legge, del categorizzabile.

2) Anche in riferimento alla questione dei trascendentali Agamben ha invitato a pensarli come il confine esterno del "logico", la segnalazione del limite intrinseco del linguaggio. Melandri si era occupato fuggacemente della questione dei trascendentali già nel suo testo sull'*Organon* aristotelico, in cui ne parlava come di «termini non descrittivi»³⁷³, vale a dire termini che non contribuiscono a definire né ad individuare alcunché, essendo propri di ogni ente in quanto tale. Nella sua rilettura del problema del trascendentale, Agamben si sofferma in particolare sui trascendentali "rimossi", vale a dire su quelli verso i quali la tradizione filosofica ha manifestato un minore interesse. Si tratta anzitutto del *quodlibet*, di quel «termine che, restando impensato in ciascuno [dei trascendentali], condiziona il significato di tutti gli altri»³⁷⁴. Prima ancora di essere, o di essere vero, buono, bello, l'ente deve infatti essere *qualcosa*, una singolarità qualunque. In ogni caso, Agamben sembra attribuire al trascendentale una funzione precisa, che consiste nell'interrompere il rimando dialettico che struttura la proposizione nella sua forma tipicamente predicativa³⁷⁵. Il trascendentale, infatti, non può essere considerato una

³⁷⁰ Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., pp. 11-34.

³⁷¹ Cfr. Id., *Homo sacer*, cit., p. 34.

³⁷² Id., *Signatura rerum*, cit., p. 33.

³⁷³ Cfr. E. Melandri, *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2017, p. 76 (ai trascendentali sono dedicate le pp. 71-78), su cui cfr. L. Guidetti, *La logica fondamentale di Aristotele*, ivi, pp. 145-172.

³⁷⁴ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 9.

³⁷⁵ Proprio sull'interruzione di un *continuum* dialettico si misura il carattere messianico di questo quadro teoretico. L'interruzione messianica viene a coincidere con la de-attivazione dell'*ἐνέργεια* (è nota la riflessione di Agamben sul

semplice proprietà del soggetto, un suo mero predicato assimilabile a qualunque altro. D'altro canto, il trascendentale rimane anche altro dallo stesso soggetto della proposizione. La "singolarità qualunque" è qualcosa di irriducibile tanto alla sostanza individuale quanto ai suoi predicati potenzialmente infiniti. Se la sostanza si situa sempre in una relazione dialettica con le molte proprietà che se ne predicano, sì che non si dà sostanza senza categorie così come le altre categorie possono predicarsi solo della sostanza, la "singolarità qualunque" è ciò che apre alla possibilità di questa stessa relazione restandovi per ciò stesso sottratta. Non potendo venire univocamente ricondotti allo spazio del soggetto né a quello del predicato, i trascendentali sembrano dunque sottrarsi al dispositivo dialettico della predicazione. Essi non sono categorie: «Se le categorie ordinano e delimitano ciò che viene detto attraverso i nomi (i *legomena* senza connessione), i termini trascendentali corrispondono al fatto stesso che si dica, che si diano dei nomi»³⁷⁶. In altri termini, il trascendentale assume in questo contesto il ruolo di "evento" del linguaggio, espressione del suo semplice aver-luogo: «"che si dica" non è in alcun modo un predicato più comune e generale rispetto al detto. In questo senso si potrebbe dire che il luogo proprio del trascendentale è nello scarto fra la significazione e la denotazione»³⁷⁷. Tale recente collocazione del trascendentale non è distante da quella da Agamben attribuita al *meinen* nella sua interpretazione della prima figura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. In quel caso la prestazione del linguaggio veniva interpretata come la produzione della scissione metafisica fondamentale, quella tra essenza ed esistenza, τὸδε τι e τί ἐστίν. L'indicazione si riferisce infatti al τὸδε, all'irriducibile e indicibile individualità, alla semplice esistenza di ciò che esiste, mentre la parola accenna al significato universale, all'essenza. «La πρώτη οὐσία, in quanto significa un τὸδε τι (cioè, insieme, il "questo" e il "che"), è, potremmo dire, il punto in cui si attua il trapasso dall'indicazione alla significazione, dal mostrare al dire»³⁷⁸. Ancora una volta, siamo ricondotti al problema della pura e insignificante voce³⁷⁹.

καταργεῖν paolino, quel de-attivare la legge che Lutero tradurrà con *aufheben* (cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi. Epilogo. Per una teoria della potenza destituente*, in *Homo sacer*, cit., IV, 2, pp. 1265-1279).

³⁷⁶ Id., *Filosofia prima filosofia ultima*, cit., p. 72.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività. Terza edizione accresciuta*, Einaudi, Torino 2008³, p. 25. Da questo punto di vista, il pronome dimostrativo "questo" indica un rapporto con l'ente che è intuitivo e non predicativo. Il sinolo in quanto individuo, per ammissione dello stesso Aristotele, non può infatti che essere conosciuto "con la noesi o con la sensazione".

³⁷⁹ Cfr. Id., *La voce umana*, cit.

3. Il circolo dialettico

§ 7. La critica del simbolico

L'intera indagine di Melandri ha una natura, oltre che fenomenologica, anche semiologica. Egli contesta però espressamente la fisionomia che il problema semiologico aveva assunto in testi come gli *Éléments de sémiologie* di Roland Barthes³⁸⁰ o *The Meaning of Meaning* di Ogden e Richards³⁸¹. Entrambi gli approcci avevano il difetto di complicare inutilmente la questione della funzione dei segni, configurando tassonomie semiologiche molto ricche ma altrettanto astratte e fumose. La distinzione barthiana tra segnale, indice, icona, simbolo, segno e allegoria viene allora da Melandri ridotta alla più elementare distinzione tra due modalità d'uso dei segni: «la “sintomatologica”, in cui il segno è causalmente connesso con il suo designato; e la “simbolica”, in cui ciò non avviene affatto»³⁸². Abbiamo già avuto modo di constatare che la riflessione di Melandri si rivolge a una profonda critica del valore esclusivamente simbolico del linguaggio, se con tale termine si intende la dimensione puramente denotativa del segno linguistico, per cui ad ogni segno corrisponde determinatamente un referente, senza che tra l'uno e l'altro sia individuabile alcun legame “diretto”. La revisione melandriana della semiologia riguarda anche la sua reinterpretazione della fenomenologia. Si potrebbe anzi sostenere che buona parte dell'operazione filosofica di Melandri consista in un tentativo di saldare ermeneutica, semiologia e fenomenologia secondo un'ottica e all'interno di una prospettiva eminentemente semeiotica, volta cioè a cogliere i fenomeni come sintomi e non semplicemente come simboli di ciò di cui sono fenomeni³⁸³. In questo modo, la semantica, che si rivolge al solo uso simbolico dei segni, diventa un settore non privilegiato della semiologia, e subordinato alla prospettiva semeiotica: «La semantica si distingue dalla semiologia per il fatto che concerne il solo uso simbolico dei segni, mentre

³⁸⁰ Cfr. R. Barthes, *Éléments de sémiologie*, in «Communications», 4, 1964, pp. 91-135; trad. it. di A. Bonomi, *Elementi di semiologia. Linguistica e scienza delle significazioni*, Einaudi, Torino 1977¹⁰.

³⁸¹ Cfr. C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge, London 1923; trad. it. di L. Pavolini, *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, Il Saggiatore, Milano 1966.

³⁸² E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 57.

³⁸³ All'interno di questa architettura l'archeologia svolge l'operazione mediatrice tra ermeneutica e fenomenologia (cfr. *ivi*, p. 69). Se, infatti, l'archeologia si assume il compito e svolge la funzione di regredire in direzione della scissione tra conscio e inconscio, Melandri è ben consapevole che non esistono fenomeni consci e inconsci in senso assoluto, ma soltanto in senso relativo. A definire un evento come “conscio” è soltanto «l'immanenza del codice al messaggio» (*ivi*, p. 761), laddove «un evento “inconscio”, anche solo per esser riconosciuto come tale, richiede un codice interpretativo non motivazionale e quindi estrinseco rispetto al fenomeno in questione» (*ibidem*).

la semiologia li comprende tutti. Anzi, la semiologia ha come uso preferenziale il sintomatologico, di cui quello simbolico non è che il caso particolare del “valore sintomatologico”=0»³⁸⁴; del caso in cui, cioè, «il valore semeiotico o in qualche maniera causale si riduce a zero e il segno acquista così la capacità di rappresentare qualsiasi cosa: non occorre che dirlo!»³⁸⁵. Porre il problema del linguaggio in termini semeiotici (e dunque sintomatologici) significa per Melandri mettere in relazione il linguaggio medesimo con una dimensione di immediatezza pre-linguistica, negando perciò stesso il carattere trascendentale e onnicomprensivo del segno linguistico: «Non si può restringere la semiologia al solo aspetto linguistico, senza con ciò fare di “linguaggio” una nozione valevole per tutti gli usi, indebitamente metaforica e trascendentale nel senso peggiore»³⁸⁶. Se da un lato, dunque, l’indagine di Melandri ha di mira uno spazio non propriamente linguistico, ciò non significa che tale indagine sia indirizzata a rintracciare un campo non semiologico. Semplificando il discorso, essa è rivolta a segni non pienamente “esauriti” dalla loro dimensione linguistico-concettuale. Potrebbe essere letto in questa direzione il richiamo alla “sapienza poetica” di Vico sia in *La linea il circolo* – in riferimento alla sintomatologia ippocratica – che nel saggio sui generi letterari – con riferimento alla distinzione tra storia “vissuta” e storiografia – così come in *Inconscio e dialettica* rispetto al “linguaggio” dei sogni³⁸⁷.

Nel volume che raccoglie il contenuto di dieci lezioni tenute tra il febbraio e il giugno del 1988, e a cui darà il titolo di *Contro il simbolico*, Melandri tornerà sul problema delle funzioni del linguaggio, constatando che «esse appaiono essenzialmente due, e sono entrambe *funzioni espressive*: una è la funzione *rappresentativa* (o simbolica), l’altra la funzione *comunicativa*»³⁸⁸. Da questo punto di vista, ogni uso non simbolico viene fatto rientrare nella cornice della funzione comunicativa del linguaggio. Quest’ultima rappresenta la radice empirica e “intuitiva” di un orizzonte simbolico che, una volta irrigiditosi in una forma, ne cancella il tratto sorgivo. È solo rimarcando il tratto di

³⁸⁴ Ivi, p. 759. Cfr. L. Guidetti, *Postfazione*, in E. Melandri, *Contro il simbolico*, cit., pp. 293-302; p. 299: «l’universo del simbolico, sorto come critica all’originaria intuizione *metafisica*, tende ben presto a imporsi come il vero e autentico mondo che esclude sia le operazioni concrete e vitali che lo hanno costituito, sia le intuizioni *empiriche* che sono alla base del fenomeno linguistico e conoscitivo [...]. Porsi “contro il simbolico” significa dunque anzitutto rivelare la dimensione *genetica* della simbolizzazione attraverso il recupero dell’esperienza dell’intuizione».

³⁸⁵ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 60.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ Cfr. rispettivamente E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 198; Id., *I generi letterari e la loro origine*, cit., p. 57; Id., *Inconscio e dialettica*, cit., p. 45.

³⁸⁸ Id., *Contro il simbolico*, cit., p. 55.

irriducibilità di una funzione all'altra che Melandri potrà giungere alla conclusione, massimamente controintuitiva, per cui «[l]a comunicazione è una funzione linguistica importante, perché precede in se stessa il linguaggio»³⁸⁹. Si deve rilevare che in *Contro il simbolico* il tema del valore sintomatologico del linguaggio non compare esplicitamente, così come non si fa esplicita menzione della tematica archeologica. D'altro canto, la questione dell'uso simbolico del linguaggio e del suo altro viene posta a partire del rapporto tra intuizione ed espressione o, trasposta su un piano di linguaggio ordinario e di "senso comune", tra ciò che si *vuole* dire e ciò che si *riesce* a dire³⁹⁰.

Nell'ampliamento dell'orizzonte del razionale e nella critica di una razionalità schiacciata su ciò che è semplicemente logico, l'archeologia di Melandri trova il suo significato più proprio. Indagare archeologicamente significa ridefinire e rivedere i confini del razionale e dell'irrazionale, del conscio e dell'inconscio e, perché no, del logico e dell'illogico³⁹¹. La stessa critica melandriana del simbolico assume, da questo punto di vista, un significato ad un tempo più chiaro e più ricco. Il simbolico si configura infatti come il piano di occultamento del rimosso, il piano della rimozione stessa (e qui il confronto con Lacan potrebbe forse riaprirsi dando esiti inaspettati), quello di una semiologia completamente schiacciata sulla semantica, laddove l'archeologia regredisce alle spalle del simbolico, intendendolo a sua volta non simbolicamente bensì sintomatologicamente e costituendosi così come l'unica sua possibile e autentica interpretazione. Si potrebbe quasi individuare nell'operazione archeologica melandriana un ripensamento e una rettifica della celebre undicesima tesi su Feuerbach di Marx: se finora la riflessione filosofica, adagiata su un uso esclusivamente simbolico del linguaggio, si è limitata a *descrivere* il mondo, il compito dell'archeologia è quello di consentire finalmente di *interpretarlo*³⁹².

³⁸⁹ Ivi, p. 62.

³⁹⁰ Della tesi secondo cui tra questi due orizzonti permanga un irriducibile scarto si trova eco anche nella prima parte dello scritto *I generi letterari e la loro origine*, in cui, prendendo le mosse dalla critica di Croce ai generi letterari, Melandri sottoponeva a sua volta a critica l'identità crociana di intuizione lirica ed espressione artistica (cfr. E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, cit., soprattutto pp. 17-26).

³⁹¹ Cfr. L. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 20: «Si potrebbe obiettare a ciò sostenendo che la stessa distinzione [...] che interponiamo tra illogico e irrazionale dipende ancora dalla logica classica e dalla sua "volontà di dominio". Sarà invece l'analogia a fornirci non solo i principi della razionalità allargata che abbiamo appena postulato, ma anche i criteri per evitare la degenerazione dell'illogico nell'irrazionale, giustificando così la loro reciproca delimitazione».

³⁹² Mutuo questa formulazione da L. Guidetti, che offre anche una limpida spiegazione del ruolo dell'archeologia nella riflessione melandriana: cfr. L. Guidetti, *Postfazione*, cit., p. 300: «secondo Melandri la ricognizione delle esperienze intuitive fondamentali deve realizzarsi attraverso due momenti complementari: l'archeologia e la fenomenologia. La prima capovolge il processo di razionalizzazione facendo emergere le realtà residuali, rimosse ed escluse dalla semiologia puramente simbolica. Se quest'ultima si limita alla *descrizione* del mondo [...], l'archeologia ne consente

§ 8. Tra analogia e dialettica: da Husserl a Kant

1) Husserl e lo schematismo figurale

La prima monografia di Melandri, rielaborazione della sua tesi di laurea, è un testo interamente dedicato al pensiero di Husserl, in particolare al problema del rapporto tra logica ed esperienza, variamente articolato e declinato in termini di interrelazione tra analitica ed estetica, apoditticità e assertorietà, verità di ragione e verità di fatto. L'interpretazione melandriana è animata innanzitutto dal tentativo di dare il giusto peso alla tradizione empirista della fenomenologia, di cui Brentano era stato l'ultimo grande erede, segnalando al contempo il rischio di una completa riduzione dell'apodittico (il pensare, la mediazione concettuale) all'assertorio (l'immediatezza della sensazione). Solidale a questo è lo sforzo di Melandri di mostrare come la fenomenologia husserliana si riveli in grado di sottrarsi a qualsiasi dualismo incardinato sulla netta separazione tra la sfera dell'intelletto e quella dell'esperienza³⁹³. Non a caso, indagando la problematica fenomenologica secondo la linea guida della relazione tra empiricità e intelletto, Melandri indirizzava fin da subito l'attenzione allo schematismo, vale a dire al dispositivo che già nella cornice teorica kantiana aveva la funzione di mediare tra l'orizzonte estetico-sensibile e quello analitico-concettuale. Già per Kant, come è noto, lo schema è infatti l'elemento di raccordo tra spirito e natura, il "medio" omogeneo tanto al sensibile quanto al categoriale. Se Brentano aveva ricondotto l'apodittico all'assertorio, la verità di ragione a verità di fatto, sottraendosi in questo modo al problema dello schematismo, il tentativo husserliano è invece quello di rintracciare la correlazione tra i due piani e l'inerenza dell'uno all'altro: di rinvenire, cioè, da un lato l'inerenza di una qualche forma logica all'interno del dato esperienziale e, d'altro lato, la persistenza di un momento estetico e "materiale" nel processo di sussunzione analitica. Agli occhi di Melandri questo era il problema che aveva animato la riflessione husserliana fin dagli inizi della *Filosofia dell'aritmetica*, opera in cui Husserl rintracciava, già all'interno della percezione, la presenza se non di una vera e propria struttura formale quanto meno di un "momento

invece l'*interpretazione*». Sulle conseguenze anche politiche del primato dell'ermeneutica sull'ontologia (primato chiaramente rivendicato da Melandri) cfr. F. Valagussa, *L'oceano senza legge. Il mare e lo spazio del diritto*, in «Filosofia», 67, 2022, pp. 41-53.

³⁹³ Sull'interpretazione melandriana della fenomenologia cfr. S. Besoli, *Per una lettura non naturalistica dell'esperienza. Intorno all'interpretazione fenomenologica di Enzo Melandri*, in S. Besoli, F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Melandri*, cit., pp. 113-144. Sul legame tra la riflessione "fenomenologica" di Melandri e le sue indagini sull'analogia cfr. L. Possati, *Il paradigma analogico. Radicalizzazione e crisi della fenomenologia in Enzo Melandri*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 16, 2014.

figurativo”: «Con la nozione di “momento” [...] se ne mette in luce il carattere relazionale o soggettivo; l’attributo di “figurativo” esprime invece la proprietà che hanno le relazioni di potersi costituire a contenuto descrivibile in se stesso, indipendentemente dai loro termini»³⁹⁴. Si tratta, spiega Melandri, di ciò che consente di riconoscere immediatamente, ad esempio, una folla in una molteplicità di persone, senza dover necessariamente passare per la rassegna particolare di ognuno degli individui che compongono la moltitudine in questione³⁹⁵. Nella lettura di Melandri, tale posizione intermedia tra l’estetico e l’analitico verrà poi occupata dalla *Wesensschau*, concetto per sua natura ibrido, composto da un lato sensibile (quello propriamente intuitivo) e di uno noetico (il fatto che la visione sia visione dell’intelligibile per eccellenza, l’*eidos*). Proprio nella questione della *Wesensschau* il problema dell’analogia trova una prima specifica collocazione: Melandri interpreta infatti l’intuizione eidetica come una “quasi intuizione di una quasi qualità”, dove il “quasi” assume proprio il significato del “come-se” analogico in senso kantiano³⁹⁶. Se la funzione essenziale dell’analogia è quella di istituire la «relazione fra i piani diversi di due termini essenzialmente eterogenei»³⁹⁷, allora il valore analogico della *Wesensschau* riposa nella sua capacità di istituire la relazione tra l’orizzonte esperienziale e il corredo logico soggettivo. La *Wesensschau* è pertanto “analogica” alla vera e propria intuizione antepredicativa, con cui condivide in particolare la «presenza immediata del proprio oggetto»³⁹⁸. Nel testo su Husserl, il tema dell’analogia farà una seconda comparsa all’interno della discussione circa il peculiare senso dell’identità nella fenomenologia. Nel contesto di una più ampia disamina circa l’aspetto peculiarmente genetico della filosofia husserliana, Melandri sottolinea che più che con identità logico-formali, tautologiche, la fenomenologia ha sempre a che fare con processi e movimenti di identificazione: «In opposizione a quella vera e propria, o

³⁹⁴ E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, cit., pp. 22-23.

³⁹⁵ Cfr. C. Sini, *Lo schematismo figurale*, cit., pp. 106-107: «Come dobbiamo intendere [...] il “momento figurale”? In che senso “figurale”? Che non si tratti di alcuna immagine o figura in senso empirico [...] lo aveva perfettamente inteso lo stesso Kant, che non a caso parlava di “immaginazione trascendentale” [...]. Questa sintesi conforme a una regola dell’unità (espressa dalla categoria) è, in ultima analisi, un “maneggio”, ed è tale maneggio che Kant dichiara un’arte nascosta nel profondo dell’anima umana». Si tratta infatti di unificare l’eterogeneo (nel caso specifico sensibilità e intelletto) e ciò richiede un’operazione analogica.

³⁹⁶ In un organico studio sull’analogia in fenomenologia, E. Mariani riconosce nel testo di Melandri su Husserl uno dei soli quattro studi che hanno rilevato e discusso la presenza della tematica analogica in Husserl: cfr. E. Mariani, *Nient’altro che essere*, cit., p. 19.

³⁹⁷ E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, cit., p. 61.

³⁹⁸ Cfr. A. Bonfanti, *Le forme dell’analogia*, cit., p. 282: «*Wesensschau*, la famosa visione dell’essenza teorizzata da Husserl, è quindi il procedimento, l’operazione cognitiva che permette di cogliere l’invariante nello spoglio delle infinite varianti, il “tema” nella “variazione”, ed è insieme generalizzazione e formalizzazione del caso già visto».

formale, l'identità fenomenologica è sintetica, dinamica e analogica»³⁹⁹. Più in generale, l'insistenza sul problema della figura e dello schematismo figurale – che agli occhi di Melandri, come detto, connetteva lo Husserl della filosofia dell'aritmetica con quello dell'intuizione eidetica – individuava già nel cuore del pensiero fenomenologico il problema dell'analogia, intesa a questo livello come il principio fondamentale dell'intenzionalità. «La riflessione trascendentale – scrive infatti Melandri – si differenzia da quella normale perché non ne condivide il limite naturalistico, e perché questo fatto la mette in grado di fungere da principio di *analogia entis* limitativo della equivocità dell'essere»⁴⁰⁰. La riflessione fenomenologica dimostrava la propria natura trascendentale proprio in virtù della contestazione di una forma radicale di “attualismo” esperienziale. Insistendo sull'unità tra la sfera empirica e quella trascendentale, Melandri segnalava che l'esperienza attuale non può mai venire intesa come un semplice atomo, in sé indipendente e irrelato, ma sempre e soltanto come un evento in relazione ad altri eventi. Per quanto relazionati, l'orizzonte logico e quello empirico rimangono due piani distinti e irriducibili l'uno all'altro: non è possibile una perfetta adeguazione tra *aisthetón* e *noetón*, tra il dato sensibile e il suo correlato intellettuale, ma sempre e soltanto un loro avvicendamento analogico. Allo stesso modo, non sarebbe possibile una conoscenza della pura attualità, o un'esperienza assolutamente attuale, dal momento che un'esperienza siffatta interromperebbe quel rimando tra l'empirico e il trascendentale che costituisce la condizione di possibilità di ogni esperienza come tale. La critica di Melandri valorizzava l'esperienza come “flusso” e contestava apertamente l'attualismo fenomenologico ancorato a una concezione rigida e anti-analogica dell'esperienza stessa.

2. Le analogie dell'esperienza

Abbiamo visto che il problema dello schematismo figurale si connetteva direttamente a quello dell'analogia, legame che verrà ribadito da Melandri all'inizio del lungo e complesso capitolo della *Linea il circolo* dedicato alle “analogie dell'esperienza” kantiane⁴⁰¹. Il filo tematico che lega il giovanile testo su Husserl e questo capitolo è costituito dal fatto che se nel primo si trattava di studiare il rapporto tra logica ed

³⁹⁹ E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, cit. p. 111.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 69.

⁴⁰¹ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 581-617. A questo proposito, A. Bonfanti sostiene che il problema dello schematismo e quello delle analogie dell'esperienza sono in Melandri due questioni che rimandano a una stessa cornice problematica, cfr. A. Bonfanti, *Le forme dell'analogia*, cit., p. 262: «possiamo parlare, in riferimento all'interpretazione di Kant elaborata da Melandri, di “schematismo trascendentale” e di “analogie dell'esperienza” come di due temi quasi intercambiabili, e in ogni caso strettamente interconnessi».

esperienza, il problema analizzato nel secondo è esattamente quello del modo in cui le analogie kantiane concorrono a mediare il piano logico e quello fisico: si tratta dunque di stabilire in che senso le analogie dell'esperienza, al pari degli altri "principi dell'intelletto puro", siano «il correlato noetico dello schematismo estetico»⁴⁰². Al pari dello schema, infatti, le analogie dell'esperienza svolgono la funzione di organi mediatori, edificando il ponte su cui si verifica il passaggio e la transizione tra elementi tra loro eterogenei. Se nello schema trascendentale tale eterogeneità è costituita dalla differenza tra il sensibile e il categoriale, le analogie dell'esperienza consentono di trasfigurare dati puramente qualitativi come quelli forniti dalla sensazione in elementi oggettivi e quantitativi passibili di formalizzazione scientifica. Scrive Melandri: «Com'è possibile correlare a una sensazione di suono una frequenza di onde acustiche, a una sensazione di colore una di onde elettromagnetiche? [...] come possiamo far corrispondere al concetto di una cosa o qualità data un giudizio che la sussuma a un ordinamento di grado superiore?»⁴⁰³.

L'indagine di Melandri prende avvio da considerazioni relative allo statuto della materia in Kant, del rapporto tra sensazione e intuizione (di cui Melandri nega l'identità) e, soprattutto, dal riconoscimento di un'oscillazione nel dettato kantiano circa la possibilità di riconoscere una forma della sensazione o, come la chiama efficacemente Melandri, una "forma dell'impuro". Salta subito all'occhio la parentela tra questa questione e quella dello schematismo figurale husserliano. All'esempio della moltitudine come "figura" colta immediatamente, fa riscontro il seguente:

Nella configurazione geografica dell'Italia si scorge la forma dello stivale. L'accostamento allo stivale è senza dubbio soggettivo e nient'affatto necessario; ma che l'Italia abbia quella determinata forma, una volta che sia rappresentata geograficamente, tale da giustificare fino a un certo punto certe grossolane deformazioni soggettive, è un fatto soggettivo oppure no?⁴⁰⁴

La risposta di Melandri è negativa e conclude che «[l]a materia è il polo opposto dell'intelletto: ma è meno passiva e molto più intelligente di quanto non supponesse Kant»⁴⁰⁵. Con questa conclusione si oltrepassa esplicitamente l'impostazione kantiana del problema, che non va oltre il tentativo di ricercare nello schema la mediazione tra

⁴⁰² E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 582.

⁴⁰³ Ivi, p. 581.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 589.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

sensibilità e intelletto e nelle analogie dell'esperienza la mediazione tra «logica e fisica, scienza aristotelica e scienza newtoniana»⁴⁰⁶. La trattazione di Melandri investe anche l'esegesi dell'opera kantiana in relazione al ruolo che l'analogia gioca complessivamente nell'opera di Kant. Lo sforzo di Melandri è infatti teso, da un lato, a riconoscere la valenza trascendentale e non soltanto empirica dell'analogia kantiana e, d'altro lato, a rivendicare la dimensione attributiva e non esclusivamente matematica del concetto kantiano di analogia⁴⁰⁷. Come Kant stesso precisava nella *Critica della ragion pura*, se nell'analogia matematica il quarto termine del rapporto è univocamente determinabile a partire dal rapporto tra gli altri tre, nell'analogia filosofica (coincidente con quella che Melandri chiama "attributiva") si verifica sempre la μετάβασις, lo "sconfinamento" da un genere ad un altro che rende impossibile determinare con precisione il termine ignoto. Indagando il tema delle analogie dell'esperienza e cogliendone pienamente la funzione si può riconoscere nell'opera di Kant un concetto di analogia irriducibile al suo uso eminentemente matematico: se è infatti vero che le non poche definizioni kantiane di analogia ne evidenziano esclusivamente la forma proporzionale, è solo mostrando che i termini della proporzione sono termini tra loro eterogenei, non riconducibili a uno stesso dominio logico, che si manifesta il carattere attributivo, qualitativo, dinamico e non soltanto matematico e quantitativo dell'analogia kantiana⁴⁰⁸. Nel capitolo della *Linea e il circolo* interamente dedicato alle analogie dell'esperienza Melandri spiegherà la "metabasi" tra eterogenei mediante l'esempio del termometro: esso trasforma un *quale*, una sensazione con carattere intensivo e singolare (la sensazione di freddo o caldo), in un *quantum*, una grandezza estensiva con un valore oggettivo (la temperatura indicata dal termometro). Il termometro agisce analogicamente, trasformando uno stimolo intensivo in un grado numerico. Esso «serve a mediare analogicamente fra due grandezze

⁴⁰⁶ Ivi, p. 597.

⁴⁰⁷ Un'interpretazione dell'analogia kantiana in linea con quella di Melandri (anche se sviluppata in maniera autonoma), volta a sostenere il valore trascendentale dell'analogia nell'impianto sistematico kantiano è quella di V. Melchiorre, che individua nell'intero sistema kantiano una struttura analogica, tale per cui l'analogia si configura come organo mediatore rispettivamente della sensibilità e dell'intelletto, da un lato, e dell'intelletto e la ragione dall'altro lato (V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale*, cit.).

⁴⁰⁸ È nota a tal proposito la definizione della conoscenza analogica contenuta nel § 58 dei *Prolegomeni*, dove Kant precisa che analogia «non significa, come comunemente la parola si intende, una imperfetta somiglianza di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili» (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Werkausgabe*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974 ss., vol. V, p. 233; trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1995⁶, p. 126). L'opera di riferimento sul tema dell'analogia in Kant è F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1997².

eterogenee: una fisica, estensiva ed esterna; e una psichica, intensiva e interna»⁴⁰⁹. Il compito delle analogie dell'esperienza come terzo principio dell'intelletto puro è corrispondente: «L'analogia consiste in una trasposizione semiologica, per cui il dato sensibile, previa traduzione da un linguaggio qualitativo a uno comparativo, e quindi a uno quantitativo-intensivo, viene proiettato in un sistema di grandezze estensive, al quale si applica infine il linguaggio della fisica matematica»⁴¹⁰. Collegando il sensibile e il categoriale l'uno con l'altro, le analogie kantiane, al pari degli schemi, forniscono il “ponte” per passare da un genere a un altro, violando proficuamente il divieto aristotelico di μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

3. Fenomenologia e dialettica

Come elemento di raccordo tematico con quanto diremo in conclusione di questo capitolo, va almeno menzionato l'ingresso che nel testo giovanile su Husserl faceva il tema della dialettica. Ci occuperemo del rapporto tra analogia e dialettica più diffusamente nel prossimo paragrafo, ma basti per ora rilevare che se Melandri rintraccia nella fenomenologia husserliana un'anima dialettica, allo stesso tempo individua una ferma resistenza della fenomenologia rispetto a qualsiasi risoluzione in una sintesi dialettica. Ponendo esplicitamente il tema della possibilità e dell'opportunità di interpretare la fenomenologia husserliana secondo uno schema dialettico, Melandri afferma che tale schema è certo applicabile alle coppie dicotomiche “attuale-inattuale”, “intuitivo-rappresentativo” ecc., caratteristiche dell'impianto fenomenologico nel suo complesso, ma soltanto a patto che si riconosca che «la validità di questo schema dialettico è soprattutto regolativa»⁴¹¹. In contesto fenomenologico, cioè, i poli dialettici non si trovano mai livellati su un piano che consenta di coglierne l'unità essenziale, ma manifestano tra loro una costante differenza e un irriducibile scarto. Più in generale, «esiste anche una ragione positiva che rende impossibile l'assunzione della dialettica e la risoluzione della fenomenologia descrittiva in *Phänomenologie des Geistes*»⁴¹² ed essa riposa nel fatto che l'impostazione fenomenologica rifiuta ogni parificazione ontologica tra essere e nulla. Se la dialettica hegeliana fa del negativo un polo che vanta la medesima legittimità di cui gode il polo positivo (se non addirittura un primato rispetto a

⁴⁰⁹ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 599-600.

⁴¹⁰ Ivi, p. 600.

⁴¹¹ E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, cit., p. 113.

⁴¹² Ivi, p. 114.

quest'ultimo), per la fenomenologia husserliana ogni negativo «deve sempre intendersi sullo sfondo di una trascendentale positività»⁴¹³; «la negazione è infatti meno originaria dell'affermazione»⁴¹⁴. Nel movimento di riduzione fenomenologica persiste sempre un momento statico, a-dialettico, da cui la riduzione prende avvio e che rimane pertanto irriducibile alla riduzione stessa. Per questa ragione «[l]a Urdoxa, il belief come originario momento posizionale, non è suscettibile di Auf-hebung. La fatticità non si spiega»⁴¹⁵. Sarà di nuovo nel capitolo della *Linea e il circolo* dedicato a Kant che Melandri tornerà ad affiancare Hegel e Husserl come i «due massimi fenomenologi»⁴¹⁶. A loro deve essere ascritto il merito di aver mostrato come «la fenomenologia, come sintesi razionale di logica ed esperienza, di intelletto e sentimento, di scienza e non scienza, debba necessariamente terminare in dialettica»⁴¹⁷. Ma che cosa intende Melandri per dialettica? E qual è il rapporto tra pensiero dialettico e pensiero analogico?

§9. La dialettica

L'analisi condotta fin qui aveva, tra l'altro, la finalità di fornire un'interpretazione certo non esaustiva del pensiero di Melandri utilizzando un lessico e degli strumenti concettuali anche non direttamente appartenenti all'orizzonte filosofico in cui quello stesso autore si iscriveva, quello fenomenologico⁴¹⁸. Ma al di là della difficoltà di collocare una riflessione così ricca di sfaccettature come quella di Melandri all'interno di una cornice concettuale e teoretica precisa, è il modo in cui egli stesso affronta le questioni decisive della sua proposta speculativa a suggerire una costante revisione del proprio lessico di partenza. Come nel caso del concetto che risiede al cuore dell'intera sua indagine, quello di analogia, anche rispetto a molti altri termini caratteristici del vocabolario di Melandri e ricorrenti nella sua opera si impone l'esigenza di ravvisarne i contorni pur in assenza di

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 115.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 116.

⁴¹⁶ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 594.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ Va ricordato che delle totali sette monografie pubblicate da Melandri nell'arco della sua vita, la prima e l'ultima, edite a trent'anni di distanza l'una dall'altra, sono interamente dedicate al pensiero di Husserl: cfr. E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, cit. e Id., *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, il Mulino, Bologna 1990. A parere di S. Besoli anche gli studi inerenti all'orizzonte delle scienze umane devono essere ricondotti all'"esercizio fenomenologico" di Melandri: cfr. S. Besoli, *Per una lettura non naturalistica dell'esperienza*, cit., p. 115 e E. Melandri, *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Pitagora, Bologna 1984. Per un'elaborazione in prospettiva fenomenologica di alcune tesi di Melandri cfr. M. Lagna., F. Lévano Paulo, *Contro l'isomorfismo. Il rapporto soggetto-oggetto secondo Enzo Melandri*, in «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 6, 1/2017, pp. 117-129.

definizione. Al significato che tali termini assumono complessivamente nell'opera di Melandri ci si può pertanto soltanto approssimare studiandone l'uso che viene fatto e la posizione teorica che viene loro conferita. Un caso esemplare è quello della "dialettica". Essa compare fin dalle primissime pagine della *Linea e il circolo*, evocata in una quanto mai enigmatica descrizione della collocazione dell'analogia nell'orizzonte del sapere: «l'Analogia confina a sud con la Tematica e a nord con la Dialettica; al centro, fra un ovest che è la scienza e un est che è l'Arte, essa è coinvolta in una lotta intestina la Logica»⁴¹⁹. Il pensiero dialettico, dunque, come "confinante" del ragionamento analogico, in rapporti complessivamente pacifici anche se forse non pienamente amichevoli. Senza dubbio, nella descrizione della dialettica che si può ricavare dai testi di Melandri, essa si rivela una fedele alleata del pensiero analogico contro il pericolo dell'irrigidimento di un pensiero organizzato esclusivamente attorno ai principi di identità elementare e di contraddizione esclusa, cardini indiscussi dell'intera logica "dominante".

In effetti, in più di un'occasione nel corso della sua opera, Melandri introduce il problema del pensiero dialettico come controparte della logica intesa in senso stretto. Egli prende le mosse dalla considerazione secondo cui è necessario superare lo schema della complementarità per contraddizione. Alla dicotomia contraddittoria che contrappone una determinazione e il suo opposto speculare deve subentrare una contrapposizione per contrarietà: all'opposizione assoluta del tipo "bianco non-bianco" va preferita l'opposizione relativa del tipo "bianco-nero". Se la prima è monopolare – ammette cioè un unico polo di cui il secondo è la semplice negazione –, la seconda è di-polare, contempla cioè una gradualità infinita all'interno di due poli determinati. Nelle pagine della *Linea e il circolo* in cui viene direttamente tematizzata l'opposizione tra logica e analogia in riferimento alla questione della dialettica, tale opposizione è presentata come l'alternativa bipartita (ma a sua volta di-polare) tra una logica dei contraddittori e una logica dei contrari. A contrapporsi sarebbero pertanto due modi di pensare diversi e irriducibili l'uno all'altro: il primo strettamente logico, il secondo propriamente analogico. Che la "logica dei contrari" manifesti una solidarietà con la razionalità analogica risulta evidente dal fatto che, così come la contrarietà richiede un genere superiore ai contrari, allo stesso modo l'analogia richiede un piano di simmetria che consenta di "scivolare" tra i termini che compongono l'analogia medesima. La dialettica

⁴¹⁹ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 3.

entra in gioco a questo livello del discorso. Quella che fin qui si è chiamata “logica dei contrari”, infatti, altro non è che una logica propriamente dialettica: nella dialettica non può non darsi un principio di simmetria che renda contrari i contraddittori, che consenta l’oscillazione tra un polo e un altro. Per il pensiero dialettico, potremmo dire, non esiste il non-bianco, ma sempre e soltanto il non-bianco come nero. Scrive Melandri: «Ne consegue che ci sono due, e due soli, modi di pensare: il logico e l’analogico. Essi sono complementari tra loro nel senso della contrarietà»⁴²⁰. Il rapporto tra la logica e l’analogia non è dunque una dicotomia, ma a sua volta una relazione di contrarietà: «In altre parole, il rapporto fra logica e analogia è in se stesso analogico»⁴²¹. È a questo livello che Melandri introduce il concetto di “analogia trascendentale”, a prescindere dalla quale non sarebbe individuabile «alcun rapporto fra logica e analogia»⁴²². È proprio la presenza di un’analogia trascendentale a mettere in relazione ragionamento logico e analogico, nonché a garantire che l’esclusione dal dominio logico non implichi uno sprofondare nell’irrazionale⁴²³. Il confronto con la dialettica si fa massimamente esplicito nelle ultime pagine del testo di Melandri, in particolare là dove si precisa che la dialettica non può essere racchiusa nella stretta ed errata definizione di una modalità di pensiero che mette in discussione il principio di non contraddizione. Se così fosse, non rimarrebbero elementi per distinguere il pensiero dialettico dai vari tipi di irrazionalismo.

Scrivono Melandri:

In base alla sola dialettica noi potremmo infatti dire che l’ellisse non è né cerchio né linea: né A né B. La stessa formulazione logica dell’antitesi dialettica ci direbbe che, siccome B è diverso da non-A, l’alternativa non è genuina e che quindi la sua negazione non rappresenta in teoria una contraddizione. A e B possono ben rappresentare dei contrari. Ma i contrari, come abbiamo visto, non sono mai direttamente contraddittori; la ragione della loro opposizione giace al di fuori di essi e rimanda da ultimo a un qualche dato di fatto empirico⁴²⁴.

⁴²⁰ Ivi, p. 373.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ Analogamente Melandri precisa che se la dialettica si stacca dal “concreto”, essa si irrigidisce in una logica formale tautologica e diviene ideologia. Si tratta di un movimento non dissimile da quello descritto nel § 7, là dove si è analizzata la critica da Melandri rivolta alla funzione semplicemente “simbolica” del linguaggio.

⁴²⁴ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 802.

Tornando all'esempio proposto sopra: l'alternativa logica è "bianco e non-bianco", quella dialettica "bianco-nero". La logica dice "determinismo o indeterminismo", la dialettica dice "determinismo o libertà"⁴²⁵.

Viene nuovamente ribadita la funzione essenziale del pensiero dialettico nella riduzione della contraddittorietà a contrarietà ma, a questo livello, Melandri ne segnala altresì il costitutivo limite. Se la dialettica ha l'indubitabile merito di "aprire l'orizzonte teoretico", altrimenti rinchiuso nelle strettoie di rigide contrapposizioni logiche, essa sconta il difetto di non sapere né potere garantire tale apertura. Proprio in quanto riduce la contraddittorietà a contrarietà, la dialettica orienta la riflessione a un orizzonte positivo la cui esistenza è però taciuta dalla dialettica stessa. Scrive Melandri: «Crediamo di aver dimostrato l'utilità critica della dialettica, e cioè la necessità di fare comunque il totale, quale che sia lo stato delle nostre conoscenze, per poi dedurre per complementarità l'inadempienza di ogni *summa*»⁴²⁶. Detto in altri termini: la dialettica è condizione necessaria ma non sufficiente perché si dia analogia. Disporre di un sapere e di un tipo di ragionamento dialettico, totalizzante, è sì necessario, ma è necessario soltanto per sapere che quello consegnato da tale sapere non è non può essere il "vero" totale.

Anche nella trattazione della dialettica, così come nell'intera riflessione sull'analogia, Melandri arriva a spingere il pensiero lungo il suo margine, scorre lungo i suoi limiti estremi e a tratti ne propone lo sconfinamento. Archeologia, analogia, dialettica sono tre tappe di un itinerario perfettamente coerente che convoca e coinvolge diversi orizzonti culturali e varie forme del ragionamento: dalla psicoanalisi alla storiografia, dalla filologia alla logistica e, in ambito più strettamente filosofico, la fenomenologia e la filosofia del linguaggio. L'indagine condotta in quanto precede ha pertanto dovuto operare una selezione di rilevanza cercando di discutere almeno alcuni assi portanti della revisione critica della razionalità logica condotta da Melandri.

⁴²⁵ Anche questo esempio è di Melandri: cfr. *ivi*, p. 798.

⁴²⁶ *Ivi*, p. 803.

Parte terza: Evento

1. Prima della forma

§ 1. *Id quod cuique èvenit*: la categoria di Evento nel pensiero di Carlo Diano

In una lettera a Gentile del 10 novembre 1940, Carlo Diano annunciava al suo «venerato Maestro» di avere in progetto un libro «sul concetto di τύχη, e in generale sul caso, fino ad Aristotile»⁴²⁷. Come testimonia la stessa lettera, l'idea era nata dalle ricerche che di lì a poco sfoceranno nella *Psicologia d'Epicuro*, e dal fatto di aver accumulato, nel corso di tali ricerche, abbastanza materiale per dare forma ad alcuni volumi tematici (oltre a quello menzionato, Diano dice di avere in progetto «uno studio critico sull'interpretazione [...] dei capitoli 6-7 del II della Fisica d'Aristotile relativi al concetto della τύχη e dell'αὐτοματόν» e «uno studio su Anassagora, quale primo fondatore dell'umanesimo greco»). Il progetto di Diano, in forma di studio monografico sul concetto di caso nel mondo greco, non verrà mai realizzato, ma le sue riflessioni sul tema confluiranno in una serie di testi pubblicati prevalentemente nel corso degli anni '50. In ogni caso, il problema della τύχη diventa centrale nella sua intera opera e, per quanto sempre indagato a partire da un interesse primariamente storico e filologico, assume presto i connotati di una questione strettamente teoretica. Il primo dei testi a cui ci riferiamo è *Forma ed evento* (1952), che prepara il terreno a molte delle successive indagini di Diano e individua quei principi interpretativi che egli applicherà di volta in volta ai suoi diversi oggetti d'indagine; non soltanto cioè alla filosofia greca, ma anche all'epica e, come vedremo, alla tragedia⁴²⁸. Nel breve saggio, originariamente pubblicato sul «Giornale critico della filosofia italiana», Diano si propone di rintracciare, come dice

⁴²⁷ Il carteggio tra Diano e Gentile è inedito ma le lettere del primo al secondo sono conservate presso la Fondazione Gentile e consultabili online al seguente indirizzo: <https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/scheda/giovanni-gentile/IT-AFS-034-003161/diano-carlo#lg=1&slide=23>. La segnatura archivistica delle lettere è 1.1.2.4.1997. La lettera a cui si fa qui riferimento viene evocata da L. Canfora in *Diano e il «Tramonto dell'Occidente»* in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974)*. Padova, 14-15 dicembre 1984, Antenore, Padova 2000, pp. 77-90; p. 84.

⁴²⁸ Si tratta, come noto, del testo più celebre di Diano. Per un inquadramento generale cfr. R. Bodei, *Cristalli di storia*, in C. Diano, *Forma ed Evento. Principii per una interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 7-31; A. Rigobello, «Forma ed Evento»: il contesto filosofico, in O. Longo (a cura di), *L'esilio del sapiente. Carlo Diano a cent'anni dalla nascita*, Esedra, Padova 2003, pp. 21-29; F. Verde, *Carlo Diano interprete del mondo greco*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIX, 2016, pp. 265-280; M. Cacciari, *Fluttuazioni intorno a Forma ed Evento di Carlo Diano*, in C. Diano, *Opere*, a cura di F. Diano, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2022, pp. 2003-2010; P. Colonnello, «L'iridata spuma dell'istante». *Forma, evento, tempo, periechon nell'opera di Carlo Diano*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», CXIV, 4/2022, pp. 989-998.

il sottotitolo, i “principii per una interpretazione del mondo greco”. Nel corso della trattazione, si precisa che le categorie di forma ed evento non devono essere intese come principi ontologici o metafisici, quanto piuttosto come categorie storiche e fenomenologiche, «come categorie cioè da articolare solo sulla base del fenomeno, e però sul terreno della storia, nella sfera degli atteggiamenti e delle situazioni che in esse si riflettono»⁴²⁹. Diano non si propone pertanto di costruire un’ontologia del mondo greco, quanto di ricavarne induttivamente delle categorie paradigmatiche valide ad interpretarlo.

Alla categoria di evento egli dichiara di essere giunto a partire da una questione molto specifica e tecnica, vale a dire il problema del sillogismo della logica stoica e della sua differenza da quello aristotelico. Se l’analitica aristotelica rispecchia sul fronte logico una metafisica della sostanza, dal momento che la struttura soggetto-predicato della proposizione ricalca quella ontologica sostanza-accidenti, nella logica stoica il ruolo preminente è invece riservato al verbo, quale testimonianza logica del fluire dell’unico λόγος di cui l’intera realtà è composta. Spostare il centro della logica dal soggetto al verbo significa in qualche modo riversare sull’*accadere* di qualcosa l’importanza prima attribuita al *qualcosa* a cui l’*accadere* accade: non più, per esempio, su Socrate che è mortale, ma sul morire di Socrate. Si tratta di un contrasto tra l’universalità dell’essenza (Socrate è mortale in quanto l’universale forma-uomo implica la mortalità), e la puntualità irriducibile dell’*accadere* (l’evento della morte di Socrate è assolutamente individuale). Questo, dunque, il contrasto fondamentale da cui le analisi di Diano prendono avvio: da un lato la logica aristotelica che, in quanto fondata sul nome, è una logica formale (preciseremo più avanti in che senso vada intesa tale formalità); dall’altro la logica stoica che, essendo organizzata attorno al verbo, è invece una logica dell’evento. Tra tali logiche non si dà alcuna possibile mediazione: la preminenza della forma preclude la possibilità di cogliere pienamente l’evento, e viceversa. Nelle parole di Diano: «da un lato il sillogismo categorico della forma che ignora gli eventi, dall’altro il sillogismo ipotetico dell’evento che ignora le forme»⁴³⁰. Le ragioni per le quali la dottrina stoica rivaluta l’evento vanno rintracciate, tra l’altro, in una peculiare concezione della divinità intesa come λόγος in continua fluttuazione tra gli accadimenti. Il dio-λόγος stoico non ha nulla di puramente contemplativo, come aveva invece il motore immobile aristotelico: «non un

⁴²⁹ C. Diano, *Forma ed evento. Principii per una interpretazione del mondo greco*, in *Opere*, cit., p. 72.

⁴³⁰ Ivi, p. 53.

voûç che vede, ma una ragione che si muove e passa da un termine all'altro, e ognuno di questi termini è un verbo: un evento»⁴³¹. Per gli Stoici, allora, nominare l'accadere dell'evento significa evocare quella divinità la cui natura non può essere restituita da un semplice nome, che finirebbe per fissarla in un'essenza immobile e sempre identica a se stessa. Se queste sono le radici storiche dell'interesse di Diano per la categoria di evento, per trovare qualcosa che si avvicini a una sua definizione dobbiamo aspettare la lettera che egli scriverà a Pietro de Francisci e che, costituendone una sorta di ampliamento ed esplicazione, a partire dal 1967 verrà inclusa in *Forma ed evento* come appendice⁴³². È solo in questo testo che la categoria di evento inizia ad assumere quei lineamenti che si troveranno poi rievocati e approfonditi nelle opere successive di Diano. Nella lettera si precisa che l'evento non è qualcosa che genericamente “accade”, ma ciò che accade a qualcuno, a un esserci. La differenza è sottile e viene spiegata da Diano in questi termini: l'evento è «non *quicquid èvenit*», qualsiasi cosa accada, «ma *id quod cuique èvenit*»⁴³³, ciò che accade a “ciascuno”, nel senso di “esattamente a quel qualcuno”. Tradendo un poco lo stesso dettato di Diano, si potrebbe tradurre la questione così: da un lato il semplice *capitare* di qualcosa a qualcuno, dall'altro il vero e proprio *accadere* dell'evento a un individuo. Scrive Diano: «Se ogni evento si presenta alla coscienza come un accadimento, non ogni accadimento è un evento»⁴³⁴. Quanto importa ribadire è la dimensione di irriducibile individualità propria dell'evento: l'evento è tutt'uno con la singolarità per cui accade, da essa indisgiungibile e mai replicabile per nessun altro⁴³⁵. Ma come deve essere inteso il “qualcuno” a cui e per cui l'evento accade? La domanda consente di individuare la prima di una serie di caratteristiche della nozione diana di evento:

1) l'evento non è ciò che accade a un “io” perfettamente cosciente, quanto piuttosto ciò che contribuisce in maniera decisiva a costituirlo. Se l'accadere a qualcuno venisse

⁴³¹ C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 52.

⁴³² Oltre a *Forma ed evento* e la relativa appendice, un altro testo fondamentale in cui Diano approfondisce le categorie di forma ed evento è la premessa a *Linee per una fenomenologia dell'arte*, opera pubblicata nel 1956. Tale premessa costituisce in realtà una versione parziale di un testo pubblicato nel '54 con il titolo *Il concetto della storia nei Greci* e che sarà riedito, con titolo *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, in *Studi e saggi di filosofia antica*. A livello di riferimenti e citazioni, la preferenza da me accordata a *Linee* dipende dal semplice fatto che questo testo costituisce con *Forma ed evento* l'insieme delle opere di Diano a impostazione più marcatamente speculativa. Cfr. F. Diano, *Premessa*, in C. Diano, *Opere*, cit., p. 1906.

⁴³³ C. Diano, *Lettera a Pietro de Francisci*, Appendice a *Forma ed evento*, cit., p. 91.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ Cfr. M. Cacciari, *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*, in C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati Boringhieri, Torino 2018², pp. 9-28; p. 22: «L'evento è in-dividuo, come può essere allora epistemicamente compreso?».

inteso come l'accadere a un io, cioè a una coscienza già formata, quell'accadere non potrebbe essere un evento⁴³⁶. Radicalizzando il discorso e rievocando i termini adoperati poco fa, si potrebbe dire che a un io, in senso proprio, non *accade* mai nulla, anche se gli capita molto. Come scrive Diano evocando il rapporto tra i Cinici e gli Stoici, è piuttosto «l'evento che svela l'io»⁴³⁷, che lo fa emergere come una struttura formale successiva all'accadere stesso dell'evento. In un altro testo preciserà: «ad essa [all'esistenza, all'esserci] rinvia l'accento che rileva sulle labbra di ciascuno il pronome io»⁴³⁸. L'io pronunciato dal *cuique* per cui l'evento accade accenna pertanto a un'esistenza per così dire pre-coscienziale, a cui il pronome "io" non può che fare cenno ma che sempre inevitabilmente tradisce.

2) Un secondo aspetto da considerare è il rapporto tra l'evento, lo spazio e il tempo. L'accadere dell'evento è situato nell'*hic et nunc*, vale a dire in un qui spaziale e in un ora atemporale. Esiste però un preciso rapporto di priorità tra l'*hic* e il *nunc*: «L'*hic* è in conseguenza del *nunc*»⁴³⁹. È solo perché l'evento accade in una puntualità temporale, in un tempo fuori dal tempo, che è poi possibile "situarlo". La priorità e la "precedenza" dell'evento sulla forma, del tempo sullo spazio, nell'orizzonte della coscienza si rovescia: rappresentare significa spazializzare, collocare il tempo assoluto dell'evento entro un quadro spaziale. In effetti, la stessa temporalizzazione dell'evento, se intesa come suo collocamento all'interno di un orizzonte storico, è in realtà nient'altro che una spazializzazione: l'evento viene collocato sulla linea del tempo, su un tempo cioè già spazializzato, un tempo per così dire formale e non eventuale. Di nuovo, al livello della forma-coscienza, la natura temporale dell'evento si vede "tradita" dal modo in cui viene tradotta sul piano coscienziale.

3) Una terza caratteristica dell'evento è il suo carattere totalizzante: proprio perché non è qualcosa che semplicemente capita a un soggetto già costituito, l'evento è sentito provenire da una periferia irrapresentabile e "onniavvolgente", quella periferia infinita a cui Anassimandro per primo diede il nome di *ἄπειρον περιέχον*. L'evento si costituisce sempre nel contatto tra un centro e tale periferia infinita ed eterna, tra l'*hic et nunc*

⁴³⁶ Cfr. M. Cacciari, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023, p. 272: «L'evento non è ciò che accade, ma ciò che al soggetto *hic et nunc* accade, e che il soggetto avverte come espressione di una *propria* Tyche, benevola o tragica che sia».

⁴³⁷ C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 63.

⁴³⁸ Id., *La poetica dei Feaci*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, in *Opere*, cit., p. 488.

⁴³⁹ Id., *Lettera a Pietro de Francisci*, cit., p. 93.

dell'esserci e l'*ubique et semper* del περιέχον. Scrive Diano: «L'evento è sempre nella relazione di due termini: l'uno è il *cuique* come pura esistenza puntualizzata nell'*hic et nunc*, l'altro è la periferia spaziale-temporale da cui l'*èvenit* è sentito provenire, e della quale l'*hic et nunc* costituisce il centro»⁴⁴⁰. Relazione, dunque, tra un punto finito e una circolarità periferica infinita; relazione che, precisa Diano, «è sentita e non pensata»⁴⁴¹. Se il rapporto tra centro e periferia «è dinamico e reciproco», altrettanto vero è che esso non si risolve mai in una sintesi superiore. Quella tra il “centro” e la “periferia” è una polarità non dialettica: da una parte l'irriducibile esistenza e individualità del *cuique*, dall'altra l'infinità irraggiungibile del divino περιέχον.

4) Quest'ultima caratterizzazione consente di individuare una quarta e ultima peculiarità dell'evento che è il suo strettissimo legame con la sfera religiosa. ἄπειρον περιέχον è infatti il termine che in Anassimandro indicava il divino. Inoltre, nel mondo greco, la categoria di evento si lega indissolubilmente alla nozione di τύχη, che a sua volta si intrecciava al problema del rapporto tra l'uomo e la divinità. Se originariamente l'accadere è legato alla volontà degli dèi, a partire da Anassagora (ci torneremo), la τύχη diventa caso e l'evento cessa di essere qualcosa la cui ragione è in una volontà divina per assumere i connotati di ciò che ha in sé, nel suo stesso accadere e in nient'altro, la propria ragione. Si tratta per così dire del corrispettivo “umano” di ciò che, nell'orizzonte della φύσις, è per Aristotele αὐτοματόν. L'accadere è “automatico” nel senso che è perfettamente chiuso in se stesso, accade da sé senza l'ausilio di una causa esterna, efficiente o finale che essa sia (e proprio perché non se ne vede la causa, essa veniva originariamente demandata alla volontà degli dèi). Euripide sarà il primo a teorizzare esplicitamente l'alternativa netta tra la τύχη e gli dèi, sì che la presenza dell'una implica l'assenza degli altri, e viceversa; nel IV secolo la τύχη viene infine resa una vera e propria divinità, fino a diventare sinonimo di εἰμαρμένη e ad indicare quindi una necessità destinale. «*Tyche*-caso, *tyche*-dea, *tyche*-destino: tre interpretazioni dell'evento, tre atteggiamenti e tre visioni della vita»⁴⁴² che scandiscono e condizionano la storia della grecità⁴⁴³.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 58.

⁴⁴³ Alla successione delle conformazioni della τύχη è naturalmente legato, per Diano, anche l'imporsi del Cristianesimo: cfr. F. Verde, *Carlo Diano interprete del mondo greco*, cit., p. 270: «Diano vede l'evento gesuano come un fatto religioso riconducibile a quell'orizzonte orientale e semitico che proprio in età ellenistica prende il sopravvento sulla religiosità a-misterica e, quindi, olimpica».

§ 2. Le “forme eventiche” e la chiusura d’evento

1. Dal nome al mito

Forma ed evento, quindi, danno vita a un’articolazione paradossale rispetto alla quale è ora necessario interrogarsi. Quali sono le forme, i gradi e i livelli di tale articolazione? Quali le strutture culturali cui essa dà vita? In che modo tali strutture hanno influito e influiscono sul nostro modo di rappresentarci la storia e le relazioni tra eventi diversi? Non esistono forme determinabili a priori dell’intreccio tra forma ed evento, così come non è mai anticipabile se, come e quando tale intreccio si darà. Questo è il primo e più elementare senso della “non dialettizzabilità” di forma ed evento da Diano ribadita a più riprese⁴⁴⁴. Scrive Diano: «Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse viene data allo spazio e al tempo del *periechon*»⁴⁴⁵. Le differenze tra le varie civiltà dipendono anzitutto dai modi, quindi dalle forme, in cui l’evento viene “chiuso”, cioè contenuto e per così dire esorcizzato. «La più semplice forma di chiusura è il nome»⁴⁴⁶. Nominando l’evento, esso riceve una prima elementare formalizzazione, ne viene tratteggiata un’elementare figura. Disporre di una parola per l’evento, saperlo nominare, significa essersene già in qualche modo distanziati, non esserne più pienamente coinvolti, significa aver mosso un primo “passo a lato” rispetto alla centralità dell’*hic et nunc*. Attraverso il nome, l’evento viene inoltre reso ripetibile, perde cioè il suo carattere di assoluta individualità e unicità e quindi, almeno in parte, il suo timbro sconvolgente. Per queste ragioni il passaggio dall’evento alla “forma eventica” viene descritto da Diano proprio come un passaggio “dal verbo al nome”⁴⁴⁷. Ma come nasce il nome? Come si costituisce il modo più elementare per chiudere l’evento? L’evento, abbiamo detto, accade perché accade o, sarebbe più corretto dire, è accaduto perché è accaduto, dal momento che, non *avendo* tempo ma essendo all’origine del nostro modo di pensare il tempo, l’evento non può che venire collocato in un passato non temporale. *Evènit quia evènit*, è la formula che riassume l’accadere dell’evento. Scrive Diano: «Ora noi dobbiamo togliere il *quia*»⁴⁴⁸. Se vogliamo approssimarci

⁴⁴⁴ Su tale aspetto della polarità forma-evento cfr. M. Cacciari, *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*, cit., p. 23: «forma ed evento non possono porsi individualmente, ma soltanto attraverso la reciproca opposizione. *Relatio non adventitia*, ma non attraverso *philia*, bensì contrarietà. Tuttavia, se questa paradossale relazione si presentasse in una forma logicamente definibile, entrambi i suoi membri si ridurrebbero ad essa e vi sarebbe forma soltanto. L’accordo-armonia-*polemos* tra di essi non può, cioè, essere presupposto; anch’esso accade».

⁴⁴⁵ C. Diano, *Lettera a Pietro de Francisci*, cit., p. 96.

⁴⁴⁶ Ivi, p. 111.

⁴⁴⁷ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell’arte*, in *Opere*, cit., p. 114.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 115.

all'evento, non possiamo ragionare in termini di rapporto causale. Dal "punto di vista" dell'evento, dire che esso accade *perché* accade è già troppo; significa infatti attribuire indebitamente una forma, quella della causalità, a ciò che è privo forma. Eliminando il *quia*, ciò che resta è: *evènit-evènit*, una mera ripetizione. «Una tautologia? Sì, se la riducete al piano spaziale della rappresentazione, ma qui siamo nell'*hic et nunc* dell'evento, e l'*hic* nasce dal *nunc*»⁴⁴⁹. Persino parlare di tautologia sarebbe troppo: la tautologia è infatti un giudizio di identità che, come tale, necessita di una spazializzazione; perché possa configurarsi un giudizio, i termini del giudizio devono poter essere per così dire "disposti" in uno spazio. «Non si ha quindi una tautologia – scrive Diano – ma una ripetizione»⁴⁵⁰. Ciò da cui sorge il nome è proprio la ripetizione del verbo che indica l'accadere dell'evento; tale ripetizione è quindi il più originario ed elementare atto di chiusura d'evento. Nella semplice ripetizione si vede già, *in nuce*, quella specularità che caratterizza la forma. Nell'efficace esempio di Diano: «Viene uno e dice: – È morto il tale. – È morto?! Esclamiamo. È morto! Risponde. E il circolo è chiuso. Che cos'è che lo chiude? La specularità che la ripetizione istituisce tra i due verbi, e che adombra quell'identità che è il principio proprio della forma. Da questa specularità nasce il nome»⁴⁵¹.

Si tratta ora di comprendere che cosa differenzi la "forma eventica" dalla forma in quanto tale. A differenza di quanto accade nella forma propriamente detta, la "forma eventica" non è mai καθ'αυτό, ma sempre in relazione ad altro. La forma propriamente intesa «esaurisce la sua essenza nella sua contemplabilità: ciò che in essa non è contemplabile, non è. Le forme invece che l'uomo dà all'evento, hanno carattere del tutto opposto. Nessuna di esse è καθ'αυτό, esse sono sempre κατ'ἄλλο τι ed ἕνεκά τινος ἄλλου; e non si intendono che nella relazione»⁴⁵². Precisa Diano che non si ha più qui a che fare con "eide", quanto con "symbola"⁴⁵³. Il simbolo è, potremmo dire, la seconda "forma eventica" dopo quella costituita dal nome. Esso è infatti ciò che tiene insieme una cosa e il suo altro, «la tessera ospitale, di cui ciascuno dei due ospiti conserva una parte»⁴⁵⁴. Nel simbolo, l'evento è immediatamente presente, evocato e stimolato dalla figura che lo

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² C. Diano, *Lettera a Pietro de Francisci*, cit., p. 98.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 112.

rappresenta. In virtù del suo grado di complessità, il simbolo si colloca tra il semplice nome e il mito. Per certi versi il mito è simbolo proprio perché in esso si istituisce l'unione tra una rappresentazione, la forma mitica, e un'alterità non formalizzabile, il contenuto "eventico" del mito. Esso non può dunque essere assimilato né a un'allegoria, che è unione e rimando tra due figure (e non tra una forma e un evento) e nemmeno, come riteneva Schelling, a una "tautegoria", alla posizione di un contenuto enunciato letteralmente dalla forma in cui è detto: «E però, se si deve creare un termine si deve parlare di "allotesia"»⁴⁵⁵; si tratta cioè della semplice posizione, quindi non l'enunciazione, di un'alterità. Un'ultima "forma eventica" individuata da Diano è il rito. Esso è una sorta di "sollecitazione" dell'evento a partire dalla forma. Muovendo dall'evento già chiuso, incardinato in una struttura, nominato, il rito pretende di stimolarne il ritorno.

2. Tempi dell'evento e tempi della forma

1) L'incontro tra la forma e l'evento è anche ciò a partire da cui si configurano quattro diverse forme di temporalità, la prima delle quali è proprio il tempo mitologico. A differenza di quanto comunemente si crede, il tempo del mito, il tempo sacro, non è circolare. Se, come detto, il tempo del sacro è nella polarità tra il *nunc* del *cuique* e il *semper* del *περιέχον*, disporli in un circolo significherebbe dialettizzarli indebitamente. Il fatto che la temporalità mitica non sia "storica", che il mito non sottostia ad alcuna rappresentazione storica ma la preceda, è proprio dovuto al fatto che l'evento attestato e narrato dal mito raccoglie la totalità del tempo in un punto in cui, come Diano si esprime, il tempo «fa gorgo»⁴⁵⁶. Il tempo mitico è un tempo "critico" e "ritmico", perché cadenzato dalla sempre possibile riemersione del sacro e dalla ritualità che lo stimola, senza nessuna garanzia di riuscita, a tornare. Originariamente, la funzione e il valore simbolico di certi nomi riposano proprio nella loro capacità di riaprire alla possibile irruzione dell'evento.

2) «Con la forma – scrive Diano – appaiono le "cose" e lo spazio si separa dal tempo»⁴⁵⁷. Di per sé la forma non ha tempo ma è situata in una sorta di spazio assoluto. Del resto, temporalità significa parzialità e, di contro, caratteristica della forma è quella di costituire un tutto autonomo e indipendente. Ma le forme istituiscono una peculiare temporalità nel momento in cui l'urto tra loro le fa discendere dall'iperuranio in cui sono

⁴⁵⁵ Ivi, p. 113.

⁴⁵⁶ C. Diano, *Lettera a Pietro de Francisci*, cit., p. 94.

⁴⁵⁷ Id., *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 121.

situate. L'incontro accidentale tra le forme istituisce proprio il tempo della contingenza. In termini forse più corretti, si dovrebbe dire che l'esito più evidente dell'avvenuto incontro tra le forme è proprio l'istituzione della nozione di "accidente". L'accidente è, si può dire, l'evento visto dalla parte delle forme: l'idea di casualità, di contingenza e, appunto, di accidentalità non è che il prodotto della frantumazione delle forme. «La *tyche*-caso – scrive Diano – è l'unico aspetto sotto cui l'evento si presenta nella sfera delle forme»⁴⁵⁸. A differenza del tempo "critico" dell'evento, il tempo dell'accidente è situabile lungo una linea: «Solo questo tempo si dispone sulla linea retta, e solo esso è irreversibile (*factum infectum fieri nequit*), e sostanzializza l'istante. Ma è la sostanzialità dell'accidente»⁴⁵⁹.

3) Diano individua poi altre due forme di temporalità. Una circolare, che dipende da una «parificazione degli estremi»⁴⁶⁰. Si tratta della temporalità dialettica⁴⁶¹, in cui forme ed evento vengono ugualmente sottratti all'immediatezza che è loro propria. La forma viene declassata a genere e posta in relazione con le altre forme, l'evento viene "chiuso" e cessa di essere un'unità indipendente. Questa temporalità dialettica «è il tempo per eccellenza del *logos*, e non può essere né contemplato né vissuto»⁴⁶². Proprio perché media sia la forma che l'evento, il tempo circolare della dialettica nega la pura contemplabilità della prima così come l'immediatezza dell'esperienza vissuta tipica del secondo. Caratteristica del tempo logico-dialettico è dunque l'immanenza dei termini che lo costituiscono: in quanto parificati e dialettizzati, né l'evento né tanto meno la forma potranno dirsi "trascendenti".

4) La quarta e ultima forma di temporalità «è quella del tempo come durata infinita e rettilinea, e nasce dalla terza»⁴⁶³. Si tratta del tempo propriamente "storico", quello che procede in linea retta all'infinito, «che non può essere vissuto senza rompersi» – poiché l'evento rompe ogni linearità e ogni uniformità, nonché ogni parificazione ontologica tra ciò che autenticamente "accade" e ciò che semplicemente "capita" – «e non può essere

⁴⁵⁸ Ivi, p. 122.

⁴⁵⁹ *Ibidem*. Sulla differenza tra evento e accidente ha insistito M. Cacciari, *Fluttuazioni intorno a Forma ed Evento di Carlo Diano*, cit., p. 2007: «Evento è l'incontro-scontro tra due irriducibili individualità. Ma ciò è ben diverso dal caso come accidente nel senso del *symbebekòs*, il quasi non-ente aristotelico – è pur sempre *necessario* che un caso possa riguardare a un individuo *essenzialmente*».

⁴⁶⁰ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 123.

⁴⁶¹ Ne discuteremo nel dettaglio nel § 9.

⁴⁶² C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 123.

⁴⁶³ *Ibidem*.

pensato se non per le forme che in esso vengono isolate»⁴⁶⁴: la storia è sempre soltanto storia di forme. Al contrario di quello che si potrebbe pensare intuitivamente, la storia non è fatta di eventi, ma di forme o, al più, di forme eventiche, che ci consentono riconoscere, nei presunti eventi, una ricorsività. In effetti, ricorda Diano, «*historie* è dalla stessa radice *vid* da cui *idein*, vedere, ed *eidos*, la forma o la “cosa vista”»⁴⁶⁵. Può esistere un sapere storico soltanto se della storia si vedono le forme che ne in-formano gli eventi.

3. Causalità logica e causalità storica

A queste due ultime forme di temporalità, quella dialettica e quella storica, corrispondono due diversi tipi di causalità, logica e storica, di cui Diano si occupa nel corso delle sue riflessioni sull'arte e che in *Studi e saggi di filosofia antica* costituiranno parte della trattazione di Platone⁴⁶⁶. Ora, dal momento che di causalità in senso proprio si può parlare solo finché ci si muove nell'orizzonte della scienza e dell'intelletto, quindi della forma, «due sono le forme in cui la causalità può venire intesa [...]: una è quella dell'A-A, ed è la causalità “logica” o “formale”, l'altra è quella della casualità “storica” e “materiale”»⁴⁶⁷. Nella causalità logica, «ogni A venendo da un A [...] la serie fa circolo e la relazione è reversibile»⁴⁶⁸. Non soltanto si può stabilire che l'effetto, poniamo A", sia stato causato dalla causa A', ma, partendo da A', è anche possibile prevedere che essa genererà A" come proprio effetto. Tra la causa e l'effetto si configura così un rapporto di circolarità dialettica. In nient'altro che in questo rapporto di rimando ininterrotto tra causa ed effetto consiste la reversibilità della causalità logica. La causalità storica, invece, è per così dire monodirezionale: in essa, «ogni termine è sempre altro da quello che lo precede, e la relazione essendo irreversibile, la serie corre sulla linea retta»⁴⁶⁹. La non reversibilità è dovuta, in questo caso, al fatto che da una certa situazione A è possibile risalire alla sua causa B e da questa, retrocedendo ulteriormente, alla sua (di B) causa C. Il movimento inverso non è però possibile: è cioè impossibile stabilire storicamente la necessità causale che da un fenomeno ne sorga un altro. Questo fa sì che la serie sia lineare e che non possa essere chiusa in circolo. È Diano stesso a fornire degli esempi, traendoli a sua volta dal

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, in *Opere*, cit., p. 1202.

⁴⁶⁶ Cfr. Id., *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., pp. 155-165 e Id., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., pp. 1296-1305.

⁴⁶⁷ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 156.

⁴⁶⁸ *Ivi*, pp. 156-157.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 157.

libro Λ della *Metafisica* di Aristotele⁴⁷⁰. Consideriamo Achille e suo padre Peleo. La causalità logica attesta tanto la necessità che Achille, in quanto uomo, sia generato da Peleo in quanto uomo, quanto che Peleo, in quanto uomo, generi Achille in quanto uomo. Come si vede, la specularità tra le due direzioni del rapporto causale non è istituita sulla base di Achille e Peleo in quanto individui, ma in quanto uomini. La causalità logica è una causalità formale perché non si rivolge ad Achille e Peleo, ma alla loro forma comune, attestando che un uomo non può che esser stato generato da un altro uomo e, viceversa, un uomo non potrà che generare un uomo. Dal punto di vista formale, l'esser uomo di Achille è esattamente lo stesso esser uomo di Peleo, A' e A'' sono un unico e medesimo A. Questo dice la logica. Ma la considerazione *storica* della causalità non può permettersi il lusso di soprassedere a ciò che rende Achille e Peleo due individui irriducibili l'uno all'altro, diversi nonostante il fatto che condividono l'essenza umana. La causalità storica, a differenza di quella logica, riguarda l'individuo, lo prende in considerazione e pretende di tematizzarlo. Che proprio Peleo, e non altri, sia il padre di Achille, è cosa che si può conoscere solo *storicamente*, oltrepassando cioè la sfera della pura logica. Se le cose stessero semplicemente così, avremmo trovato una forma in grado di afferrare l'evento. La causalità storica sarebbe cioè capace di spiegare l'individuo, di mostrare le ragioni per cui Peleo deve necessariamente essere il padre di Achille. Diano mostra – come sempre con uno stile contratto, senza diffondersi in lunghe argomentazioni – che la faccenda è più complessa. Abbiamo detto che la cifra distintiva della causalità storica è l'irreversibilità. Nell'ambito della causalità storica, cioè, non possiamo ammettere la presenza di alcuna forma di necessità tra la causa e l'effetto. Ma, osserva Diano, «tolta questa necessità, cade anche l'altra»⁴⁷¹. Se, sul piano storico, non possiamo riconoscere alcuna necessità che da B conduca ad A, da Peleo ad Achille, è evidente che non si potrà nemmeno stabilire che la causa di A sia necessariamente B, che Achille sia necessariamente stato generato da Peleo. «Posta in assoluto, [la causalità storica] è contraddittoria»⁴⁷². L'autentica causa dell'individuo in quanto individuo non si trova né si può trovare allora in nessuna forma, ma soltanto nel “nulla” della materia: è la materia

⁴⁷⁰ Cfr. Arist. *Metaph.*, XII, 1071 a 17-24; trad. it., p. 511. Pagine analoghe e talvolta identiche a quelle che tratteremo di seguito sono quelle di C. Diano, *La tyche e il problema dell'accidente*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., pp. 1441-1444. Sulla lettura diana di Aristotele cfr. E. Berti, *Carlo Diano interprete di Aristotele*, in Aa.Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 155-165.

⁴⁷¹ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 157.

⁴⁷² *Ibidem*.

a rendere individuo un individuo. Dal punto di vista della forma, ciò che *decide* l'individuo è quell'accidente che già Aristotele dichiarava “vicino al non ente”⁴⁷³. Agli occhi di Diano, tutto questo significa che la causalità storica presuppone quella logica. Si può cioè continuare a parlare di una successione storica degli individui, ma sempre all'interno di serie limitate, all'interno cioè di strutture formali circoscritte dalla causalità logica. L'antinomia tra le due forme di causalità si costituisce nella misura in cui se la causalità storica presuppone quella logica, d'altro lato quest'ultima, per le ragioni già accennate, implica la causalità storica. Dal momento che la causalità logica riguarda soltanto la forma, l'essenza, vale a dire soltanto ciò che rende A' e A”, Peleo e Achille, identici, allora essa rischia di non riuscire più nemmeno a costituirsi come una forma di relazione. Sarebbe, al più, una relazione tra identici, una specularità. Se si intende dichiarare una qualche forma di causalità tra Peleo e Achille, questi dovranno pur in qualche modo venire distinti, ma la loro distinzione non può essere cercata nell'ambito della forma, ma solo in quello della materia e pertanto in ciò a cui solo la causalità storica (quella causalità storica che presuppone la logica) può rivolgersi. A rigore, dunque, l'individuo ha come causa il nulla non solo dal punto di vista della causalità storica, che si rende conto del fatto che la differenza individuale non può avere una causa formale, ma anche dal punto di vista della causalità logica, perché l'essenza, l'“uomo” non ha alcuna causa che la precede, ma è eterna, da sempre presente (e infatti per Aristotele è τὸ τί ἦν εἶναι: l'essenza-uomo precede l'individuo Achille, perché Peleo, uomo, non poteva che generare un uomo). Propriamente, dunque, stante che il riconoscimento di un rapporto causale implica il riconoscimento di una qualche necessità, la necessità storica si risolve in assoluto nella necessità dell'*evènit quia evènit*, che, trasposta nell'orizzonte futuro si traduce in una formula ipotetica: «il “perché” del passato, si vanifica nella tautologia dell'“accadrà se accadrà”»⁴⁷⁴.

Abbiamo detto, quindi, che la relazione tra forma ed evento è non soltanto possibile, ma necessaria. La storia delle civiltà è la storia dei modi in cui tale sintesi si è di volta in volta costituita, sciolta e ricostituita. Sotto il profilo teoretico, quanto importa sottolineare è che qualsiasi chiusura, anche la più elaborata, non è mai in grado di annullare e togliere completamente l'evento, come la complessa trattazione delle due forme di causalità

⁴⁷³ Cfr. Arist. *Metaph.*, VI, 1026 b 21; trad. it., p. 259.

⁴⁷⁴ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 159.

finisce per attestare. Diano lo dichiara proprio parlando del nome che, come abbiamo visto, si forma dalla ripetizione ed è la forma più elementare di “chiusura”: «il “rappresentato” non toglie il “vissuto”»⁴⁷⁵. La ripetizione, la nominazione e infine la ritualizzazione dell’evento non potranno mai sostituirsi completamente al fatto di averlo vissuto. La specularità in cui la forma consiste non può togliere la polarità di *hic et nunc* e ἄπειρον περιέχον che costituisce l’evento. Analogamente, ogni necessità logica deve riconoscere l’eccedenza rappresentata da un elemento storico-individuale ad essa non perfettamente riducibile.

4. La forma

Per tutto quanto si è fin qui detto, è evidente che l’evento assume importanza sempre all’interno della polarità con la forma. Cerchiamo allora di capire meglio che cosa Diano intenda per “forma” pura, procedendo anche in questo caso per punti che ne individuino le principali caratteristiche. A parere di Diano, la forma fa la sua prima comparsa in Grecia intorno al VI secolo a. C., prima di ricomparire nel Rinascimento italiano e infine, con mutata fisionomia, nella scienza contemporanea. Il paradigma della forma è senz’altro l’εἶδος καθ’αυτό, l’idea platonica assolutamente irrelata e a sé stante. Che si tratti di un assioma matematico, di un teorema o di un valore preso in senso assoluto, quale il Giusto, il Bello o il Bene, è forma tutto ciò la cui essenza risiede nella pura contemplazione, senza che tale contemplazione venga in alcun modo intaccata dalla soggettività contemplante e risolvendosi quindi in una specularità senza residui. Propriamente, nella contemplazione della forma non è in gioco alcuna soggettività: «nell’atto teoretico soggetto e oggetto fanno uno, ma il soggetto non può apparire se non come oggetto. Sotto questo riguardo, la proposizione di Aristotele, secondo cui “il *nous* vede sé stesso per partecipazione col *noetòn*”, resta definitiva»⁴⁷⁶. Nemmeno i canonici procedimenti logici ne intaccano la purezza: «la forma non si deduce e non si induce: è o non è»⁴⁷⁷. È forma il numero di Pitagora, l’essere di Parmenide, il νοῦς di Anassagora e quello di Aristotele, oltre, come detto, all’εἶδος platonico. Per quanto la forma si dia istantaneamente (ἐξαίφνης è il termine platonico richiamato da Diano per indicare l’apparire della forma), di essa può comunque essere rintracciata una storia: si possono cioè individuare le tappe fondamentali attraverso cui la cultura greca è giunta al concetto di una forma

⁴⁷⁵ Ivi, p. 116.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 118.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 119.

assolutamente stabile e immutabile. Restringendo il campo al solo ambito della filosofia, si potrebbe quasi dire che l'intera storia del pensiero greco, specialmente di quello preplatonico, è agli occhi di Diano la storia del progressivo affinamento proprio della nozione di forma, da Parmenide fino ad Aristotele. Proprio con un riferimento implicito alla "gnoseologia" aristotelica, Diano scrive:

Gli occhi vedono i corpi, li vedono come figure, e ne trasmettono l'immagine alla fantasia, una facoltà che sta di mezzo tra il senso e l'intelletto: in questa immagine l'intelletto vede l'universale: ciò che per gli occhi era figura, qui diventa forma, εἶδος in senso pieno [...]. [I]l Greco, in ciò che lo distingue, è questo: il senso della realtà come forma: un grande occhio aperto sul mondo e che ne proietta le immagini nell'eterno.⁴⁷⁸

Specularità, eternità, universalità sono le caratteristiche fondamentali della forma, che contraddistinguono la storia della grecità e rendono l'intera storia intellettuale dell'occidente dipendente da essa. Se il "soggetto" dell'evento, abbiamo detto, è pura esistenza pre-coscienziale, «[n]ella sfera della forma, – scrive Diano – l'esistenza si risolve per intero nell'essenza e ne è inseparabile. Ne facciamo esperienza negli enti delle matematiche e in quelli che, come la virtù, la verità, la giustizia, sono detti valori»⁴⁷⁹. Non avrebbe senso – e susciterebbe un certo stupore – la domanda circa l'esistenza del teorema di Pitagora: nel momento in cui se ne individua l'essenza, già se ne sta affermando e riconoscendo l'esistenza. Analogamente, la domanda socratica riguarda ad esempio "che cos'è la giustizia", a prescindere dai modi, dai tempi e dalle circostanze in cui essa si manifesta. Nell'orizzonte della forma si verifica pertanto un movimento speculare e contrario a quanto succede nell'ambito dell'evento. In quel caso era l'essenza a venire totalmente assorbita nell'esistenza, dal momento che nel rapporto con il divino la domanda di significato lascia il posto a quella di senso: nel fatto stesso di sentire l'evento noi *ci* siamo (il richiamo di Diano a tal proposito è spesso al *Dasein* heideggeriano), siamo propriamente esistenti; qui è invece l'essenza a prendere completamente il sopravvento sull'esistenza. Dunque, così come la categoria di evento ha uno stretto legame con la sfera della religione, la forma gode di un rapporto privilegiato con l'orizzonte della scienza. La forma è infatti quella pura oggettività che "sta" indipendentemente da qualsiasi evento o divenire. La scienza non dipende dal vissuto del

⁴⁷⁸ C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 68.

⁴⁷⁹ Id., *La poetica dei Feaci*, cit., p. 487.

singolo né da ciò che egli “sente”, i suoi elementi sono pura oggettività. Da un lato, dunque, l’individualità irripetibile dell’evento; dall’altro l’universalità eternamente uguale a se stessa e sempre replicabile della forma.

Si deve precisare che il concetto di “forma” a cui ci stiamo riferendo ora riguarda esclusivamente la forma nella sua dimensione più pura e incontaminata. Si dà tuttavia il caso che le forme che per lo più abitiamo, quelle di cui ci serviamo quotidianamente, siano forme relative, contaminate con gli orizzonti discorsivi di cui fanno parte. Come detto a proposito delle “forme eventiche”, la forma storicamente si relaziona all’evento, e lo stesso evento, a sua volta, si trova sempre “imbrigliato” in forme. L’evento vive *solo* nella mediazione, quindi solo nella sua traduzione formale: non si coglie mai l’evento nella sua “purezza”, ma sempre e soltanto l’evento mediato, ricondotto cioè entro l’ambito della forma. Se l’evento è l’Uno, tale Uno viene recepito e accolto sempre soltanto nella forma del due⁴⁸⁰. Prima di analizzare le tappe decisive che hanno portato la forma a imporsi nella sua formulazione platonica, si può ricordare che i paradigmi storici delle categorie di forma ed evento sono per Diano rappresentati dai due grandi poemi omerici. In particolare, l’*Iliade* è il poema della forma, l’*Odissea* quello dell’evento; Achille è l’eroe della forma, Ulisse quello dell’evento: «Achille ed Ulisse sono le due anime della Grecia, e la storia dei Greci è la storia di queste due anime»⁴⁸¹. «L’eroe dell’*Iliade* – scrive Diano – è eroe della forma e, come tale, della forza. Perché tra forma e forma non possono esservi altri rapporti che di forza: la forma è un assoluto che esclude la mediazione»⁴⁸². Dall’altro lato, invece, Ulisse è l’eroe del compromesso, della trovata imprevedibile e dell’espedito istantaneo e non replicabile. Proprio per questo, non si deve credere che l’ambito della forma sia esclusivamente quello dell’intelletto e, al contrario, l’orizzonte dell’evento riguardi soltanto la sfera dell’azione e della prassi. Anzi: Achille, eroe della forma, è costantemente mosso dalla passione, anche se «dall’ira, l’unica delle passioni che sia propria della forma, l’ira che Aristotele difende e che gli Stoici combattono»⁴⁸³. Dall’altro lato, tutte le azioni di Ulisse sono animate da ingegno e

⁴⁸⁰ Cfr. M. Cacciari, *Fluttuazioni intorno a Forma ed Evento di Carlo Diano*, cit., p. 2008: «Se l’evento è ciò che spezza ogni continuità di tempo e di spazio, l’incolmabile *differenza* tra due momenti o due luoghi, incolmabile e in quanto tale irrepresentabile, esso pure deve essere inteso in relazione proprio alla *forma* lacerata del suo irrompere. Il paradosso di tale relazione è il vero centro del discorso di Diano, nient’affatto l’astratta separazione di forma ed evento».

⁴⁸¹ C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 86.

⁴⁸² Ivi, p. 78.

⁴⁸³ Ivi, p. 83.

intelligenza, ma da un'intelligenza che «è μῆτις e non νόος, un'intelligenza che calcola, non contempla, e non è inattiva, ma fa»⁴⁸⁴. Scrive ancora Diano: «La forma è immediabile, ma l'evento è tutto nella mediazione»⁴⁸⁵. L'eroe dell'evento vive nella mediazione costituita dalla capacità strategica, nella μῆτις, e quindi nel compromesso, a differenza di quanto accade nell'orizzonte della pura forma, la cui rigidità rende impossibile qualsiasi mediazione e “compromissione” con gli accadimenti del mondo: «Achille muore giovane, perché la forma, nell'urto con l'evento, non potendosi mutare né piegare, si spezza: Ulisse, mutabile e pieghevole, segue le spire dell'evento, e la morte lo coglie da vecchio»⁴⁸⁶.

§ 3. La specularità della forma: Diano interprete di Parmenide e Anassagora

Diano determina ripetutamente la sua nozione di forma facendo riferimento all'εἶδος platonico. Anche se sarà questa la configurazione in cui la forma si imporrà, è tuttavia chiaro come non sia Platone l'“inventore” o lo scopritore delle forme. Già il numero in Pitagora era un'essenza in sé piena e stabile, non dipendente da altro né ad altro relata: «Ed è qui che per la prima volta nella storia dell'uomo appare l'essenza, e con essa la dimostrazione e con la dimostrazione una verità che non è più legata al tempo e allo spazio rivelati dall'evento, ed ha la sua ragione in sé stessa»⁴⁸⁷. Ma dopo il numero di Pitagora e prima dell'εἶδος di Platone, le tappe decisive nella costituzione di ciò che per Diano è “forma” sono senz'altro rappresentate da Parmenide e Anassagora. È soltanto con Parmenide, infatti, che la forma raggiunge la stabilità, la struttura e la configurazione ontologica che di lì in avanti non verranno più scalpite. Dapprima Parmenide identifica la pensabilità (il νοεῖν) e l'essere (τὸ εἶναι), e in seguito identifica il νοεῖν-εἶναι con il πέρας, il confine, negando in questo modo la possibilità di fare dell'ἄπειρον un oggetto di pensiero⁴⁸⁸. Soprattutto, però, la caratteristica fondamentale dell'essere parmenideo, che rimarrà la cifra della forma in quanto tale, è la piena identità di essenza ed esistenza.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 79.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 85.

⁴⁸⁷ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1203. Quella pitagorea è naturalmente già la “sistematizzazione” filosofica di una rivoluzione anzitutto storico-teologica, che consiste nella sconfitta delle divinità ctonie a vantaggio di quelle olimpiche. Cfr. F. Valagussa, *La separatezza delle idee. L'interpretazione di Carlo Diano*, in M. Moschini (a cura di), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 213-229; tale rivoluzione teologica porta alla presa di coscienza che «eterno non è soltanto ciò che muore e sempre rinasce [...] eterno è anche ciò che non muore mai» (ivi, p. 128).

⁴⁸⁸ Cfr. M. Cacciari, *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*, cit., p. 18: «Parmenide nega, insomma, che l'apeiron sia noema».

All'εἶδος, all'essenza, conviene necessariamente l'εἶναι. Nell'orizzonte della forma parmenidea non è possibile separare essenza ed esistenza; se per ipotesi volessimo farlo, allora la prima verrebbe assorbita nella seconda e si ricadrebbe nell'orizzonte immediato dell'evento. Parmenide, dunque, nega l'ἄπειρον e, negando l'ἄπειρον, esclude completamente l'evento (che, come abbiamo visto, si costituisce sempre nel rimando polare e non dialettico tra *hic et nunc* e ἄπειρον περιέχον). La forma parmenidea è una perfetta specularità. Definirla una tautologia sarebbe ancora una volta scorretto, poiché la specularità della forma non si costituisce attraverso uno sdoppiamento predicativo e non si configura pertanto in un giudizio: «Una tautologia? No, una specularità: la specularità dalla quale è composto il pensiero»⁴⁸⁹. La specularità si ricava da nient'altro che dalla traduzione in linguaggio logico-formale della celebre sentenza parmenidea: l'essere è e non può non essere. Formalizzato: È – (– È). La doppia negazione si toglie e ciò che rimane è non altro che la specularità È-È. A testimonianza dell'unione inscindibile di essenza ed esistenza, Diano convoca il τόδε τι aristotelico. Che ogni ente sia un “questo qui” è proprio dovuto al fatto che tutto si dà come indissolubile unità di essenza (τι) ed esistenza (τόδε): il sinolo aristotelico è un “questo” (individuo, esistenza) - “che” (universale, essenza)”. Nemmeno il semplice gesto ostensivo, l'indicazione di qualcosa, può restituire il semplice “τόδε”. Eliminare l'essenza, il τι, non significa guadagnare finalmente l'esistenza individuale ma, semplicemente, rimanere con il nostro dito che indica: «il dito di Cratilo!»⁴⁹⁰, scrive Diano rievocando un celebre passo della *Metafisica* di Aristotele. «Provatevi a isolare il *tode*: non ci arriverete mai. Per quanto voi scendiate nella scala delle determinazioni dell'essere, vi trovate sempre davanti a un *tode ti*. E quando l'ultimo *ti* scompare, anche il *tode* dilegua, per lasciarvi con l'esserci del vostro dito teso (il dito di Cratilo!)»⁴⁹¹. Stabiliti questi generali punti d'orientamento, le categorie di forma ed evento possono servire per interpretare analogicamente diversi momenti della storia del pensiero: «E allora viene Kant e da quel dito vi tira fuori l'io trascendentale»⁴⁹². La pura forma kantiana, l'io che “deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni”, viene assimilata da Diano alla pura esistenza dell'esserci inteso come mero residuo, ciò che resta una volta eliminata ogni essenza. Kant avrebbe per così

⁴⁸⁹ C. Diano, *Il contributo italico e siceliota al pensiero greco*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., p. 583.

⁴⁹⁰ Id., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1216

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² *Ibidem*.

dire “sublimato” l’evento nella forma logica dell’io penso, ma pagava questa “colpa” vedendo rispuntare l’evento nella sfera del (e sotto forma di) noumeno. Il noumeno di Kant è cioè il luogo in cui l’evento si rifugia una volta che dell’esserci, dell’esistenza (del dito di Cratilo), si è indebitamente fatta una forma. Diano sembra così dare forma a un’equazione proporzionale: il noumeno sta al pensiero di Kant come la δόξα sta a Parmenide. Ma il nesso tra fenomeno e noumeno, così come quello tra ἀλήθεια e δόξα, è un nesso intrascendibile e ogni conoscenza umana non può che muoversi all’interno del rimando tra l’uno e l’altro. Se quello noumenico è il regno dell’opinione fallace, dell’inganno, del mare burrascoso che è impossibile navigare con successo, secondo la nota immagine kantiana, analogamente la dottrina parmenidea della forma portava alla condanna di quel mondo diveniente e di quella realtà fenomenica che, dopo Parmenide, si trattava di provare a “salvare”. Ma Platone, sembra sostenere Diano, non è certo il primo a tentare una conciliazione tra la stabilità della forma e il divenire del mondo. Il primo grande tentativo è infatti quello di Anassagora. Parmenide aveva certo configurato una volta per tutte il paradigma della forma, ma è solo con Anassagora che tale paradigma diventa appannaggio dell’umano: nella modalità del νοῦς, la forma diventa una vera e propria “facoltà”. Il fatto di aver tradotto la forma – di per sé qualcosa di divino – in una facoltà umana, l’intelletto appunto, è ciò che rende il “sistema” anassagoreo «la cosa più importante prodotta dal pensiero greco tra Parmenide e Platone»⁴⁹³. A questo proposito, la trattazione di Diano muove dal celebre frammento anassagoreo che recita “manifestazione delle cose invisibili sono le visibili”⁴⁹⁴. Con Anassagora, il procedimento conoscitivo inizia a fondarsi su “congetture” che prendono le mosse da un qualsiasi dato di partenza. La forma non è più contemplata nella sua purezza, ma viene congetturata a partire dal dato fenomenico, che della forma rappresenta la frantumazione originaria. Quello per cui il procedimento conoscitivo non può che partire dal dato più elementare ed immediato è il principio che sta alla base di alcune tra le più rilevanti espressioni della cultura greca dell’epoca: «Su questo principio è fondata la nuova medicina di Ippocrate e sarà costruita la scienza di Aristotele, di esso si serve Tucidide nell’indagine del passato»⁴⁹⁵. Ma il contributo decisivo di Anassagora alla storia del pensiero greco non si ferma qui. Trasferendo la forma all’uomo, creandola come νοῦς, Anassagora rende

⁴⁹³ Ivi, p. 1234.

⁴⁹⁴ DK 59 B 21a; trad. it., p. 1085: «le cose che si vedono sono l’aspetto visibile di quelle che non si vedono».

⁴⁹⁵ C. Diano, *Anassagora padre dell’umanesimo e la melete thanatou*, in *Opere*, cit., p. 709.

possibile l'idea di progresso: «L'evoluzione del cosmo – scrive Diano – non è che un preludio alla storia dell'uomo»⁴⁹⁶. Così come il cosmo si forma a partire da un caos originario, ordinato attraverso un'operazione di “diacosmesi”, allo stesso modo il progresso della cultura umana è la graduale “messa in ordine” di una confusione originaria, ottenuta tramite congetture e successive verifiche. I successi umani, gli sviluppi nelle arti e in generale nelle civiltà, sono «parte e coronamento della cosmogonia»⁴⁹⁷. L'uomo, dotato di νοῦς, diventa capace di immagazzinare contenuti, di fare esperienza: «Il passato, da regno della morte, si muta in tesoro dell'esperienza: è memoria»⁴⁹⁸. Come ricordato, è sulla base di una tale rivoluzione epistemologica che possono nascere la scienza ippocratica e la storia tucididea ed è da qui che nasce anche un sostanziale (ma da Anassagora mai dichiarato) ateismo di fondo: «Quella forma, che i Greci dell'età omerica avevano contemplata nel mito degli dèi e degli eroi, che Pitagora aveva identificata col limite e col numero, in cui Parmenide aveva ritrovato l'essere, Anassagora l'aveva definitivamente scoperta come costitutiva della mente dell'uomo»⁴⁹⁹. In generale, però, l'importanza del sistema anassagoreo riposa nel fatto che esso conferisce movimento e dinamicità a quel νοῦς-εἶναι che in Parmenide restava chiuso in un orizzonte di immobilità e impenetrabilità e che portava alla condanna senza appello di tutto ciò che era propriamente umano e mondano.

La rivoluzione anassagorea è inoltre all'origine del modo in cui muta e si riconfigura il concetto di τύχη nel pensiero greco. È solo perché la forma è diventata qualcosa di umano che nel mondo si può dare l'incontro casuale tra le forme stesse. Si potrebbe dire che proprio a causa e grazie al sorgere delle forme, la τύχη cessa di essere ciò che non si può spiegare per diventare ciò che semplicemente non si sa spiegare: perché si dia casualità, devono cioè darsi le forme. L'analogia di Diano è efficacissima: «come al margine dell'aretè era la moira, da cui essa si salvava nella contemplazione del kleos celebrato dai poeti, così al limite della gnome è la tyche»⁵⁰⁰. Pur in quanto forma – o proprio perché forma – la τύχη diventa “margine” e “limite” del νοῦς. La “secolarizzazione” dovuta alla riduzione della forma, in qualità di νοῦς, a principio

⁴⁹⁶ C. Diano., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1237. Sulle implicazioni dell'interpretazione di Anassagora anche sugli altri scritti di Diano, cfr. E. Degano, *Anassagora negli scritti di Carlo Diano*, in Aa.Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 99-111.

⁴⁹⁷ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1235.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 1238.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 1239.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 1242.

umano e non più divino, determina il passaggio dalla τύχη intesa come volontà degli dèi alla τύχη come evento la cui causa può e deve essere assegnata alla φύσις. Così come era accaduto al νοῦς, anche la τύχη veniva “immanentizzata” e da accadimento dettato da un principio divino diventava puro caso. Diano riconduce quindi all’influenza anassagorea una serie di mutamenti nella *forma mentis* greca che verranno poi esaltati, contestati e “messi in scena” dalla tragedia attica. Il dilemma reso esplicito nell’*Ippolito* di Euripide e più volte richiamato da Diano, “o la τύχη o gli dèi”, non è concepibile se non sullo sfondo dell’operazione culturale anassagorea. Esso attesta infatti l’inconciliabilità delle due forze, quella divina e quella “eventica”, laddove, ancora per Eschilo, ciò che accade per τύχη è sì ciò che risulta inspiegabile per l’uomo, ma proprio e soltanto perché coincide con quanto voluto e realizzato dagli dèi. Nella tragedia greca, dunque, l’intera dottrina anassagorea, tanto in qualità di dottrina del progresso umano, quanto nel modo in cui riconfigura il problema della τύχη, era destinata per un verso ad avere un seguito e per un altro a generare violente reazioni.

2. Figure dell'evento: tragedia, τύχη, χώρα

§ 4. L'evento nella tragedia greca

Che senso può avere individuare delle “figure dell'evento”? È possibile farlo? Se c'è evento, infatti, non ce ne può essere figura (che sarebbe già una “chiusura d'evento”), e viceversa: la presenza di una “figura” testimonia l'esser già svanito dell'evento⁵⁰¹. L'uno esclude l'altra e l'altra l'uno. E proprio nella misura in cui una determinata figura dipende dall'evento essa non può mai esaurirlo: se la presenza della figura è dovuta all'accadere dell'evento, tra evento e figura deve necessariamente permanere uno iato irriducibile: la figura non può ricondurre a sé la condizione del proprio apparire. «Nessuna figura – scrive Carlo Sini – esaurisce il proprio evento; nessuna può discorrere in modo consistente del proprio evento e del proprio essere avvenuta»⁵⁰². Proprio in quanto categoria storico-fenomenologica, però, nulla toglie che dell'evento (e della sua irriducibilità alla forma) possano darsi esempi paradigmatici, rispetto ai quali, a mostrarsi, sarà sempre l'incapacità, il limite, l'inefficacia delle forme messe in campo per esorcizzarlo. Discutere le “figure dell'evento” vuol dire allora rintracciare alcuni luoghi significativi in cui la forma collassa e lascia trasparire l'inesauribilità dell'evento, il suo “rimbombare” oltre le difese erette per contenerne la portata potenzialmente distruttiva. È la tragedia attica, in generale, a essere in Diano il luogo in cui l'insufficienza delle forme si rende manifesta⁵⁰³. La riflessione sulla tragedia rappresenta una parte molto consistente dell'opera di Diano; è sua opinione, infatti, che senza la tragedia – ma, a ben vedere, anche senza l'epica o la storiografia, la statuaria e la politica – non si possa comprendere non soltanto la cultura greca nel suo complesso, ma nemmeno la filosofia greca strettamente intesa: «La storia della filosofia non può più essere fatta come storia della pura e nuda filosofia. Chi dal V secolo d'Atene tolga, a mo' d'esempio, un Eschilo, un Pericle, un Euripide, un Fidia, fa come chi da un libro tolga tutti i termini concreti, per

⁵⁰¹ Mi pare sia questo l'aspetto su cui si gioca l'accordo tra la nozione diana di evento e il concetto di evento elaborato, sulla scorta di Heidegger, da buona parte della filosofia soprattutto francese contemporanea. Un ottimo resoconto, che si sofferma sull'evento in Heidegger, Deleuze e Foucault, è quello di E. Redaelli, *Fenomeno/Evento*, in R. Fabbrichesi (a cura di), *Il primo libro di filosofia teoretica. Una guida per orientarsi tra parole e concetti*, Einaudi, Torino 2023, pp. 188-201.

⁵⁰² C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p. 63.

⁵⁰³ Diano ha curato un'edizione completa delle tragedie greche, di cui ha tradotto, in particolare, *I Sette a Tebe* di Eschilo e *Alceste*, *Ippolito*, *Eracle*, *Elettra*, *Elena*, *Fenicie*, *Oreste e Baccanti* di Euripide. Cfr. C. Diano (a cura di), *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Sansoni, Firenze 1970, oltre ad aver dedicato numerosi saggi a singole tragedie o a temi specifici della tragedia in generale. Sul ruolo della tragedia in Diano cfr. G. Serra, *Diano e i tragici greci*, in O. Longo (a cura di), *L'esilio del sapiente*, cit., pp. 69-77 e M. Cacciari, *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*, cit.

lasciarvi solo gli astratti»⁵⁰⁴. Già in *Forma ed evento* Diano, pur non elaborando una teoria generale della tragedia, fornisce alcuni esempi concreti del cuore della vicenda tragica in generale, individuato ancora una volta nel conflitto non dialettizzabile tra forma ed evento: «È la maestà della forma che Apollo ed Atena difendono contro le Erinni, vendicatrici della maternità e dell'evento nelle *Eumenidi* di Eschilo»⁵⁰⁵. Proprio nello scontro tra le divinità ctonie e quelle olimpiche può essere rintracciata la trasposizione mitologica, nonché la configurazione più arcaica, della polarità di forma ed evento: da un lato le Erinni, che difendono il legame di sangue, tellurico e ctonio, e condannano Oreste per averlo violato uccidendo la madre Clitemnestra; dall'altro lato Apollo e Atena, divinità olimpiche, per cui il delitto più grave e che reclama punizione è invece quello commesso da Clitemnestra stessa uccidendo il re Agamennone. In quest'ultimo caso è la forma regale a venire violata e infranta⁵⁰⁶. Come ha scritto W. Otto, nel confronto tra le Erinni e Apollo «s'incontrano gli dèi nuovi e gli antichi. L'antichissimo divino diritto della terra protesta contro il nuovo spirito olimpico»⁵⁰⁷. Oreste ha commesso un crimine contro il suo stesso sangue e le Erinni «[s]ono, per così dire, gli spiriti di quel sangue sparso che grida al cielo»⁵⁰⁸. A contrapporsi sono due ordini inconciliabili: da un lato il legame di sangue, difeso dalle antiche divinità dell'evento e in forza del quale Oreste deve essere condannato, dall'altro lato la regalità di Agamennone, la cui violazione, agli occhi delle giovani divinità olimpiche, è ben più grave di quella di un rapporto parentale. La vicenda “giudiziaria” e la definitiva vittoria di Oreste sanciscono il mutamento di paradigma mitologico: le divinità olimpiche hanno definitivamente avuto la meglio sugli «sgherri di Dike»⁵⁰⁹. Ma “residui” delle divinità dell'evento rimangono anche a rivoluzione compiuta: «è Dioniso che irrompe nel mondo delle forme e le sconvolge, un dio che ha il simbolo in una maschera cava: la forma vuota e precaria che l'evento riveste

⁵⁰⁴ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1219.

⁵⁰⁵ Id., *Forma ed evento*, cit., p. 76.

⁵⁰⁶ In *Forma ed evento* Diano si riferisce anche al carattere “maschile” della forma e a quello “femminile” dell'evento, che sarebbe qui ben esemplificato dalle figure di Clitemnestra e Agamennone (cfr. ivi, p. 76).

⁵⁰⁷ W. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; trad. it. di G. F. Airoidi, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti e A. Stavru, Adelphi, Milano 2004, p. 29.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ Così Eraclito definiva le Erinni in un frammento richiamato da W. Otto: cfr. ivi, p. 38. Per il frammento eracliteo cfr. DK 22 B 94; trad. it., *I presocratici*, cit., p. 363: «Il sole non potrà oltrepassare i giusti limiti, altrimenti le Erinni, ministre di Dike, lo troveranno». Sull'importanza della “rivoluzione teologica” nella scoperta delle forme in Grecia cfr. F. Valagussa, *La separatezza delle idee. L'interpretazione di Carlo Diano*, cit., p. 218: «La “rivoluzione teologica” si rileva appunto nel passaggio di testimone dagli dèi ctoni agli dèi olimpici, ovvero in una sorta di trasmigrazione grazie a cui – o a causa della quale – l'eternità non viene più pensata esclusivamente come radicata nella ciclicità perenne del ritmo vitale, bensì alla luce di una totale differenza e separatezza rispetto al mondo del divenire».

nei suoi mutevoli aspetti»⁵¹⁰. E così come Dioniso è a sua volta la divinità che fa irruzione nella perfetta quiete della forma olimpica, sconvolgendola, per analogia esiste una catarsi “dionisiaca”, tipica della tragedia (contrapposta alla catarsi apollinea dell’epica che è invece quella che, «elevando le forme alla puntualità dell’eterno, le sottrae al tempo e proclama la nullità dell’evento»⁵¹¹), la quale svela «all’uomo l’inermità delle forme e l’insuperabilità dell’evento»⁵¹². In un’epoca non ancora pienamente dominata dalla forma, in cui la forma non si è cioè ancora definitivamente imposta, la tragedia ne mette in scena il crollo, contestando sul nascere quel “progetto” della forma che verrà portato a compimento soltanto da Platone. È la pura essenza dell’essere parmenideo che noi vediamo sgretolarsi nelle rappresentazioni teatrali tragiche, le quali, proprio per questo, senza l’idea parmenidea di “essere” non sarebbero state possibili⁵¹³. In teatro viene dunque messo in scena l’evento, ma perché si dia evento tragico è richiesta la presenza di una forma, di un assoluto che si stagli «di contro alla contingenza della figura»⁵¹⁴. La figura è pertanto quella “forma eventica”, il grado elementare ed embrionale di forma ancora totalmente intrisa di evento, che emerge proprio là dove l’assolutezza della pura forma dimostra di non saper sussistere autonomamente. Se la tragedia è la dimostrazione del fatto che l’assoluto non sa *stare*, si spiega il motivo per cui le tragedie riguardano generalmente i re; perché re si è per diritto di nascita, eternamente: «Re si nasce, si è sino alla fine, perché re si è per la forma, e la forma non è una veste che uno possa indossare, si ha per natura, *phyai*, come dice Pindaro. Ed è per questo che tragedia non c’è se non per i re»⁵¹⁵. La regalità è, nell’orizzonte “umano”, la più compiuta espressione della stabilità ed eternità della forma. «Con l’*unus multorum* – scrive Diano – non si fa tragedia, ma commedia»⁵¹⁶. L’uomo comune non potrà mai essere protagonista della tragedia, proprio perché privo di una forma definita, stabile ed eterna. Egli è, per così dire, già di per sé “frantumato”, scisso in una molteplicità di figure. Il frantumarsi della forma farà tanto più clamore (fuor di metafora: l’evento tragico sarà tanto più sentito) quanto più è alta e nobile la forma di cui l’eroe tragico è incarnazione. In che senso, però, quello

⁵¹⁰ C. Diano *Forma ed evento*, cit., p. 76.

⁵¹¹ Ivi, p. 79.

⁵¹² Ivi, p. 78.

⁵¹³ Cfr. Cacciari, *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*, cit., pp. 20-21: «Se “mancasse” Parmenide, la sapienza apparentemente più estranea alla tragedia, non si darebbe alcuna tragedia, ma solo la commedia del frantumarsi tra le *doxai*».

⁵¹⁴ C. Diano, *La tragedia greca oggi*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., pp. 1591-1616; p. 1594.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

vissuto a teatro è l'evento? In che senso, cioè, la tragedia può essere davvero vissuta? Come detto, nel teatro greco è in gioco una visione non riducibile a semplice contemplazione⁵¹⁷: perché ci sia tragedia deve esserci nuda esistenza, corpo: «Senza corpi non v'è teatro, perché senza corpi non c'è spazio, e non c'è accadimento, e quindi neanche l'evento e l'esserci che l'evento disvela»⁵¹⁸. È necessaria la viva carne dell'attore perché lo spettatore possa vivere la vicenda tragica e non soltanto assistervi. La tragedia, sembra dire Diano, è la rappresentazione dell'inevitabile vittoria dell'evento attraverso la sua replica scenografica, replica che non può mai ridursi a semplice contemplazione. È nella vicenda tragica per come Edipo la vive nell'*Edipo re* che si consuma la tragedia, non certo per come la ripresenta “dall'esterno” alla fine delle *Fenicie* di Euripide: lì c'è soltanto ripetizione, e la tragedia comincia a tendere alla commedia⁵¹⁹: «il teatro non è *speculum vitae*, è esso stesso la vita»⁵²⁰. L'esempio di Diano a questo proposito riguarda l'*Oresteia* di Eschilo. L'evento, in quel caso, non è tanto l'atto dell'uccisione di Agamennone da parte di Clitemnestra narrato nell'*Agamennone*. La morte di Agamennone è già scritta nell'evento della sua discesa dal carro, là dove il re, toltosi i calzari, calpesta i tappeti rosso porpora allestiti da Clitemnestra per accogliere il marito: «Il piede nudo! Il regista deve farlo vedere quel piede, farlo vedere nell'atto in cui si posa sul tappeto rosso, il rosso del sangue! Un uomo nudo su quel tappeto! E l'evento è già deciso, irrevocabile! Quello che accadrà dopo non è che la conseguenza di quello che accade ora»⁵²¹. Vedendola, quella scena cessa di essere una semplice rappresentazione teatrale e accade *per noi*, diviene cioè evento⁵²². Lo spettatore dismette l'abito di colui che si limita a contemplare

⁵¹⁷ Naturalmente esiste un senso del *θεοποίησις* che ha invece un legame strettissimo con la tragedia e per cui esso si lega alla catarsi. Per un'analisi dei due concetti e una ricostruzione della loro origine storica, cfr. M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1984, pp. 95-134

⁵¹⁸ C. Diano, *La tragedia greca oggi*, cit., p. 1595.

⁵¹⁹ Cfr. G. Serra, *Diano e i tragici greci*, cit., p. 74: «a teatro l'“eroe” s'incarna, riceve corpo e parola “reali”, che lo costringono a rivivere per una seconda volta davanti a noi la storia che da sempre si racconta di lui: dunque a prendere su di sé il proprio destino. Certo se fosse un dio a decidere per lui, e l'“eroe” stesso lo affermasse, non con la disperazione dell'Edipo che abbiamo appena evocato, ma con la fredda, disincantata serenità dell'Edipo che nell'esodo delle *Fenicie* euripidee contempla la propria vita come se fosse un naufrago, non ci sarebbe più tragedia: ma quell'Edipo sopravvissuto ad una vita che non è mai stata sua, è morto alla tragedia, è anzi il sintomo inequivocabile della morte della tragedia». Sullo stesso tema, cfr. F. Valagussa, *Edipo nell'immediato. Nel vuoto che affiora dal crollo delle forme*, in «Quaderni di Inschibboleth», 17, 1/2022, pp. 89-103; p. 93: «Questa cosa qui che vediamo sulla scena si chiama “parricida incestuoso” [...]: l'avvio di qualsiasi concettualizzazione, di qualsiasi “mediazione”, nel senso di quella prima forma di significatività che rende possibile parlare di comprensibilità e comunicabilità del singolare. Ma – dobbiamo ammetterlo – qui non c'è più nulla della tragedia: quando viviamo il distacco dal singolare che consente l'avvio dell'universale, siamo già di fatto alla “commedia”».

⁵²⁰ C. Diano, *La tragedia greca oggi*, cit., p. 1593.

⁵²¹ Ivi, p. 1597.

⁵²² Molto più che l'assassinio di Agamennone è dunque la sua discesa dal carro a interrompere il *continuum* della narrazione, come ha sottolineato S. Tagliagambe parlando espressamente dell'evento nei termini di “interruzione” e mostrando, tra l'altro, le implicazioni che tale concetto può avere anche sul terreno della scienza contemporanea: cfr.

la vicenda e ne diventa il protagonista. Agamennone che, scendendo dal carro, poggia il suo piede nudo su un tappeto rosso è già l'evento della sua uccisione nel bagno che si consumerà di lì a poco. Ma, banalmente, quell'evento lo spettatore non lo contempla semplicemente, ma vedendolo lo vive. Se così non fosse, non vi sarebbe differenza tra la rappresentazione tragica dell'Agamennone e la mera lettura del suo testo scritto.

Questa lettura della tragedia non poteva che entrare in rotta di collisione con l'interpretazione dialettica datane da Hegel. Esistono sì potenze etiche in conflitto tra loro, ma tale conflitto non è mai risolto e conciliato in una sintesi definitiva o, anche dove lo è, tale sintesi riguarda soltanto le potenze etiche quali puri universali, forme da cui l'individuo resta immancabilmente sottratto. Scrive Diano: «Quell'individualità che la dialettica di Hegel deve inevitabilmente sacrificare, è la condizione prima dell'arte e, in assoluto, del tragico»⁵²³. Proprio perché l'evento tragico viene vissuto dallo spettatore esso può venire universalizzato. Nella sua celebre interpretazione della catarsi tragica, Diano vede nella funzione catartica della tragedia l'eredità di quella τέχνη ἀλυπίας antifonetea che può essere considerata una sorta di antico antenato o, come si esprimerà Diano, «il primo esempio di gabinetto»⁵²⁴ dell'odierna psicoanalisi. La catarsi è nel “mal comune mezzo gaudio” (la formula si trova nell'interpretazione dell'*Edipo re* di cui ci occuperemo subito⁵²⁵), nell'universalizzazione e nella ripetizione dell'evento tragico individuale, nella previsione di mali futuri e non ancora vissuti, nonché nella predisposizione ad accoglierli. Comune è ciò che è spiegabile in quanto universale e universale perché spiegabile, ma anche ciò che “si gode” nel saper (e nel poter) spiegare: questa, in sintesi, la catarsi tragica. Ma tanto nella vicenda tragica quanto nella sua “fruizione”, «la generalizzazione non basta»⁵²⁶, la spiegazione non toglie l'evento. Non solo all'interno della vicenda tragica, ma anche nel modo in cui essa è recepita si presenta

S. Tagliagambe, *Attualità dei principi per una interpretazione del mondo greco di Carlo Diano*, in C. Diano, *Opere*, cit., pp. 2011-2060; p. 2024.

⁵²³ C. Diano, *La tragedia greca oggi*, cit., p. 1601. Mi pare che una critica simile all'interpretazione hegeliana della tragedia, con riferimento specifico, in questo caso, alla tragedia di Antigone, sia quella di M. Donà, *Hegel, il tragico e l'intrascendibilità dell'opposizione*, in F. Valagussa (a cura di), *Il tragico nell'idealismo tedesco*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 59-75.

⁵²⁴ C. Diano, *Senso dell'Alceste*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., p. 629, nota 1. Sulla catarsi tragica cfr. C. Diano, *La catarsi tragica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., pp. 509-561 e Id., *Francesco Robortello interprete della catarsi*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., pp. 1479-1488. Sull'interpretazione di Diano della catarsi cfr. G. Serra, *Carlo Diano e la catarsi: la saggezza non è cicala*, in «Belfagor», 54, 4/1999, pp. 498-502.

⁵²⁵ C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., pp. 411-459; p. 415

⁵²⁶ *Ibidem*.

allora l'eterno conflitto senza sintesi tra evento e forma che caratterizza l'intera lettura dionisica della tragedia attica.

§ 5. Edipo e la τύχη

Tutto quanto detto in precedenza riguardo alla tragedia in generale trova applicazione nella lettura dell'*Edipo re* di Sofocle, a cui Diano dedica un ampio saggio la cui prima edizione, pubblicata sulla rivista «Dioniso», è coeva a *Forma ed evento* e la cui versione definitiva verrà inclusa in *Saggezza e poetiche degli antichi*. L'intera lettura della tragedia sofoclea si gioca sul rimando triangolare tra la forma (la regalità di Edipo), l'evento (il parricidio e l'incesto) e il ruolo svolto nell'intera vicenda dalla τύχη. Quest'ultimo termine fa una prima comparsa, nella tragedia, là dove Giocasta, madre di Edipo, afferma rincuorata che Polibo, presunto padre di Edipo, è morto πρὸς τῆς τύχης, ad opera della τύχη e non di Edipo, come vaticinato in tempi lontani dall'oracolo di Delfi, da cui Edipo si era recato dopo che, durante un banchetto, qualcuno ne aveva messo in dubbio le origini⁵²⁷. Ma l'appello alla τύχη attorno a cui ruota l'interpretazione di Diano si ha quando l'evento tragico si è già consumato, per quanto Edipo ancora lo ignori: al verso 1080 della tragedia Edipo, dopo aver scoperto che Polibo non era il suo vero padre, si dichiara infatti “figlio della τύχη”⁵²⁸. Da lui, cieco di fronte ai suoi delitti, tale formula viene adoperata per proclamarsi figlio della buona sorte, di quella che lo ha reso un re potente e amato dai suoi sudditi. Leggiamo per intero il passo in cui Diano commenta questo verso:

La volontà non può restare senza centro, deve avere un contenuto: questo contenuto, questa direzione (νέμωv) sono dati dal passaggio all'universale. E l'animo vi si spande. Dopo l'angustia della compressione sofferta, dopo la solitudine dell'ingiustificata deiezione, ritrova lo spazio che è necessario al suo essere. Ma è lo spazio di una vuota universalità quantitativa e non ha centro. Proiettandovisi, l'io rimane esterno a sé stesso: sfuggito all'assurda necessità del fatto isolato, corre il rischio di venire sommerso da quella indeterminata della sua ripetizione. Deve ritornare a sé stesso, fare di quell'universale il suo universale: ed ecco la personificazione: Io figlio della Tyche!⁵²⁹

⁵²⁷ Sofocle, *Edipo re*, trad. it., di M. Valgimigli, in C. Diano (a cura di), *Il teatro greco*, cit., p. 303: «Quell'uomo, per il terrore di ucciderlo, sempre, da anni, Edipo lo fuggiva e venne per lui in esilio; e ora, ecco, egli è morto: dal destino suo colpito, non da lui».

⁵²⁸ «Ma io considero me figlio della Fortuna», ivi, v. 1080; trad. it., p. 306.

⁵²⁹ C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 419.

L'evento, abbiamo detto, si è già consumato; le forme che rendevano Edipo il re e l'uomo illustre che era sono crollate ed Edipo si trova sommerso dall'evento. A questo punto non può che fare di tutto per uscirne, cercare un pertugio nell'abisso asfissiante e angoscioso in cui è sommerso senza saperlo. Intravede il bagliore della pura forma, vi si avvicina, e ritorna all'evento, chiudendolo: io sono figlio della Tyche. Nel vuoto dell'evento, Edipo deve darsi una forma, orientare la sua volontà, riguadagnare uno spazio, una rappresentazione, riacquistando in questo modo un'identità. Lo spazio che si dà, però, è "senza centro", è la pura forma che non ha alcun *hic et nunc* e non è abbracciata da alcuna periferia divina. La pura forma garantirebbe la ripetibilità all'infinito dell'evento, la sua universalizzazione e quindi la negazione della sua insopportabile individualità (lo abbiamo visto parlando di quella elementare "forma eventica" che è il nome: nominare l'evento vuol dire renderlo disponibile a chi lo nomina, renderlo replicabile e quindi esorcizzarlo). Nella situazione in cui si trova Edipo, la pura forma è però una finzione e come tale Edipo la vive e la sente. Non può sostare nel vuoto dell'evento, ma non può nemmeno sopportare la forma perché pura oggettività "senza centro": dopo essere stato avvolto e sconvolto dall'evento Edipo sa di esserci, di essere anche esistenza. Per questo, dopo essersi allontanato dall'evento, abbandona anche la forma e ritorna a sé. La frase "io, figlio della τύχη" è questo ritorno quasi disperato, è lo spazio che Edipo si assegna, la nuova (ma in realtà vecchia, perché vincolata a ciò che Edipo è stato e ha fatto) identità che si attribuisce. Si può scorgere qui il motivo per cui τύχη ed evento sono due cose diverse e non siano in Diano termini completamente intercambiabili: perché la prima è la figura che l'evento assume nell'istante della sua "chiusura", ma non è l'evento nella singolarità del suo accadere. Da dove la necessità di dirigersi verso la forma e di abbandonare il gorgo dell'evento? Diano lo aveva detto alcune pagine prima: «L'evento singolo nella sua immediatezza è incomprensibile e la mente lo rifiuta, ancor di più la volontà, se l'evento è doloroso: l'uomo non ha pace se non chiudendo, così come può, il circolo dell'identità»⁵³⁰. L'immediatezza dell'evento, di per sé, non è un luogo soltanto inospitale, ma del tutto inabitabile⁵³¹. Proclamarsi figlio

⁵³⁰ C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 415.

⁵³¹ Sull'impossibilità di soffermarsi nel luogo dell'immediato e di "soggiornare" nell'istante dell'evento ha insistito F. Valagussa, *Edipo nell'immediato. Nel vuoto che affiora dal crollo delle forme*, cit.; p. 100: «Non c'è modo di mantenere Edipo nell'immediato, in quell'istante, appunto nell'istante che emerge dalla fuga delle forme, fuga che è duplice, e per così dire accade due volte: dapprima le forme "se ne vanno" perché Giocasta abbandona il proprio re [...] mentre in un secondo momento, nel crollo di tutto, ovvero di fronte al tutto che affiora così preciso, rimane davvero il "vuoto delle forme"».

della τύχη è il modo in cui Edipo torna in se stesso, recupera la sua identità dopo essere stato travolto dall'evento. È il modo in cui Edipo chiude l'evento "così come può", in maniera fatalmente insoddisfacente. Il fatto che la "chiusura" escogitata da Edipo non "tolga" l'evento, che non "funzioni" se non per un attimo, è testimoniato dall'esito tragico della sua vicenda: Edipo, privatosi dell'organo della conoscenza (di quegli occhi che sono metafora del νοῦς, di quel νοῦς che è forma) è vecchio e sofferente, puro esserci e mera esistenza. La chiusura d'evento finalizzata a ricomporre un'identità (Io, Edipo = figlio della τύχη) si è rivelata effimera. In questa chiusura, però, la vicenda di Edipo, da tragica che era, diventa espressione di una drammatica contingenza: «E i mesi che nacquero con me mi fecero piccolo e grande»⁵³². Edipo abbraccia la visione lineare e "progressiva" della storia, mettendola in crisi e contestandola; tuttavia, il fatto che l'istante in cui si professa figlio della τύχη sia anche quello in cui evoca "i mesi che nacquero con me" è tutt'altro che casuale. τύχη è contingenza, accidente, e il tempo contingente è il tempo lineare del progresso "scoperto" da Anassagora. La collocazione, da parte di Edipo, della propria vicenda sulla linea del tempo è tutt'uno con il ritorno all'evento dopo essere passato dalla mediazione della forma: il tempo dell'evento è infatti circolare, e il richiamo alla linearità dei mesi "che mi fecero piccolo e grande" è la disposizione di tale circolarità lungo la linea retta della storia anassagorea. «Cominciato con un grido – scrive Diano– il discorso [di Edipo] termina con un argomento»⁵³³. Alla fine della vicenda la forma si è imposta, ma sarebbe del tutto assurdo sostenere che l'evento sia stato tolto; il sillogismo non sopporta l'evento, semplicemente lo nasconde. Analogamente, l'enigma sottoposto a Edipo dalla Sfinge era universale, così come universale era stata la risposta di Edipo. Ancora una volta è la forma a "ignorare" l'evento e l'individuo: «Edipo ha sempre saputo "che cosa" è l'uomo: tutti gli uomini lo sanno. Egli possiede, diremmo con Aristotele, la scienza dell'universale. Ma ancora non sa "chi" è quell'uomo che egli è, ignora chi sono veramente suo padre e sua madre: non possiede la scienza degli eventi individuali»⁵³⁴. Il suo sguardo è tutto rivolto al τι e ignora completamente quel τόδε che lui è.

Abbiamo già detto che senza forma non può esserci tragedia, dal momento che la vicenda tragica è, da un lato, scontro tra la forma e l'evento e, dall'altro (e in questo caso

⁵³² Sofocle, *Edipo re*, vv. 1082-1083, trad. it. di M. Valgimigli, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, cit., p. 306: «E i mesi che via via mi furono compagni dal nascere mi fecero piccolo e grande».

⁵³³ C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 423.

⁵³⁴ G. Serra, *Edipo e la peste. Politica e tragedia nell'«Edipo re»*, Marsilio, Venezia 1994, p. 39.

la lettura di Diano potrebbe forse convergere con quella di Hegel da lui criticata), scontro tra forme che si trovano, in uno, nella necessità e nell'impossibilità di convivere. Nel caso di Edipo, le forme che ne orientano fin da subito la vicenda sono la γενναιότης, e la γνώμη, la nobiltà di nascita e la conoscenza, la regalità e la sapienza, quest'ultima intesa come un sapere puramente "formale". Da tali forme Edipo non può separarsi in alcun modo, ma il suo dramma non si gioca soltanto sul piano delle forme. Se così fosse, la legge essendo una forma, Edipo non sarebbe colpevole di nulla; egli è infatti "legalmente" innocente⁵³⁵. Il punto è che il campo da gioco della vicenda di Edipo è quello dell'evento, il piano del sacro, «che è il piano cosmico»⁵³⁶, ed è su questo piano che Edipo è pienamente colpevole e sconta la punizione dei suoi delitti. La vicenda di Edipo si svolge in uno spazio infinito compreso tra due estremi, esemplificati dalle due scene, iniziale e finale, della tragedia e che corrispondono esattamente ai due poli dell'evento. Da un lato il divino, l'ἄπειρον περιέχον, la periferia "onniabbracciante", dall'altro il centro della nuda esistenza dell'individuo a cui e per cui l'evento accade.

Come accennato, esiste anche un lato per così dire "storico" della lettura della tragedia di Edipo proposta da Diano. Nella tragedia sofoclea non è in gioco soltanto la vicenda tragica di un individuo, ma, potremmo dire, una certa visione del mondo, incarnata da Edipo e contraddetta ironicamente da Sofocle *attraverso* Edipo. La tesi di Diano è che l'*Edipo re* sia stato scritto anche come confutazione amaramente ironica della concezione dell'uomo, del mondo e della storia promossa e resa possibile da Anassagora. Prima di lui esisteva certo l'idea di un'evoluzione, individuale e collettiva, dell'essere umano, ma tale evoluzione veniva pensata sempre sul presupposto della ciclicità: l'uomo è un episodio all'interno dell'eterno divenire della φύσις. Anassagora spezza questo circolo e costruisce una cosmologia in cui, come abbiamo visto, il νοῦς dà inizio al mondo in un punto casuale, in seguito al quale il mondo diviene "autonomamente". La ragione per cui la dottrina anassagorea sta alla base dell'idea di contingenza nella storia riposa nel fatto che la teoria del νοῦς delegittima ogni possibile idea di teleologismo cosmico. L'idea di fine presuppone il cosmo; il νοῦς può pensare finalisticamente solo se il cosmo c'è già, ma per Anassagora il cosmo sorge proprio dalla diacosmesi del νοῦς e il νοῦς diventa

⁵³⁵ Cfr. C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 425. Cfr. anche D. Susanetti, *L'altrove della tragedia greca*, Carocci, Milano 2023, p. 154: «Colpevole è Edipo, ma anche del tutto innocente per l'assoluta inconsapevolezza dei suoi atti. Impuro dal punto di vista del sacro, ma puro per i parametri della legge».

⁵³⁶ C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 425.

presto un principio appannaggio esclusivo dell'umano. Ciò che nell'orizzonte materiale era evoluzione, in quello umano e "umanistico" di Anassagora diventa progresso. Edipo, pur nascendo figlio di nessuno, bastardo (Diano ricorda come nella Grecia del tempo "figli della τύχη" fossero detti proprio i νοθαγενεῖς⁵³⁷), progredisce, diventa un re amato e rispettato. Sotto questo profilo, non si può contestare nulla a Edipo né, a partire dalla vicenda di Edipo, ad Anassagora⁵³⁸. Sofocle sembra però chiedersi: è vero progresso? Egli confuta il paradigma del progresso «sul piano dell'essere, non su quello parziale e però contingente del concetto»⁵³⁹. In altri termini: Sofocle contesta Anassagora appellandosi alla prepotenza dell'evento, non alla stabilità della forma. Riprendendo le intuizioni di Diano, G. Serra ha mostrato che chi, nella tragedia, rappresenta l'antitesi esplicita dell'"uomo del progresso" anassagoreo è senz'altro l'indovino Tiresia. Egli *sa* istantaneamente, senza alcun bisogno di "congetturare le cose invisibili dalle visibili". Tiresia ottiene per "epifania" divina quella verità che Edipo potrà raggiungere solo attraverso una lunga indagine "positiva", dimostrandosi così molto più "sintonizzato" alla verità dell'evento di quanto Edipo, con il suo continuo ricercare e congetturare, non sia⁵⁴⁰. Serra ha inoltre mostrato come il tentativo di Edipo di ridarsi un'identità includa un richiamo al passato che ha implicazioni decisive sul piano teoretico. Per la prima volta, cioè, il tempo viene introdotto nella forma e ne diventa un elemento costitutivo. Scrive Serra: «Privato di quella che egli riteneva la sua essenza, a Edipo non rimane che darsene una di nuova "ripetendo" la sua esistenza; ma non gli basta dire "io sono quello che sono", perché, a differenza del Dio di Abramo e dell'idea di Platone, egli è nel tempo: Edipo deve dire "io sono quello che sono stato"»⁵⁴¹. In nota Serra rinvia alla considerazione di Diano secondo cui Aristotele avrebbe "insinuato" il "questo" nell'idea platonica attraverso un rimando all' "era" (lo ἦν del τί ἦν εἶναι) e scrive: «Proprio per l'insinuarsi

⁵³⁷ Cfr. *ivi*, p. 414.

⁵³⁸ Sul piano delle considerazioni filologiche, Diano fa notare come il verso 987 dell'*Edipo re* sia un calco della celebre sentenza anassagorea ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. Ivi si dice infatti καὶ μὴν μέγας γ' ὀφθαλμὸς οἱ πατρὸς τάφοι, e cioè: «E non ti è grande luce la tomba del padre?» (trad. it., p. 304). La tomba del (presunto) padre Polibo dovrebbe essere luce a Edipo perché sconfessa il vaticinio che lo vuole parricida: cfr. C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 446. Su alcuni contributi filologici di Diano cfr. B. Marzullo, *La filologia di Carlo Diano*, in Aa.Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 41-55.

⁵³⁹ C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 447.

⁵⁴⁰ Cfr. D. Susanetti, *L'altrove della tragedia greca*, cit., p. 148: «Tiresia vede e conosce quello che vede e conosce lo stesso Apollo. Per questo si può dire che il "vero" sia consustanziale al suo essere ed egli sia l'unico tra i mortali a cogliere in modo compiuto la realtà. La sua è una verità inconfutabile e incrollabile, che si dà nell'immediatezza e non richiede alcuna ricerca. Ma, proprio per questo, può risultare intempestiva e irricevibile nel tempo e nei modi della comune esistenza mortale, può risultare del tutto assurda e infondata per chi la ascolti».

⁵⁴¹ G. Serra, *Edipo e la peste*, cit., p. 45.

surrettizio del tempo l'idea platonica [...] diventava in Aristotele “l'essere che cos'era”⁵⁴². Il τὸ τί ἦν εἶναι aristotelico è l'equivalente “speculativo” di ciò che la vicenda di Edipo è nella rappresentazione tragica, in cui la stabilità della forma è sconvolta dall'intervento del passato e la specularità dell'è-è viene a dipendere dall'esistenza temporale. Così come l'essenza di Edipo è messa in crisi dai “mesi che mi fecero piccolo e grande”, allo stesso modo la forma viene da Aristotele sottratta all'iperuranio in cui Platone l'aveva assicurata e situata nell'insolubile e “polemica” relazione con il τόδε. Quando Edipo prova ad assegnarsi una nuova identità dicendosi figlio di Tyche la specularità è venuta meno. Egli è ormai nel tempo, è egli stesso tempo, l'individuo che ha assassinato suo padre e giaciuto con sua madre. In Edipo come in Aristotele il tempo fa irruzione nell'eternità, la linea della storia interrompe e taglia il circolo perfetto della forma, ormai irrimediabilmente contaminata con l'evento. Approfondendo e rielaborando le tesi di Diano sulla tragedia di Edipo, Serra ha inoltre parlato espressamente di «vuoto creato dalla fuga delle forme»⁵⁴³. In un passaggio del saggio sull'*Edipo re*, a proposito delle due forme che governano la tragedia, γενναίότες e γνώμη, Diano ne aveva già parlato come delle «uniche forze che, al crollo di tutto, restano all'uomo prima ch'egli abbia riconosciuto il suo nulla»⁵⁴⁴. Se Diano aveva insistito sulla differenza tra tragedia ed epica, specialmente sui diversi tipi di catarsi cui esse mettono capo e sul diverso statuto ontologico dei personaggi tragici ed epici, Serra, dal canto suo, segnala l'irriducibilità della tragedia a mito. Il mito, diceva già Diano, è chiusura d'evento. Esso offre alla tragedia il suo contenuto sempre ripetibile, ma è solo quando tale contenuto viene “innestato” nella rappresentazione tragica che il mito torna ad essere evento. È solo nella tragedia che il mito accade per noi spettatori⁵⁴⁵. Si potrebbe dire che la tragedia è l'evento del mito, nel senso che fa del proprio contenuto mitologico qualcosa di individuale, *id quod cuique èvenit* e non semplicemente *quicquid èvenit*.

§ 6. Il problema della materia in Platone

⁵⁴² *Ibidem*. Nota 71.

⁵⁴³ *Ivi*, p. 47.

⁵⁴⁴ C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, cit., p. 427.

⁵⁴⁵ Cfr. G. Serra, *Diano e i tragici greci*, cit., p. 72: «il mito non è mai ciò di cui la tragedia parla (solo la storia, anche per i Greci, pretende di parlare del passato), bensì ciò che permette che nella tragedia si parli: condizione, non oggetto, del discorso, il mito nella tragedia è sempre struttura (ancora il *mythos* di Aristotele) e significante, mai significato».

Un'altra “figura dell'evento” è rintracciabile nelle pieghe della complessa e articolata riflessione di Diano sulla *χώρα* platonica⁵⁴⁶. Che la materia in generale possa essere accostata all'evento è sommariamente testimoniato dal fatto che tanto l'evento quanto (sebbene da una prospettiva che è molto più aristotelica che platonica) la materia si contrappongono alla forma e all'εἶδος. Per capire a fondo tale accostamento è necessario seguire gli snodi fondamentali della trattazione diana del problema della *χώρα* platonica, specialmente nel modo in cui viene introdotto e trattato nel *Timeo*⁵⁴⁷. Il problema della *χώρα* si inserisce nel contesto di una discussione delle diverse forme del reale e dei tipi di conoscenza che vi corrispondono. L'intera trattazione “cosmologica”, del resto, parte da lì, dalla distinzione tra una realtà «ingenerata ed imperitura»⁵⁴⁸, paradigmatica e indiveniente, e una mutevole, «generata in continuo movimento, che nasce in un qualche luogo e nuovamente di là perisce»⁵⁴⁹. Esistono dunque due tipi di ente: intellegibile l'uno, sensibile l'altro, a cui, semplificando molto il noto schema del libro VI della *Repubblica*, Platone fa ora corrispondere due diversi tipi di conoscenza, quella noetica e quella appunto sensibile. La prima forma di realtà, infatti, è quella che «all'intelligenza toccò in sorte di contemplare», mentre la seconda «si comprende con l'opinione che si accompagna alla sensazione»⁵⁵⁰. Agli oggetti che vi corrispondono, vale a dire alla realtà come “modello” e alla realtà come “imitazione del modello”, Platone accosta però un “terzo genere”, descritto metaforicamente come “nutrice” e «ricettacolo di tutto ciò che si genera»⁵⁵¹, non propriamente “conoscibile” ma “tangibile”, «di una tangibilità che è accompagnata dall'assenza di ogni sensazione»⁵⁵², o con un ragionamento bastardo. Il riferimento al νόθος è di gran conforto all'interpretazione di Diano, attestante una discendenza del problema della *χώρα* platonica da quella del vuoto democriteo, dal momento che proprio l'Abderita «la conoscenza delle qualità sensibili la chiamava

⁵⁴⁶ Dal momento che la possibilità di interpretare la *χώρα* in termini di “materia”, come fece Aristotele, è oggetto di un'accesa disputa esegetica fin dagli interpreti tardo-antichi del pensiero platonico, in quanto segue si preferirà adoperare il termine greco senza tradurlo. Sul “platonismo” di Diano in generale, quindi non con specifico riferimento al saggio sulla materia platonica, cfr. A. Zadro, *Platonismo e interpretazione di Platone negli studi di Carlo Diano: 25 anni di dissenso filosofico nell'Università di Padova*, in Aa.Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 113-153. Sulle origini dell'accostamento *χώρα*-materia cfr. *infra*, p. 184, nota 568.

⁵⁴⁷ L'altro dialogo platonico in cui il problema della materia è centrale è, per Diano, il *Filebo*, ma va detto che l'intera questione della materia non è comprensibile, ai suoi occhi, se non sullo sfondo ontologico del *Parmenide*. Cfr. C. Diano, *Il problema della materia in Platone*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., pp. 1391-1439.

⁵⁴⁸ Plat. *Tim.*, 52 a 1-2; trad. it. di G. Reale, *Timeo*, Bompiani, Milano 2013⁵, p. 151.

⁵⁴⁹ Ivi, 52 a 5-6; trad. it., *ibidem*.

⁵⁵⁰ Ivi, 52 a 7; trad. it., *ibidem*.

⁵⁵¹ Cfr. Ivi, 49 a 6; trad. it, p. 141.

⁵⁵² C. Diano, *Il problema della materia in Platone*, cit., p. 1406. Cfr. Plat. *Tim.*, 52 b 1; trad. it., p. 151.

“bastarda”»⁵⁵³. Ma è di conforto anche per l'accostamento qui proposto tra il problema della τύχη e quello della χώρα. Se infatti nel saggio sull'*Edipo re* Diano ricordava che i “figli della Tyche” erano ad Atene i figli di madre straniera, anche il νόθος λογισμός di Platone «ha un padre legittimo perché nato dall'Essere, e una madre illegittima perché straniera. Il padre è quel *nous* senza di cui non c'è *logos* e la madre è appunto quella γνώμη σκοτιή di Democrito, che, attraverso quel *logos*, mette il piede sulla terra a lei straniera dell'*Aletheia*»⁵⁵⁴. Il problema su cui Diano porta l'attenzione è proprio quello della natura ibrida della χώρα: il terzo genere di essere «partecipa dell'“intelligibile”, ma non è esso stesso intelligibile»⁵⁵⁵, e partecipa del sensibile senza che la sua conoscenza sia riducibile a sensazione. È un essere che viene soltanto “toccato”, sentito, ma che non esclude l'intervento di una qualche attività raziocinante. Diano insiste sul fatto che tale attività logica non sia dianoetica e non possa «concludersi in una *noesis*»⁵⁵⁶, concludersi cioè in un atto noetico che separi completamente il proprio oggetto dall'ambito del sensibile. Si spiega così la natura “bastarda” di tale atto: il padre è l'essere, l'essenza, la forma, radice di ogni λόγος (nessun tipo di ragionamento può infatti formarsi a prescindere dal riferimento a una forma), ma la madre è l'indeterminato oggetto della sensazione.

Oltre a quello della natura ibrida della χώρα, l'altro aspetto a partire da cui Diano orienta la sua interpretazione è dunque la particolarità della formula con cui Platone indica la conoscenza bastarda del terzo genere di essere e a cui abbiamo già fatto riferimento: μετ'ἀναισθησίας. Non “senza sensazione”, ma “con assenza di sensazione” o, come anche traduce Diano, con il «senso di quest'assenza»⁵⁵⁷. Scrive Diano a questo proposito: «Ma perché Platone dice “con” e non “senza”, χωρὶς αἰσθήσεως? Perché ciò che viene percepito è l'*heteron ti*, ed esso non è tale se non nella relazione posta e negata con l'*apeiron* dell'*heteron* dal quale è inseparabile»⁵⁵⁸. Ancora una volta Diano riconduce in parte tale anomalia lessicale all'eredità democritea del problema della χώρα, dal momento che per Democrito la conoscenza bastarda era quella delle qualità sensibili e per Platone, come detto, il secondo genere di essere è conosciuto «con l'opinione che si

⁵⁵³ C. Diano, *Il problema della materia in Platone*, cit., p. 1409.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ Ivi, pp. 1408-09.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 1409.

⁵⁵⁷ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1353.

⁵⁵⁸ Id., *Il problema della materia in Platone*, cit., p. 1433.

accompagna alla sensazione»⁵⁵⁹. Scrive ancora Diano: «Astraete dal contenuto delle varie sensazioni e dalle qualità che le specificano, e trovate la corporeità in quanto tale, colta in uno “con” il senso dell’“assenza” di quelle qualità»⁵⁶⁰. La *χώρα* platonica, pur non possedendo alcuna qualità, è la condizione affinché qualsiasi qualità possa venire percepita. Essa è la pura e semplice esistenza di volta in volta “informata” dalle forme, il “ciò in cui” le forme passano e si susseguono. È l’“in cui”, *ἐν ᾧ*, degli enti, e proprio a tale significato si riferisce un altro dei termini con cui Platone la indica, *ἔδρα*. Essa può infatti indicare ciò che “dà sede” a tutto ciò che nasce e che occupa sempre l’una o l’altra *χώρα*. Si istituisce in questo modo un disallineamento tra il significato della *χώρα* “in quanto tale”, e la *χώρα* di volta in volta informata dall’ente di cui è la specifica sede. L’*ἐν ᾧ* (*en hōi*), l’“in cui” è la *χώρα* in quanto tale, mentre il *τι* è il “questo” che di volta in volta “informa” la *χώρα*. Come letto nel passo riportato sopra, la relazione con lo *ἕτερον* (lì accostato all’*ἄπειρον*) è “posta e negata” nell’atto conoscitivo, che evoca l’alterità della pura e indeterminata materia senza poterla realmente “dire”. Tale “materia”, se così la si vuole chiamare, è pertanto ciò “in cui” si susseguono le forme, è il “questo” indeterminato che svanisce non appena esso viene determinato: dicendo “questo è un libro”, in realtà non ci si sta più riferendo al “questo” materiale, ma al “tale”⁵⁶¹; ad essere “questo” in senso proprio è quindi soltanto la *χώρα*. D’altro canto, l’*ἐφ’ ᾧ* (*eph’ hōi*), il “su cui”, può essere detto solo della *χώρα τις*, vale a dire della *χώρα* che è di volta in volta *ἔδρα*, sede, e che, a parere di Diano, ritroviamo nel significato dello *ὑποκείμενον* di Aristotele. La differenza che passa tra la *χώρα* e la *χώρα τις* è pertanto analoga a quella tra l’“in cui” e il “su cui” o, in termini aristotelici, tra la *ὕλη* e lo *ὑποκείμενον*. A questo punto si deve rilevare un aspetto centrale di tutta la trattazione di Diano: rispetto alla *χώρα*, il *τι* che la informa è sempre “altro”. La *χώρα* si configura come *χώρα τις* solo nell’essere altro da ciò che essa è, nell’essere informata da una forma che travalica l’immediatezza della *χώρα* stessa, che in questo modo viene a trovarsi sempre per così dire estroflessa in direzione di una forma che inevitabilmente la nega. Il *τι* è sempre altro dalla *χώρα*, si configura sempre come *ἕτερον τι*. È soprattutto in questo aspetto che si può scorgere la vicinanza tra l’interpretazione della *χώρα* platonica e la lettura diana dell’evento in generale: così come il *τι* della *χώρα τις* è sempre *ἕτερον* della *χώρα*, allo

⁵⁵⁹ Plat. *Tim.*, 52 a 7; trad. it., p. 151.

⁵⁶⁰ C. Diano, *Il problema della materia in Platone*, cit., p. 1433.

⁵⁶¹ Cfr. Plat. *Tim.*, 49 d 5-7; trad. it., p. 143.

stesso modo la “chiusura” dell’evento è sempre altro dall’evento stesso. Il parallelo si fa più evidente là dove Diano sottolinea che affinché la *χώρα* sia “tangibile con assenza di sensazione” è necessario che anche l’anima che la “tocca” partecipi di quello ἕτερον τι, di quell’essere che rende possibile il λόγος e di quella “alterità” che è insieme posta e negata nell’atto “bastardo” del λόγος medesimo. È in questo senso che Diano scrive che «il demiurgo l’anima l’ha fatta mescolando insieme “la natura dell’identico con quella dell’*heteron*”»⁵⁶² e quindi, nei suoi termini, mischiando forma ed evento, anima e corpo. «L’anima – scrive ancora Diano – la corporeità l’ha in sé, ed è per quella parte che essa ne ha, che può sentendosi sentirla»⁵⁶³. La terza specie dell’essere di Platone, questa la conclusione a cui giunge Diano e il centro dell’intera sua lettura del *Timeo*, è l’esserci, l’esistenza, l’*hic et nunc* del περιέχον e la “tangibilità” del suo oggetto è «il sentimento fondamentale di Rosmini e Gentile»⁵⁶⁴.

Recentemente G. Agamben è tornato sulla lettura diana della *χώρα*, muovendo da una critica della tradizionale traduzione del μετ’ἀναίσθησίας platonico che, a partire già da Calcidio, veniva reso con un poco fedele “*sine sensu*”⁵⁶⁵. Traducendo la formula platonica in questo modo il terzo genere di conoscenza perderebbe completamente la sua specificità e verrebbe appiattito sul primo, sulla conoscenza noetica. Agamben interpreta il μετ’ἀναίσθησίας come una sorta di “autoaffezione” in cui la pura ricettività del soggetto conoscente «patisce la propria anestesia»⁵⁶⁶. Si tratta pertanto di una apertura e di una ricettività senza oggetto: la conoscenza della *χώρα* sarebbe dunque una conoscenza che fa esperienza della possibilità della conoscenza stessa. L’interpretazione di Agamben si discosta però da quella di Diano perché marca l’accento sulla distinzione tra la *χώρα* come pura spazialità materiale e il τόπος come luogo specifico di qualcosa. Diano a questo proposito è piuttosto netto: «*topos*, che vale genericamente “luogo”, e dite pure, se volete, lo “spazio”, e *chora*, che è lo “spazio” come *en hōi* o “in cui”, praticamente si equivalgono, e Platone li usa l’uno per l’altro»⁵⁶⁷. Inoltre, Agamben rifiuta espressamente

⁵⁶² C. Diano, *Il problema della materia in Platone*, cit., p. 1433.

⁵⁶³ Ivi, p. 1434.

⁵⁶⁴ *Ibidem*. Che anche la lettura diana di Platone, come buona parte dell’intera opera di Diano, sia attraversata dal continuo influsso dell’attualismo gentiliano è stato sostenuto da D. Susanetti, *Il Platone di Diano tra filosofia, letteratura e teatro*, in O. Longo (a cura di), *L’esilio del sapiente*, cit., pp. 79-90. In effetti, anche la dinamica di “estroflessione” costitutiva della *χώρα* a cui si è fatto riferimento sopra ricorda molto il movimento caratteristico dell’atto puro che, secondo la nota formulazione gentiliana, “è non essendo e non è essendo”.

⁵⁶⁵ Cfr. G. Agamben, *L’irrealizzabile. Per una politica dell’ontologia*, Einaudi, Torino 2022, pp. 106-108.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 107.

⁵⁶⁷ C. Diano, *Il problema della materia in Platone*, cit., p. 1426. Al problema dell’identificazione di “luogo” e spazio si associa quello di questi due concetti con quello di “materia”. F. Ferrari ritiene «sostanzialmente corretto»

l'identificazione di *χώρα* e materia, indebitamente applicata da Aristotele e accettata in maniera sostanzialmente uniforme dalla tradizione specialmente antica e tardo-antica⁵⁶⁸. La *χώρα* platonica va quindi liberata dalla tendenza a proiettarvi la lettura aristotelica che tendeva a leggervi poco più che l'anticipazione del concetto di *ὕλη*. Per questa ragione Agamben sottolinea che il termine *ὕλη* in Platone non ha mai un significato teoreticamente pregnante, ma indica sempre il mero "materiale". Nella *χώρα*, al contrario, non sarebbe in gioco tanto il "materiale" degli enti, quanto la condizione del loro stesso aver-luogo o, potremmo dire con il lessico diano, l'evento del loro accadere. Per Diano la *χώρα* è sì l'aspetto materiale dell'ente, ma in un senso molto specifico: è il "di cui" dell'ente nel senso che si è visto. Un'altra differenza tra la *χώρα* e la *ὕλη* risiede nel fatto che se la prima è protesa verso un fuori, la materia aristotelica è semplicemente ciò che soggiace a una forma. Ma è poi lo stesso Agamben a correggere il tiro rispetto alla totale inconciliabilità tra le due "materie" evidenziando che, quando Aristotele determina la materia in termini di *στέρεσις*, sembra attribuirvi proprio quella "proiezione" verso il fuori costitutiva della *χώρα*⁵⁶⁹. Al di là della correttezza o meno della posizione che intende schiacciare la *χώρα* platonica sulla *ὕλη* aristotelica, quanto qui interessa rilevare è il legame della *χώρα* con la questione dell'anima e del suo rapporto con l'evento. La *χώρα* indica il rimando continuo tra un'essenza (*τις*) e l'esistenza di cui è negazione, un essere e un esistere, in quella dinamica che abbiamo visto essere caratteristica della polarità non speculare di forma ed evento. In *Studi e saggi* Diano sarà in proposito ancora più diretto di quanto non fosse nel saggio esplicitamente dedicato alla *χώρα* platonica: «il

l'accostamento aristotelico: cfr. F. Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in «Quaestio», 7, 2007, pp. 3-23. Individua un allineamento dei significati spaziali e locali della *χώρα* – ed è quindi in linea con la lettura di Diano – anche F. Fronterotta, *Luogo, spazio e sostrato 'spazio-materiale' nel Timeo di Platone e nei commenti al Timeo*, in D. Giovannozzi e M. Veneziani (a cura di), *Locus-Spatium. XIV colloquio internazionale, Atti (Roma, 3-5 gennaio 2013)*, Olschki, Firenze 2014, pp. 7-42.

⁵⁶⁸ Per Agamben, Diano stesso finirebbe per dare credito a questa lettura erronea intitolando il suo saggio *Il problema della materia in Platone*. All'origine di questa interpretazione della *χώρα* come materia è, come noto, Aristotele, che all'inizio del libro Δ della Fisica annoverava Platone tra coloro che identificano il luogo e la materia: «Platone nel *Timeo* identifica la materia con lo spazio, perché il ricettacolo e lo spazio sono un'unica identica cosa» Arist. *Phys.*, IV, 209 b 11-13, trad. it. di R. Radice, *Fisica*, Bompiani, Milano 2011. Come ricorda F. Ferrari, l'identificazione operata da Aristotele tra *χώρα* e *ὕλη* «ha percorso l'intera storia del platonismo antico, tanto che dopo Aristotele per un platonico risulterà quasi inevitabile considerare *chora* e *hyle* come sinonimi» (F. Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone*, cit., p. 4).

⁵⁶⁹ Per completezza, possiamo rilevare che nell'ultimo capitolo del saggio sulla materia in Platone, Diano dedica alcune pagine all'interpretazione dei cosiddetti "amici delle forme" di cui si parla nel *Sofista*. Le "forme" li sottoposte a critica sono le forme considerate nella loro valenza puramente logica, mentre la forma platonica è specularità di essenza ed esistenza. Platone conferirebbe cioè valore ontologico a ciò che in Democrito aveva valore soltanto logico (cfr. C. Diano, *Il problema della materia in Platone*, cit., p. 1437). È evidente che una diversa interpretazione della critica platonica alle posizioni degli "amici delle forme" rischierebbe di mettere in crisi l'intera lettura diano secondo cui la forma è il *χωριστόν* per eccellenza.

punto culmine di questa formidabile teoria della materia, di cui Aristotele fu il primo a non capir nulla, è che essa è l'“esserci”. Dico l'esserci nel senso fenomenologico del termine, e non genericamente l'“anima”, l'essere dell'anima in ciò che essa è e “sente” di essere nel suo *In-der-Welt-sein*⁵⁷⁰. Per quanto, dunque, Diano non rinunci al termine “materia” per indicare la *χώρα* platonica, è chiaro come per lui tale concetto avesse, nel complesso, poco a che vedere con quel principio metafisico che in Aristotele assumerà il nome di *ύλη* e molto a che fare con quanto Diano stesso intendeva con “evento”.

Glossa. L'Alcesti come tragedia della forma

L'interpretazione dell'*Alcesti* di Euripide ha interessato Diano per l'intero arco della sua vita⁵⁷¹. Molto indicative, a questo proposito, sono le definizioni della tragedia euripidea come «la prima meditazione della morte che noi abbiamo nella storia dell'Occidente»⁵⁷² e, insieme, «la prima opera di metafisica che sia stata scritta al mondo»⁵⁷³. Si potrebbe dire che se l'*Edipo re* è il paradigma della tragedia, perché rende palmare il crollo della forma nello scontro con l'evento e quindi la loro inconciliabilità, l'*Alcesti* può invece essere interpretata come la tragedia (forse l'unica del mondo greco) in cui è la forma ad affermarsi e a dominare completamente la scena. Se, come abbiamo già sottolineato, tutte le tragedie sono tragedie della forma, nel senso che è sempre la forma a vivere la tragedia e tragedia c'è solo per la forma, la definizione di “tragedia della forma” applicata all'*Alcesti* assume un significato ancora più pregnante. Nel caso dell'*Alcesti*, infatti, è come se il contatto con l'evento fosse funzionale al compiersi e al ricomporsi della forma più che alla sua rovina. Se nell'*Edipo re* tutto orbita attorno alla potenza dirompente dell'evento e all'infrangersi della forma, nell'*Alcesti* l'accento è invece posto sull'affermarsi e il ricostituirsi della forma stessa, sull'impossibilità che essa venga definitivamente meno. Si potrebbe quasi proporre una proporzione unendo le riflessioni di Diano sull'*Edipo re* e l'*Alcesti* e quanto egli dice in *Forma ed evento* a proposito dei poemi omerici: l'*Iliade* sta all'*Alcesti* come l'*Odissea* sta all'*Edipo re*. Da un lato i paradigmi della forma, dall'altra quelli dell'evento. Guardando più nel dettaglio della vicenda tragica, si deve anzitutto sottolineare che nell'*Alcesti*, propriamente, l'evento non

⁵⁷⁰ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1353.

⁵⁷¹ Lo ricorda F. Diano, *Premessa a C. Diano, Introduzione all'Alcesti*, in *Opere*, cit., pp. 1617-1671; p. 1619.

⁵⁷² C. Diano, *Senso dell'Alcesti*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., pp. 629-638; p. 629.

⁵⁷³ Id., *Anassagora padre dell'umanesimo*, cit., p. 720.

accade, ma è già accaduto. Se è vero che la tragedia mette in scena la morte della giovane regina, altrettanto vero è che la decisione di sacrificarsi per salvare la vita del marito Admeto è già stata presa quando la vicenda ha inizio: il sacrificio si è cioè già compiuto. Scrive Diano: «dalla morte che Alceste fa sulla scena il dramma non ha progressione se non per il dolore di Admeto»⁵⁷⁴. L'immobilismo della tragedia è proprio dovuto al fatto che la luce della forma sembra pervadere l'intera vicenda, impedendo così l'accadere di un qualsiasi evento. Non si assiste, nella tragedia euripidea, al “crollo di tutto” di cui Diano parlava a proposito dell'*Edipo re*. Ciò non significa, beninteso, che l'evento non trovi alcuno spazio: lo trova sul terreno dell'etica. A “difendere” le ragioni dell'evento è infatti l'anziano padre di Admeto, Ferete, rifiutatosi di dare la propria vita per salvare quella del figlio e quindi, agli occhi di quest'ultimo, principale responsabile della morte di Alceste. Le ragioni di Ferete sono le ragioni dell'evento e cioè, trasposte nell'ambito morale, le ragioni dell'*utile*, contrapposte a quelle fatte valere da Alceste (ma in realtà, precisa Diano, da «tutta la gente di casa»⁵⁷⁵) e interpretabili come le rivendicazioni del *giusto*. Scrive Diano: «Alceste e Ferete sono ai due estremi dell'opposizione che è tra il *gennaios* e il *kakòs*»⁵⁷⁶. E ancora, questa volta contrapponendo la “verità” di Ferete a quella di Admeto: «Il contrasto in apparenza grottesco tra Admeto e Ferete [...] non è un contrasto di caratteri, ma di posizioni metafisiche e d'ideali. È lo scontro di due “verità” o *alètheiai*, di quella di Parmenide, da una parte [...] e di quella di Antifonte, dall'altra»⁵⁷⁷. Se l'*Alceste* è una tragedia della forma si spiega allora perché la tragedia tenda, a tratti, a passare dalla forma tragica a quella comica. Più proprio della commedia che della tragedia è infatti il finale, ma comiche sono anche alcune scene della tragedia, specialmente quelle che vedono come protagonista Eracle (Diano parla esplicitamente di «velo della comicità di cui [Euripide] avvolge la figura di Eracle»)⁵⁷⁸.

Come in *Edipo*, anche in *Alceste* la *γενναιότης* è una delle forme decisive che informano il carattere dell'eroe, ma stavolta essa si unisce alla *φιλία*, quell'amicizia-amore in nome della quale Alceste si sacrifica. Diano individua, a questo proposito, un doppio livello di lettura del sacrificio di Alceste. Il primo si appella alla tradizione eroico-

⁵⁷⁴ C. Diano, *Introduzione all'Alceste*, cit., p. 1624.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 1628.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 1663.

⁵⁷⁷ C. Diano, *Senso dell'Alceste*, p. 635.

⁵⁷⁸ Ivi, p. 634.

cavalleresca: è il lato «ufficiale e pubblico»⁵⁷⁹ del sacrificio, quello che ne fa un obbligo cavalleresco e che rende Alceste *ariste*; il secondo, «personale e privato»⁵⁸⁰ è invece proprio al sacrificio dettato dalla *φιλία* ed «è il più vero»⁵⁸¹. Prima di essere condotta agli Inferi, Alceste intende assicurarsi dell'integrità della casa. Scrive in proposito M. Cacciari: «Dalle sue labbra non esce una sola parola di 'amore' per Admeto [...]. Questo interessa Alceste, questo è il suo *essere*: che la casa sia salva. Che si conservi integra, intera, *una* – che non si trasformi in molteplice, ospitando altre donne e altri figli»⁵⁸². La *φιλία* di Alceste non reca traccia di eros, ed è tutta rivolta alla conservazione di quella figura “terrena” della forma che è la casa. Prima di morire, Alceste si assicura che Admeto ne savaguardi la stabilità, rinunciando a prendere una nuova sposa. E la *φιλία* prevale anche sui legami di sangue (quei legami di sangue difesi, come abbiamo visto a proposito delle *Eumenidi* di Eschilo, dalle divinità ctonie dell'evento), pone anzi Admeto in contrasto con il padre Ferete. Al termine della sua più compiuta trattazione dell'*Alceste*, Diano evoca la “soluzione greca” al problema della morte, soluzione che risiede proprio nell’“invenzione” della forma, di un essere inscalfibile, eterno e non soggetto al divenire. È nella contemplazione della forma stabile, indiveniente ed eterna che i Greci trovano una soluzione al problema della morte e del divenire del mondo. Ciò che rende l'*Alceste* «la prima opera di Metafisica che sia stata scritta» è allora proprio questa “messa in scena” della forma, di quella forma che Parmenide farà “cantare” alla dea del suo poema e di cui Alceste può essere considerata la prima “figura”⁵⁸³.

⁵⁷⁹ C. Diano, *Introduzione all'Alceste*, cit., p. 1638.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ C. Diano, *Senso dell'Alceste*, cit., p. 633.

⁵⁸² M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 54

⁵⁸³ Il parallelo è certo valido soltanto se preso in senso assoluto e non in relazione al modo in cui la forma viene recepita nell'orizzonte umano. Se infatti l'essere parmenideo è inteso come condizione di possibilità del principio di non contraddizione e, proprio per questo, apre l'orizzonte della scienza, l'*Alceste* rimane all'interno dell'ambito del “discorso duplice” caratteristico della tragedia. Emblematici a questo proposito sono i vv. 519-521 in cui, di fronte alle richieste di chiarimento di Eracle circa il lutto di Admeto, quest'ultimo dice di Alceste: «Due discorsi io posso fare su di lei [...] È e non è più, e questo è il mio dolore». A contrapporre il *διπλοῦς μῦθος* di Admeto nell'*Alceste* al *μόνος μῦθος* della dea parmenidea è anche A. Tagliapietra, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 218, ma cfr. pp. 205-235, in cui si offre una lettura della tragedia euripidea irriducibile a quella di Diano, si contesta la tesi diana del sacrificio di Alceste come “profezia pagana del Cristo” e si insiste sull'*Alceste* come meditazione della morte e sulla compresenza di mito e filosofia nella tragedia. Si deve inoltre ricordare che l'interpretazione dell'*Alceste* svolge un ruolo di assoluta centralità nella riflessione di Diano sulla tragedia anche per un'altra ragione, più tecnica e specifica: in un passaggio della tragedia (vv. 93 ss.) Diano rintraccia infatti un riferimento ad Anassagora e al modo in cui egli visse la morte del figlio (cfr. C. Diano, *La catarsi tragica*, cit., pp. 518-519). La capacità di affrontare un lutto così doloroso viene ricondotta da Diano a una speciale tecnica, la *τέχνη ἀλωπίας* di origine antifontea e che rappresenta la base teorica della dottrina della catarsi tragica. Diano rintraccia ulteriori riferimenti alla *τέχνη ἀλωπίας* in altri versi della tragedia, in particolare nella definizione di *τέχνη* fornita da Eracle ubriaco (vv. 779 ss.), o ancora nelle parole rivolte da Eracle stesso ad Admeto nel tentativo di consolarlo per la perdita della sposa (v. 1085). In generale, è opinione di Diano che l'*Alceste* presupponga un'opera di Antifonte intitolata *Alètheia* e in cui il sofista avrebbe teorizzato proprio la *τέχνη ἀλωπίας* come *praemeditatio futurorum malorum*.

3. Evento e forma nell'arte

§ 7. Sentimento e senso dell'arte: Diano e Gentile

Come si è visto alla fine del § 6, Diano riconduceva il problema della *χώρα* platonica alla questione dell'anima e quest'ultima, a sua volta, oltre che al *Dasein* heideggeriano, al “sentimento” di cui Gentile parlava nella *Filosofia dell'arte*. Tale accostamento viene ribadito alla fine di *Linee*, là dove Diano evoca ciò «a cui si dà il nome di materia», che «è inconoscibile, perché è l'*hic et nunc* dell'anima, e può essere solo sentito [...] dal senso appunto che Rosmini e Gentile chiamano “il senso fondamentale dell'essere”. Ma già Platone lo conosceva come senso di quella “terza specie d'essere” costitutivo della “corporeità” e dello “spazio”»⁵⁸⁴. In effetti, quello alla nozione di sentimento, e all'uso peculiare che ne veniva fatto da Gentile (e, prima di lui, da Rosmini), è un richiamo costante nell'opera di Diano e investe due luoghi in particolare della sua riflessione: il primo è la trattazione dell'evento e di quel “polo” dell'evento costituito dall'esserci; il secondo è la peculiare lettura del significato e del ruolo dell'opera d'arte⁵⁸⁵. Come vedremo in questo capitolo, le due questioni sono strettamente intrecciate tra loro, ma prima di occuparcene direttamente, e per comprenderne e valorizzarne a pieno il ripensamento di Diano, è utile studiare la funzione del sentimento proprio in alcuni luoghi significativi della riflessione di Gentile. “Significativi” sono, in questo contesto, quei luoghi esplicitamente o implicitamente evocati da Diano e cioè, anzitutto, i luoghi in cui la nozione di “sentimento” sembra segnalare alcuni limiti di quel primato del pensiero che l'attualismo di Gentile difendeva con forza. Il fatto che, come detto, in Diano il richiamo al “sentimento” di Gentile sia spesso affiancato a quello al “sentimento fondamentale” di Rosmini è tutt'altro che casuale. Già nel suo *Rosmini e Gioberti*, infatti, Gentile aveva dedicato un'attenzione non marginale a questa nozione. All'interno dell'esposizione critica della dottrina della conoscenza rosminiana, Gentile indicava nel “sentimento fondamentale” il «fondo oscuro della coscienza»⁵⁸⁶, il sostrato corporeo e materiale da cui scaturisce la conoscenza. Vi vedeva cioè il fondo insostanziale del «gran

⁵⁸⁴ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 171.

⁵⁸⁵ A testimonianza dell'importante ruolo che la figura di Gentile ha avuto sulla vita e sull'opera di Carlo Diano può essere evocata la dedica di *Studi e saggi di filosofia antica*: «A Ugo Spirito nel ricordo di Giovanni Gentile» (C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., p. 1174). Ma sono stati diversi gli studiosi che hanno ribadito, anche sulla base di testimonianze personali, la vicinanza di Diano a Gentile. Se ne darà conto nel corso di tutto questo capitolo.

⁵⁸⁶ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958, p. 188.

fatto supremo della vita»⁵⁸⁷, la condizione di possibilità della vita cosciente, della vita dello spirito e quindi, di nuovo, della conoscenza. Il sentimento fondamentale, scriveva ancora Gentile, è «identità fondamentale dell'Io che sente e dell'Io che intende»⁵⁸⁸, unità pre-coscienziale che precede e rende possibile non solo le attività intellettuali più elaborate, dall'intuizione al giudizio, ma anche la più elementare percezione. Nell'esempio rosminiano rievocato da Gentile, il sentimento fondamentale è quella speciale facoltà che viene affetta da un fascio di luce che colpisce gli occhi; non si tratta ancora di una vera e propria sensazione, né tantomeno di un giudizio percettivo già in grado di determinare il proprio oggetto. Si tratta piuttosto di un'affezione puramente corporea, un "dolore" soggettivo di cui non si sa riconoscere la provenienza. Alla questione del sentimento Gentile dedicherà poi un saggio nel 1928, confluito cinque anni più tardi nella sua *Introduzione alla filosofia*. Il sentimento viene qui sistematicamente legato alla questione dell'arte e descritto in termini di "inattualità", "immediatezza" e "pura soggettività"⁵⁸⁹. Al centro di questo testo è l'opposizione e l'unità dialettica di sentimento e pensiero: così come non si dà sentimento "puro", immobile e svincolato dal pensiero che lo supera negandolo, allo stesso modo tale superamento non deve essere inteso come la definitiva "logicizzazione" del sentimento stesso. La mediazione in cui il pensiero consiste non è il venir meno dell'immediatezza, ma l'«immanenza dell'immediato nella mediazione»⁵⁹⁰. Si tratta, a questo livello, dell'abbozzo di alcune tesi che verranno poi sistematicamente elaborate nella *Filosofia dell'arte* che, come detto, è il riferimento gentiliano di gran lunga più presente nelle opere di Diano. Ivi Gentile elabora ulteriormente la propria nozione di sentimento, dando nuovo peso alla sua caratterizzazione come momento "inattuale" dello spirito. L'"inattualità" del sentimento fa sì che esso si configuri come una sporgenza rispetto all'attualità del pensiero. Allo stesso modo, l'arte "pura" «non è attuale vita dello spirito» e tuttavia «entra nell'attualità spirituale, e lì si fa sentire e concorre con la sua presenza alla realizzazione della vita dello spirito, qual'essa è, sempre che sia, attualmente»⁵⁹¹. L'intera teorizzazione dell'arte come sentimento e di quest'ultimo come "soggettività immediata" vive, nella *Filosofia dell'arte*, all'interno di questo paradosso. È il paradosso di un'immediatezza che,

⁵⁸⁷ Ivi, p. 169.

⁵⁸⁸ Ivi, p. 189.

⁵⁸⁹ Cfr. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952, pp. 34-60.

⁵⁹⁰ Ivi, p. 47.

⁵⁹¹ G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2013, p. 110.

restando tale, vive, è, solo nella negazione operata dalla mediazione del pensiero⁵⁹². Tutto questo confluirà, in Diano, nella nozione di “senso”, categoria centrale per comprendere il ruolo assegnato all’arte nella sua riflessione⁵⁹³. Diano descrive infatti la verità dell’arte come «verità del senso»⁵⁹⁴, distinguendola dalla verità della percezione che, già configurata nella forma di un giudizio, è già sbilanciata verso il lato dell’universale e della forma. Il senso viene inteso piuttosto come fondo che non si riduce mai a fondamento e che solo l’artista è in grado di cogliere, se è vero che il senso per il filosofo-scienziato è nient’altro che errore e per il religioso è peccato⁵⁹⁵. Scrive Diano:

Verità del senso: del senso quale lo intende Platone e quale solo può essere inteso, se non si vuole vederlo sparire sostanzializzato nell’intelletto. Che è ciò che accade, sia quando lo si mette di contro all’intelletto, a cui dovrebbe fornire con l’“immagine” la materia dell’universale, tenendosi esso l’esistenza, [...] sia quando lo si dialettizza, e se ne cerca la verità non in esso, per quello che esso ha di verità e che è la sua e che include sempre il non-essere, ma in un soggetto che, essendo pensiero e nient’altro che pensiero, non differisce in nulla dall’intelletto in cui si specchia Parmenide.⁵⁹⁶

Il senso, allora, affinché resti quello che è, non deve né essere astrattamente contrapposto all’intelletto né essere reso un termine dialettico. Nei due possibili “tradimenti” della “verità del senso” a cui si fa riferimento nel passo sopra riportato possono essere ravvisate abbastanza agevolmente le posizioni di Croce e di Gentile circa il rapporto tra senso e intelletto, immagine e pensiero o, in termini ancora più generali,

⁵⁹² Cfr. M. L. Proto Pisani, *Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXXV, 4/1953, pp. 329-339; p. 333: «Resta in lui il dilemma: o il sentimento, quale momento inattuale viene ipostatizzato, – in contraddizione con la sua teoria dell’atto [...] o, non essendo che puro momento inattuale, l’arte, come attività autonoma dello spirito, viene annullata». V. Vitiello ha valorizzato questa paradossalità (cfr. soprattutto V. Vitiello, *Dall’Io penso all’Io sento. Giovanni Gentile*, in *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell’io alla logica della seconda persona*, Ets, Pisa 2009, pp. 33-52), mentre G. Sasso è più incline a vedere nel sentimento la condizione della dialettica del pensiero, ciò che lo rende, a tale dialettica, irriducibile: cfr. G. Sasso, *Gentile: la questione del sentimento*, in *Filosofia e idealismo*, vol. VI, pp. 315-362. Cfr. poi M. Donà, *Un pensiero sublime*, cit., pp. 43-104. Donà vede nel sentimento di cui parla Gentile la “figura” di una negazione che non può essere soltanto “logica”. L’inattuale non dice, cioè, qualcos’altro dall’attualità del pensiero, ma la sua pura negatività. La “negazione” chiamata in causa dall’inattuale non è quindi la negazione logica, incardinata sul principio di non contraddizione e sempre traducibile nell’affermazione di un’alterità. Per questo, per indicarla, Gentile si servirebbe del nome di ciò che, nell’umano, esiste di più radicalmente altro dal *logos*. Proprio al tema dell’inattualità dell’arte e del suo ruolo all’interno della dialettica si lega anche il contributo gentiliano al dibattito sulla questione della “morte dell’arte”, innescata da alcune riflessioni di Hegel nelle sue lezioni di estetica. Gentile fornisce una lettura dialettica della fine dell’arte, contrapposta alla lettura “empirica” e storica che ne aveva dato Croce. Su questo cfr. almeno D. Formaggio, *La «morte dell’arte» e l’Estetica*, il Mulino, Bologna 1983.

⁵⁹³ Sviluppo di seguito alcune considerazioni contenute in M. Ricciotti, *Senso, sentimento e immediatezza nell’arte. Carlo Diano a confronto con Gentile*, in «Quaderni di Inschibboleth», 17, 1/2022, pp. 57-72.

⁵⁹⁴ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell’arte*, cit., p. 150.

⁵⁹⁵ Cfr. *ivi*, 154.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 150.

vita e forma. Nel primo caso, Diano contesta la possibilità di tenere *distinti* i poli se non facendo ricorso alla logica. In particolare, «se, per distinguere, dite [...] che, mentre l'essenza dell'intelletto è universale, quella del senso è particolare, voi non siete più nell'intelletto né nel senso, ma nel *logos*»⁵⁹⁷. Nel procedimento logico che distingue l'universale dal particolare, sembra dire Diano, si perde tanto l'intelletto, inteso come contemplazione della pura forma, quanto il senso come fondo pre-logico. Nel secondo caso, invece, la dialettizzazione del senso, la sua riduzione a “momento” di un processo dialettico, fa sì che esso venga pienamente trasposto sul piano dell'intelletto, della forma, e quindi, di nuovo, perso come senso⁵⁹⁸. Sia che il senso venga distinto dall'intelletto, sia che venga dialettizzato, esso viene meno. In particolare, quella che rischiava di venire meno era la “sporgenza” della verità del senso rispetto a quella semplicemente “formale” dell'*alètheia*.

Prima di studiare più nel dettaglio la teoria estetica di Diano è bene soffermarsi ancora su un altro aspetto dell'eredità gentiliana in Diano che, sebbene non riguardi direttamente la nozione di “sentimento”, pure rende ancora più tangibile, oltre che la dipendenza, anche l'irriducibilità della trattazione diana dell'opera d'arte alla soluzione gentiliana. In uno scritto del 1909 dedicato alle “forme assolute dello spirito”, Gentile metteva a tema un'elementare articolazione dell'atto spirituale, composto di tre momenti: un momento soggettivo, uno oggettivo e, infine, il momento della sintesi dei primi due. Il momento soggettivo è per Gentile quello artistico: rappresentando il mondo l'artista dà forma al *proprio* mondo. Non certamente nel senso che l'artista sia disinteressato alla realtà com'è fuori della sua rappresentazione, ma nel senso che quel mondo “esterno” viene interamente “interiorizzato” e “spiritualizzato” dalla rappresentazione artistica stessa. L'attività dell'artista è un «immiare, per dirla con Dante»⁵⁹⁹. Nell'articolazione delle forme dello spirito, l'arte è pertanto il momento della soggettività assoluta⁶⁰⁰. La religione compirebbe, in questo quadro, un movimento uguale e contrario a quello dell'arte, riconsegnando la realtà del mondo a una irraggiungibile oggettività assoluta. Per questa ragione, nella lettura gentiliana, la religione è nella sua intima natura misticismo, tensione verso un'impossibile oggettività divina: «La religione, come forma pura, non è possibile!

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

⁵⁹⁸ Ci occuperemo più nel dettaglio dell'interpretazione diana della dialettica nel § 9.

⁵⁹⁹ G. Gentile, *Le forme assolute dello spirito*, in *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962, p. 266.

⁶⁰⁰ Momento in cui Gentile fa rientrare anche la scienza, *contra* Croce.

Ma la religione, per se stessa, nella sua astrattezza, è questo impossibile»⁶⁰¹. In realtà, questi due poli non si trovano mai scissi e astratti l'uno dall'altro, ma sempre risolti in un terzo momento (solo “logicamente” terzo, dal momento che si tratta dell'unico realmente esistente) costituito dalla filosofia. La filosofia è cioè la sintesi tra il momento della soggettività pura e quello della pura oggettività; corrisponde pertanto a quell'unica realtà dialettica che è unione di soggetto e oggetto, di arte e religione. Se questo è, in breve, lo schema elaborato da Gentile alla fine del primo decennio del Novecento, si può rilevare che se l'intero successivo approfondimento del ruolo dell'arte attraverso la nozione di “sentimento” da un lato complica di parecchio il quadro qui abbozzato, d'altro lato ne costituisce invece una semplificazione, una sorta di riduzione al minimo che riconduce al problema del rapporto tra sentimento e pensiero la generale questione del rapporto tra l'immediatezza e la mediazione, a prescindere che si tratti di immediatezza artistica o religiosa⁶⁰². L'intera riflessione di Diano rappresenta una radicale contestazione di quella prima sistematizzazione delle forme dello spirito. In Diano, cioè – e questo è forse un buon modo per approcciare il problema della sua trattazione dell'arte – prende forma un completo ripensamento di questo schema gentiliano. Il momento della religione, che in Gentile era il momento della pura oggettività, diventa in Diano sinonimo di “esserci”, immediata soggettività. Certo, esso si mantiene a quel livello di immediatezza che anche Gentile gli assegnava, ma dall'impossibile immediatezza oggettiva della divinità, ora diventa l'immediatezza in cui il soggetto stesso, nella polarità con il divino περιέχον, consiste. In secondo luogo, l'oggetto puro per Diano non ha più nulla a che fare con la trascendenza di Dio, ma è la pura forma, quella forma che governa e regge tanto la filosofia quanto la scienza e che è a tal punto irrelata da non potersi nemmeno dire trascendente. Resta da stabilire la posizione del terzo termine, l'arte, che Gentile collocava nell'ambito della pura soggettività e poi, come detto, classificata come momento “inattuale” dello spirito. Proseguendo il parallelo con la sistematizzazione gentiliana delle forme dello spirito, si può dire che in Diano l'arte svolge il ruolo di unione

⁶⁰¹ G. Gentile, *Le forme assolute dello spirito*, cit., p. 268.

⁶⁰² Cfr. F. Iannelli, *L'estetica del sentimento di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCIX, 1/2015, pp. 77-91; p. 85, in cui si sostiene che la posizione di Gentile sull'arte elaborata negli anni '30 è il superamento e la contestazione della visione dell'arte come momento “astratto” nel movimento spirituale, espressa nello scritto sulle *Forme assolute dello spirito* ma ancora sostenuta nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*. In generale, gli studiosi sono concordi nel ritenere che la posizione gentiliana sull'arte rimanga per lo più immutata nelle elaborazioni che vanno dal *Sommario di pedagogia* allo scritto *Arte e religione*. Cfr., su tutti, A. Negri, *L'estetica di Giovanni Gentile. Esistenza ed inesistenza dell'arte*, L'epos, Palermo 1994, pp. 113-140.

della pura soggettività con la pura oggettività che in Gentile era appannaggio della filosofia. La differenza sostanziale tra le due “soluzioni” risiede in questo: in Gentile, la filosofia come sintesi di arte e religione è ciò che toglie valore tanto all’una quanto all’altra: «La filosofia è la coscienza della sintesi di soggetto e oggetto, che risolve necessariamente la contraddizione inerente in ciascuna delle due posizioni contrarie, artistica e religiosa. In tale coscienza il soggetto come soggetto, che è la verità dell’arte, non ha più valore; e non ne ha più né anche l’oggetto come oggetto, verità della religione»⁶⁰³. Al contrario, per Diano l’arte è in grado di mantenere intatte le ragioni tanto della forma quanto dell’evento, componendole, articolandone il rapporto ma segnalando al contempo la loro inconciliabilità. Dal punto di vista delle relazioni tra arte, religione e filosofia, dunque, l’esito diano, per quanto possa essere considerato un ripensamento della sistematizzazione gentiliana, certo ne rappresenta anche una critica radicale⁶⁰⁴. E proprio a tale sistematizzazione sembra rivolgersi polemicamente Diano quando scrive che non si dà alcuna reale opposizione tra religione e arte, ma opposizione si dà semmai tra religione e filosofia:

L’opposizione non è quindi, come si ripete dagli hegeliani, tra religione ed arte, intese una come il momento dell’oggetto e l’altra come il momento del soggetto, e di cui la filosofia, come dialettizzazione di soggetto e oggetto, sarebbe, in quanto immanenza, la sintesi, ma tra religione e filosofia. Perché Dio non è oggetto, ma soggetto, l’assoluto Soggetto, e solo in quanto è tale, c’è quell’altro soggetto che son io.⁶⁰⁵

Di conseguenza, la filosofia non è sintesi dei due momenti, ma, come detto, oggettività pura, logica, scienza, specularità. Ora, la “sintesi” è l’arte, ma si tratta di una sintesi del tutto paradossale, dal momento che può essere sintesi solo in quanto esclude la dialettica e la conciliazione dei poli di cui pure è sintesi.

⁶⁰³ G. Gentile, *Le forme assolute dello spirito*, cit., p. 271.

⁶⁰⁴ Sottolineando la presenza quasi ossessiva di schemi quaternari nell’opera di Diano, F. Bernabei ha parlato a questo proposito di «revisione delle forme dello spirito crociane» ma anche dell’inserimento di un quarto momento come «disturbatore della dialettica di fede triadica: di quella triade, almeno, non troppo convinta, che – rovesciando lo schema gentiliano – vede nell’arte una sorta di sintesi di scienza e religione» (F. Bernabei, *La “Fenomenologia dell’arte”*: Carlo Diano e Sergio Bettini, in O. Longo (a cura di), *L’esilio del sapiente*, cit., pp. 31-50; p. 42). Credo che il riferimento più immediato e rilevante di Diano sia in realtà proprio Gentile, in cui certamente il problema dei rapporti tra le “forme dello spirito” ha un’origine crociana, ma la cui riflessione sul rapporto specifico tra arte, religione e filosofia mostrava una certa fedeltà all’impostazione hegeliana del problema che Croce non aveva invece dimostrato.

⁶⁰⁵ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell’arte*, cit., p. 145.

§ 8. L'oscillazione tra evento e forma: l'estetica di Diano

L'intera riflessione di Diano intorno ai concetti di forma ed evento ha un punto di coagulazione teorica nella riflessione sull'arte che, per lo più consegnata alla seconda parte di *Linee*, si declina in tre momenti fondamentali: un'"estetica" molto articolata e di cui individueremo i caratteri fondamentali, una sistematica delle arti e una sistematica delle diverse forme del fare⁶⁰⁶. La trattazione diana dell'arte prende le mosse da una considerazione di carattere storico-fenomenologico: l'arte esiste da prima del sorgere della forma. Se la forma, come abbiamo visto, appare soltanto in un preciso momento storico e in un certo luogo, la Grecia del VI secolo a. C., i confini temporali della storia dell'arte, l'epoca in cui cioè sarebbero apparse le prime opere artistiche, sono ben più sfumati: «l'arte c'è e c'è stata sempre, a partire dalle pitture di Altamira e di Lascaux»⁶⁰⁷. Le ricadute e le implicazioni teoriche di questa considerazione, apparentemente innocente, sono decisive: l'accertamento del primato cronologico dell'arte è infatti sufficiente a stabilire la non coincidenza di forma ed arte. Se l'arte è esistita prima dell'"invenzione" della forma, allora il principio della forma non è in grado, da solo, di spiegare l'esistenza dell'arte. Si tratta di una considerazione valida in generale ma ricavabile anche dalla specificità della storia greca. Negli stessi Greci l'arte precede la nascita della forma; anzi, in un certo senso si può dire che «i Greci la forma la conobbero prima che nella scienza nell'arte, non perché l'arte l'abbia propria, per modo che, dovunque sia l'arte, anche la forma, in quanto forma, si sveli, ma perché eran Greci e quell'arte era la loro arte»⁶⁰⁸. È l'arte a decidere la nascita della scienza e della filosofia, non viceversa: la forma artistica vanta un primato genetico e cronologico sulla forma strettamente intesa, sulla forma filosofico-scientifica. Perché, allora, proprio in Grecia si sviluppa quella nozione di una forma indipendente da qualsiasi espressione artistica? La ragione risiede proprio nel fatto che il fare artistico dei Greci era massimamente vicino alla forma, talmente vicino da rendere possibile l'"autonomizzarsi" del principio formale presente nella loro arte. Se esiste una "x" indefinibile che determina la specificità artistica

⁶⁰⁶ Direttamente dedicata all'arte è la seconda parte di *Linee*, pagine che poi confluiranno indicativamente nella sezione dedicata a Platone del saggio *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*. Letture dell'estetica di Diano sono state date da F. Bernabei, *La "Fenomenologia dell'arte": Carlo Diano e Sergio Bettini*, cit., L. Rossi, *Carlo Diano: La prospettiva estetica (una sinossi)*, in O. Longo, *L'esilio del sapiente*, cit., pp. 109-129, M. Perniola, *Estetica italiana contemporanea*, Bompiani, Milano 2017, pp. 201-203. Cfr. anche la memoria di S. Bettini, le cui riflessioni sull'arte tanta influenza hanno avuto su Diano: S. Bettini, *Ricordo di Carlo Diano*, in Aa.Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 189-199.

⁶⁰⁷ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 127.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

di una civiltà, certo la Grecia antica è la civiltà in cui tale “x” – che Diano riconduce al *Kunstwollen* di parlava Alois Riegl⁶⁰⁹ – tende asintoticamente alla forma, senza che nemmeno in Grecia possa però darsi una piena coincidenza tra i due. «La “forma” – scrive Diano – è la “cosa veduta”, e assolutamente veduta, e, in quanto assolutamente veduta, assolutamente esistente: l’essenza che in sé involge l’esistenza. L’arte invece non è “cosa”, è “opera”, e cioè “cosa fatta”»⁶¹⁰ e conclude: «L’arte dunque non è forma, ma forma ed evento in uno, e l’una essendo contemplabile e l’altro potendo essere solo vissuto, è insieme contemplata e vissuta»⁶¹¹. In questa irriducibilità dell’arte a pura forma è nuovamente ravvisabile una polemica anticrociana. La dottrina estetica di Croce finiva cioè per escludere dall’arte qualsiasi componente “eventica” (e quindi autenticamente individuale). Al contrario, una vera estetica deve, per Diano, tenere conto di quanto nell’arte attiene alla sfera dell’evento e quindi del sacro, sfera che l’estetica crociana escludeva per fare dell’intuizione artistica un atto puramente teoretico e formale⁶¹². Facendo dell’estetica la teoria dell’intuizione artistica, intesa sì come conoscenza dell’individuale, ma pur sempre come conoscenza e nient’altro che conoscenza, Croce pensava in termini di universale e particolare – dunque in termini di categorie “logiche” e filosofiche – ciò che, in quanto “informato” dall’evento, si sottrae a tali categorie. L’arte non può essere ridotta a forma anzitutto perché esiste anche “arte di tenebra”, in ombra, che rifugge dal dominio incontrastato della luce e che anzi lo contesta (basti pensare alla tragedia greca nel modo in cui ne abbiamo parlato nel capitolo precedente). Ma anche perché, trattandola come espressione puramente formale, si fa dell’arte qualcosa di perfettamente conoscibile e spiegabile. Se ciò che conta nell’arte è soltanto la forma, banalmente, essa può davvero pienamente risolversi nella critica. Da questo punto di vista, è evidente che la dottrina gentiliana del sentimento si rivelava molto più vicina alla “sensibilità” di Diano che non l’estetica della pura forma crociana. Gentile, infatti, come abbiamo visto, poneva l’accento proprio sulla sopravvivenza dell’immediatezza inattuale

⁶⁰⁹ Cfr. C. Diano, *La poetica dei Feaci*, cit., pp. 480-482. Cfr. almeno il testo forse più noto di A. Riegl, *Historische Grammatik der bildenden Künste*, Hermann Böhlau Nachf., Graz-Köln 1966; trad. it. di C. Armentano, *Grammatica storica delle arti figurative*, a cura di A. Pinotti, Quodlibet, Macerata 2020, p. 89.

⁶¹⁰ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell’arte*, cit., p. 128.

⁶¹¹ Ivi, p. 131.

⁶¹² Cfr. G. Santinello, *Estetica della forma. Discussioni metodologiche e revisioni critiche*, Liviana, Padova 1962, p. 76: «se è vero che l’uomo chiede all’arte di rasserenare le sue passioni, egli domanda anche alla forma bella di non essere indifferente alla vita; anzi spesso le affida il compito di svelare il senso dell’esistenza umana, proprio perché il suo carattere di forma la sottrae in parte alla precarietà del tempo. Intorno a questo problema è impegnata la fenomenologia dell’arte di Carlo Diano».

del pensiero all'interno dell'atto spirituale. Diano, dal canto suo, parla dell'arte come di una "vibrazione" tra la forma e l'evento, in cui il movimento è garantito dalla presenza dell'evento e la stabilità da quella della forma: l'evento comunica parte del suo dinamismo all'opera d'arte che, se fosse puramente contemplabile, si ridurrebbe alla forma platonica e fuggirebbe nell'iperuranio⁶¹³. È essenziale all'opera d'arte che essa rimanga inspiegabile: proprio perché non è soltanto forma, essa non può venire ricondotta a una spiegazione perfettamente razionale che ne totalizzi il significato. La residualità rispetto all'orizzonte puramente formale dell'opera d'arte *decide* la relazione tra quell'opera e la spiegazione che se ne può dare in maniera più o meno "scientifica" o filosofica.

Ma stabilito che l'arte, per essere tale, deve comprendere tanto l'universalità della forma quanto l'individualità dell'evento, tanto la perfetta stabilità della prima quanto l'inquieto movimento del secondo, chiediamoci ora: che tipo di dottrina dell'arte ha in mente Diano? Un primo generalissimo abbozzo dell'estetica di Diano si trova nella seconda parte di *Linee*. Se, come si è più volte precisato, la sfera dell'evento è quella dell'anima-religione e l'ambito della forma è quello dell'intelletto-scienza, in un punto intermedio tra questi due poli si colloca quella "x" indefinibile che è la caratteristica fondamentale dell'arte. Naturalmente, quella "x" che rende ogni civiltà irriducibile all'altra, non agisce soltanto nella sfera dell'arte, ma influenza anche l'ambito della religione e quello dell'intelletto. Se così non fosse «non ci sarebbe che una sola filosofia e una sola religione»⁶¹⁴. Ma per la filosofia e per la religione, la sintesi tra la forma e l'evento «è sempre presupposta e non mai in atto»: «l'una è sempre forma e, come pura contemplazione, l'evento non lo può accogliere se non come concetto, l'altra non essendo religione se non in quanto è vissuta, la forma l'ammette solo come simbolo, e nell'atto della celebrazione l'annulla»⁶¹⁵. Solo l'arte è pertanto in grado di mostrare la sintesi di forma ed evento nel suo farsi, senza presupporla. Essendo sintesi non dialettica di forma ed evento, l'arte è anche unione di due diversi concetti di verità: *alètheia* ed *epiphàneia*. La prima è la verità perfettamente stabile e speculare della forma, la seconda quella immediata e spontanea dell'evento. L'unità dell'opera d'arte «è sempre quella di una specularità che si fa polare e di una polarità che si fa speculare, ed è sempre

⁶¹³ Cfr. C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 129.

⁶¹⁴ Ivi, p. 131.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

nell’attimo»⁶¹⁶. “Epifanico” è l’apparire di ciò che, nel rivelarsi, rimane sottratto alla rivelazione, nascosto nel “mistero”. Al contrario, la verità come *alètheia* indica l’essere pienamente in luce, il completo apparire di ciò che viene visto. La coppia *alètheia-epiphàneia* svolge un ruolo centrale anche nel sistema delle arti che Diano abbozza nelle pagine di *Linee*. Esso si articola infatti nella combinazione di quattro poli, che a loro volta declinano la più generale composizione di forma ed evento: massimo di forma, minimo di forma, epifania positiva (estità), epifania negativa (Nulla). Alla luce delle loro produzioni artistiche, le grandi civiltà trovano una collocazione all’interno di questo schema, così come, in questo schema, trovano collocazione le singole forme d’arte. Se la statuaria è l’espressione artistica che più si avvicina alla piena stabilità della forma, la musica è invece quanto nell’arte può esserci di più vicino all’evento. Il dramma assume una posizione intermedia: gli eroi tragici sono certo modellati sul calco delle statue greche ma, come visto nel capitolo precedente, il sopraggiungere dell’evento può in ogni momento mandarle in frantumi. «Fra questi due estremi – scrive Diano – si muovono, da un lato, l’architettura, come spazializzazione e visualizzazione del ritmo, e dall’altro la pittura, come spazializzazione del suono»⁶¹⁷. E ancora: «Al centro di questa rosa delle arti sta la poesia»⁶¹⁸. Attorno alle categorie di forma ed evento Diano non organizza soltanto le arti propriamente dette, ma tutte quante le cosiddette “forme del fare”, grosso modo riconducibili alle virtù dianoetiche di cui Aristotele parla nel libro VI dell’*Etica Nicomachea*. Se il ποιῆν, specialmente nella sua declinazione come τέχνη, è tutto spostato dal lato della forma, la πρᾶξις ha invece molto più a che vedere con l’evento. La τέχνη è forma perché ogni tecnica è votata alla specularità, alla corrispondenza tra l’oggetto creato e la forma ideale a prescindere dalla quale l’oggetto “tecnico” non potrebbe essere prodotto. L’orizzonte della πρᾶξις, al contrario, non ha mai a che fare con verità stabili ed eterne, ma con la dimensione sempre mutevole dell’agire umano. Non esistono “forme” morali, l’azione morale si configura sempre all’interno della dimensione imprevedibile e irreplicabile dell’evento. Così come l’opera d’arte è sintesi di forma ed evento, il “fare” dell’arte (ποίησις è, ricorda Diano, «*nomen actionis* e non *rei actae*»⁶¹⁹) è una sintesi tra

⁶¹⁶ Ivi, p. 144.

⁶¹⁷ Ivi, p. 173.

⁶¹⁸ Ivi, p. 174.

⁶¹⁹ Ivi, p. 129.

la forma del fare propriamente “tecnica” e l’agire morale, poiché unisce «la specularità della tecnica e la polarità della pratica»⁶²⁰.

§ 9. La dialettica

Si è più volte fatto riferimento, nel corso della trattazione, al carattere di “indialettizzabilità” delle categorie di forma ed evento. In effetti, l’impossibilità di una conciliazione dialettica tra le due categorie è il modo più ricorrente con cui Diano ne caratterizza il rapporto. Ma è possibile trovare, nell’opera di Diano, un significato “tecnico” del concetto di dialettica? In realtà, se ne possono rintracciare in particolare due: uno, più specifico, riguarda l’interpretazione di Eraclito e il ruolo da Diano assegnato alla “reazione” eraclitea alla nascita delle forme. Il secondo, più generico, è invece per lo più riferibile all’accezione moderna e contemporanea del termine “dialettica” e investe specialmente il ruolo da essa svolto nell’idealismo e più specificamente nell’attualismo gentiliano. In realtà, come vedremo, questo secondo tipo di dialettica finisce, agli occhi di Diano, per sconfessare la propria natura e per tradursi in nient’altro che in una delle molte declinazioni del primato della forma nella riflessione occidentale. Finisce anzi per riproporre, nella veste del divenire dialettico, la specularità caratteristica dell’essere parmenideo.

1. La dialettica eraclitea

Come dicevamo, nella riflessione diana il problema della dialettica fa la sua comparsa nel contesto della trattazione di Eraclito. Il ruolo svolto dalla dialettica eraclitea si coglie naturalmente nella contrapposizione a Parmenide: «l’uno, che, per ricostituire l’unità della *physis*, nega le forme e dialettizza gli opposti, l’altro, che, fisso lo sguardo all’identità indialettizzabile della forma, relega ogni opposizione nella sfera dell’apparenza, e proclama la verità invincibile dell’essere»⁶²¹. È subito spiegato il motivo per cui Eraclito rappresenta una “reazione” alla nascita delle forme. Quest’ultima costituiva un momento di grande rottura per l’uomo greco, la cui precedente fiducia nell’unità del ciclo naturale viene sconvolta dall’imporsi di forme indipendenti da tale ciclo. Ristabilire l’unità della φύσις vuol dire allora negare la separatezza delle forme e, come abbiamo visto esprimersi Diano, “dialettizzare gli opposti”. Secondo la visione

⁶²⁰ Ivi, p. 168.

⁶²¹ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1208.

dialettica di Eraclito non esiste alcunché di “separato”, la via in su è in relazione a quella in giù, la vita alla morte, la notte al giorno. Per tutte queste ragioni, «della forma Eraclito è nemico»⁶²². Nei quaderni di appunti preparatori dei primi anni '50, contenenti gli appunti per *Forma ed evento* e *Linee*, Diano affianca Eraclito ai tre ionici (Talete, Anassimene, Anassimandro), raggruppandoli in virtù del comune «contatto con l'oriente»⁶²³, ciò che fa sì che tutti loro «ved[a]no la realtà dal punto di vista dell'evento»⁶²⁴. Gli opposti presi singolarmente, presi come “cose” a sé stanti non hanno alcuna realtà, «la realtà non è né dell'uno né dell'altro, ma della loro “armonia”», che «è e non può essere che “invisibile”, e si coglie non col *nous* ma col *logos*, e cioè col discorso, il quale, in quanto è discorso, non si ferma in nessuna parola, ma passa dall'una all'altra, ed è sempre in tutte e in ciascuna, e le unifica in qualcosa che non si lascia ridurre allo spazio, e si muove col tempo»⁶²⁵. Il λόγος eracliteo non solo non ha nulla a che fare con la scienza, organizzata sulla stabilità e l'indipendenza delle forme, ma ha poco a che spartire anche con la stessa “logica” intesa in senso aristotelico, vale a dire intesa come logica “formale”. O, meglio, se il circolo del *logos* eracliteo ha una logica, questa non può che essere la «logica dell'evento»⁶²⁶. La logica dell'evento è la logica dell'unità, dell'Uno cui ogni parola, denotando qualcosa e, insieme, con-denotando il suo opposto, finisce per rimandare. Ma l'Uno a cui il circolo tra gli opposti rimanda non è riducibile agli opposti che, richiamandosi vicendevolmente, costituiscono il circolo stesso. L'Uno eccede e trascende tale circolo. Così Eraclito, «da dissolvitore della trascendenza, quale viene spesso raffigurato dai moderni, che della sua dialettica si servono per concludere all'immanenza, in realtà finisce anche lui per esserne l'assertore»⁶²⁷. L'Uno a cui rimanda ogni punto del circolo è la ragione del circolo, ciò che lo rende possibile restandone fuori. Forse è proprio in questo che Hegel, agli occhi di Diano, si rivela discepolo infedele di Eraclito, pensando l'unità del concetto come immanenza e perdendo di vista l'esito fatalmente mistico della dialettica eraclitea⁶²⁸.

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ C. Diano, *Quaderni preparatori per Forma ed Evento e Linee per una fenomenologia dell'arte. 1950-1952*, in *Opere*, cit., pp. 1903-1999; p. 1926.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 1209.

⁶²⁶ *Ivi*, p. 1210.

⁶²⁷ *Ivi*, p. 1211.

⁶²⁸ Proprio commentando la contrapposizione tra Eraclito e Parmenide nella lettura di Diano, M. Cacciari ha insistito sul fatto che là dove l'orizzonte è dominato dalla forma, come nell'universo parmenideo, l'evento viene inevitabilmente ridotto ad accidente (Diano parla di “degradazione” dell'evento ad accidente). A questo si connette l'irriducibilità dell'evento a mero “caso”: «Del caso – scrive Cacciari – e della connessione tra casi si danno leggi (probabilistico-

2. La dialettica gentiliana

Per quanto riguarda l'attualismo e il ruolo in esso svolto dalla dialettica il discorso è più complesso e, a mio avviso, più oscillante è l'opinione di Diano. Metterla a tema è essenziale per cogliere l'altra "dialettica", quella appunto che finisce per riconfermare il primato della specularità e della forma. Questo completo sbilanciamento della dialettica gentiliana dal lato della forma è ricavabile dall'accostamento proposto da Diano tra il *voũç* aristotelico e il pensiero pensante gentiliano. In particolare, scrive Diano: «nell'atto teoretico soggetto e oggetto fanno uno, ma il soggetto non può apparire se non come oggetto. Sotto questo riguardo, la proposizione di Aristotele secondo cui "il *nous* vede sé stesso per partecipazione col *noetòn*", resta definitiva»⁶²⁹. Dopo un breve richiamo a Kierkegaard, ritorna Gentile: «E così Gentile scriveva che "gli occhi non ce li possiamo vedere che allo specchio"»⁶³⁰. L'accostamento è meno innocente di quanto sembri a prima vista, dal momento che pare ricondurre la dialettica gentiliana alla specularità del *voũç* di Aristotele: così come il pensiero aristotelico, nella sua pura formalità, è tutt'uno con il proprio oggetto, allo stesso modo il pensiero pensante di cui parla Gentile si esaurisce e risolve nell'oggettività del pensiero pensato. Ma l'analogia tra il *voũç* aristotelico e il pensiero pensante gentiliano non starebbe in piedi se la dialettica attualista avesse, nella riflessione di Diano, lo stesso significato di quella eraclitea. Abbiamo infatti visto che quest'ultima rappresentava una rinuncia radicale alla stabilità della cosa, al primato della vista e della specularità. Al contrario, tutto l'idealismo, anche nella sua declinazione attualista, rivelava una tendenza fondamentale in direzione del primato dell'universale e quindi della forma: «Ciò che l'idealismo ha eliminato è l'io così detto empirico, non l'essere, quell'io empirico che fino allora aveva, per quel che aveva potuto, salvato il soggetto, ma, eliminandolo, aveva eliminato anche definitivamente il soggetto, per

statistiche, ma *esatte*). Completamente diversa la natura dell'evento di cui Diano ci parla. L'evento esprime la *singolarità* irriducibile del caso nel suo hic-et-nunc [...]. La categoria dell'evento compone l'idea dell'ente *kath'autò*, dell'ente secondo sé stesso e non in quanto in relazione ad altro, con quella del *caso* in quanto *accade* a un singolo, a *questo* individuo. Evento significa la singolarità del caso combinata alla singolarità dell'individuo che *lo incontra* lungo la sua strada. Evento è l'incontro-scontro tra due irriducibili individualità» (M. Cacciari, *Fluttuazioni intorno a Forma ed Evento in Carlo Diano*, cit., pp. 2006-2007). Questo perché, avendo la forma in sé la propria universalità e necessità, l'incontro tra diverse forme non può che essere accidentale. Nel dominio "dialettico" di Eraclito, invece, l'evento non ha nulla di accidentale, ma dice la connessione tra la realtà e la divina periferia. La dialettica eraclitea ha a che fare con l'evento nella misura in cui la connessione di tutto con tutto, la dialettizzazione degli opposti, finisce inevitabilmente per tradursi in un Uno mistico: l'unità con il proprio opposto a cui ogni determinazione rimanda, infatti, non è mai data nell'immanenza del qui ed ora, ma trascende sempre gli opposti di cui dice la relazione.

⁶²⁹ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 118.

⁶³⁰ *Ibidem*.

ritornare, a malgrado della dialettica, a Parmenide»⁶³¹. L'ipotesi che abbiamo avanzato in relazione all'accostamento tra il *voûç* aristotelico e la dialettica gentiliana trova qui una conferma. La dialettica idealistica non terrebbe fede al principio attorno a cui la dialettica eraclitea ruotava: non si tratta più di una negazione della forma, ma della sua riaffermazione nella specularità del pensiero che, pensando se stesso, pensa l'altro da sé. Chiediamoci allora: perché questa differenza? Che cosa renderebbe “vera” dialettica soltanto quella eraclitea e non quella idealistica? La ragione sembra risiedere proprio nel legame che il *λόγος* di Eraclito mantiene con la dimensione dell'evento. Il *λόγος* eracliteo che tutto unisce è molto più divino di quanto non sia “logico”. Come dicevamo, però, la lettura diana dell'attualismo è piuttosto oscillante; si tratta di cogliere tale oscillazione entrando più nel dettaglio della critica di Diano a Gentile. Il passo più critico e, per certi versi, più enigmatico di Diano su Gentile è il seguente:

quando Gentile unisce la volontà e l'intelletto, e del soggetto fa il “creatore”, riduce la filosofia all'arte. Giacché, se l'intelletto è l'essere, e solo in quanto è tale trascende (l'io trascendentale) e può essere proclamato soggetto, quel soggetto che altro non è se non esso stesso l'oggetto (la dialettica), la volontà e l'esserci, che è sempre trasceso, e non dall'intelletto ma da ciò che è al di là, *epèkeina*, dell'intelletto e dell'essere, ed è nella sintesi indialezzata e indialezzabile d'essere e d'esserci che è la “creatività” dell'arte, come lo è della vita. Il che egli intese, riconducendo il “sentimento” della psicologia aristotelica del Croce al “senso fondamentale dell'essere” del Rosmini, ma non ne riconobbe, come a suo modo, a malgrado della logica dell'essere, aveva fatto il Rosmini, la polarità. Questo “senso fondamentale dell'essere”, infatti, da cui egli trae la realtà del “corpo”, che è sempre, come egli dice, “il mio corpo”, e con essa la realtà del “mondo”, non è che il *Dasein* e l'esserci rivelato dall'evento.⁶³²

Da un lato, dunque, la dialettica gentiliana conduce alla riduzione della filosofia ad arte; dall'altro, del sentimento inteso come “evento”, Gentile non vedeva la polarità, dialettizzandolo a sua volta. Nell'oscillazione tra questi due poli ritroviamo l'oscillazione relativa al concetto di “sentimento”, vale a dire di quell'eccedenza rispetto all'ordine logico destinata però a essere ricompresa (anche se non annullata) entro tale ordine. Ora, anche nel carattere enigmatico di questa critica a Gentile una cosa è abbastanza evidente: la dialettica, nella sua declinazione attualista, avrebbe “dimenticato” l'evento assolutizzando il pensiero. Del pensiero, della logica, inoltre, l'attualismo gentiliano

⁶³¹ Ivi, p. 130.

⁶³² Ivi, pp. 146-147.

avrebbe espresso, manifestato ed esaurito tutte le potenzialità. La conclusione di Diano è quanto mai netta: «per quello che ci riguarda, ormai dopo Gentile, la filosofia deve trasformarsi in fenomenologia»⁶³³. L'attualismo è una posizione filosofica di confine, non nel senso che dopo di esso non possa più darsi filosofia alcuna, ma nel senso che la filosofia deve assumere una nuova forma per restituire all'immediatezza della «contraddizione della vita»⁶³⁴ i diritti che le spettano. Lo può fare solo riconoscendo, nella massima espressione della potenza del pensiero, i limiti costitutivi di questa potenza, limiti che Diano intende per certi versi ricavare dallo stesso attualismo. Del resto, anche una delle formule con cui, come si è visto, Diano caratterizzava l'evento, la polarità tra *hic et nunc* e ἄπειρον περιέχον, tradiva invero una certa eredità gentiliana⁶³⁵. Nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, infatti, Gentile descriveva la coscienza come il centro «di una sfera il cui raggio è infinito»⁶³⁶. Diano traduceva nelle “sue” lingue questa immagine e vi rintracciava il rimando continuo tra un centro e una periferia infinita e “onniabbracciante”. Se è certamente vero che, al livello della *Teoria*, Gentile attribuiva a tale formula un senso strettamente logico-dialettico, altrettanto certo è che Diano raccoglie nel rimando tra finito e infinito l'aspetto di inconciliabilità dialettica che segna la conformazione teoretica delle sue categorie di forma ed evento e che anche Gentile, in qualche modo, adombrava. In effetti, fin dal suo tentativo di riforma della dialettica hegeliana, egli contestava proprio la possibilità di chiudere il rimando tra essere e nulla in un “risultato calmo”. Il “sentimento” della *Filosofia dell'arte* diventa quindi, nell'assunzione che ne fa Diano, la testimonianza di questa impossibilità. Ricondurlo all'esserci dell'evento non era allora, forse, un completo tradimento del magistero gentiliano. “Sentimento” è il nome di ciò che sporge dalla sistematizzazione dialettica, il simbolo di quella inconciliabilità tra il pensante e il pensato che costituisce il centro della dialettica

⁶³³ Ivi, p. 147.

⁶³⁴ *Ibidem*.

⁶³⁵ Lo ha mostrato O. Longo, secondo cui l'aspetto del pensiero di Gentile che Diano farebbe completamente proprio è «l'esperienza dell'“essere immediato dell'Io come senso o corpo”». E prosegue: «Credo che qui sia da ravvisare uno dei momenti essenziali dell'adesione di Diano al pensiero gentiliano, anche perché è qui che si attiva il rapporto di polarità fra quel centro che è l'Io gentiliano non meno che il soggetto dell'evento di Diano, e una “circonferenza infinita”». In generale, Longo sostiene che «larghe convergenze si lascerebbero riscontrare fra la teoria artistica che Diano costruisce nella Fenomenologia dell'arte e il pensiero di Gentile» (O. Longo, *Carlo Diano Dieci anni dopo*, in Aa.Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 201-229; p. 218). Anche F. Bernabei richiama il ricordo personale delle lezioni in cui Diano accostava brani di Gentile a quelli di Kierkegaard: «Era un tentativo di attualizzazione di un filosofo amato di fronte a un pubblico in quegli anni conquistato da motivi esistenzialistici o fenomenologici, ma sulla base di una convinzione profonda di vitalità. E naturalmente non ne mancavano le buone ragioni, in Diano, per quanto almeno sia possibile trascinar l'attualismo nella sfera dell'evento, come vi fu trascinato esplicitamente l'esistenzialismo» (F. Bernabei, *La “Fenomenologia dell'arte”: Carlo Diano e Sergio Bettini*, cit., pp. 35-36).

⁶³⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *L'attualismo*, cit., p. 104.

gentiliana, l'indicazione del margine estremo dell'orizzonte logico. La riflessione di Diano si muove attorno a questo centro problematico: l'incontro paradossale di forma ed evento, il loro continuo e mai conciliato rimando reciproco.

Considerazioni conclusive

Lo studio condotto ha messo a tema tre distinte declinazioni del “margine” della logica nel pensiero italiano novecentesco, cercando di discuterne criticamente, oltre alle premesse, anche le possibili implicazioni teoriche. L’obiettivo del lavoro era approfondire le modalità in cui può prendere forma un’autocritica del *logos*, con esclusivo riferimento al modo in cui essa si è configurata in Italia nel secolo scorso. Lo si è fatto rivolgendosi in particolare alle analisi di tre pensatori italiani intorno ai concetti di noesi, analogia ed evento. Sul piano metodologico, un primo contributo agli studi che si è voluto apportare risiede nella lettura parallela di autori e universi concettuali che solo raramente sono stati messi in relazione tra loro, ma di cui si è inteso mostrare la condivisione di un medesimo piano di interrogazione filosofica, quando non di una vera e propria “aria di famiglia”. Lo studio non intende però limitarsi a ravvisare analogie, quanto piuttosto cercare di sondare alcune voci poco ascoltate del pensiero italiano del secolo scorso per riproporre, una volta di più, il problema che l’intero Novecento è stato chiamato ad affrontare. È forse opportuno ripercorrere brevemente le tappe dell’itinerario condotto in quanto precede per provare a tirare alcune conclusioni di carattere generale. Nel primo capitolo della prima parte si è studiata la genesi del concetto di “logica noetica” nei *Fondamenti della logica aristotelica* di Calogero. Dopo aver rintracciato l’oscillazione tra un punto di vista noetico e uno dianoetico nei testi aristotelici, si è dato conto di alcune critiche alla posizione di Calogero, rivolte per lo più alla distinzione tra un piano (noetico) di determinazione e uno (dianoetico) di non contraddizione. Nel secondo capitolo, il confronto con la teoria crociana della predicazione di esistenza ha avuto la funzione di legittimare la distinzione noesi-dianoesi a fronte del pericolo di assorbire l’attestazione noetica di esistenza nella forma logica del giudizio; si è poi mostrata l’irriducibilità della nozione di noesi alla coppia dialettica astratto-concreto, segnalando come il noetico calogeriano individui uno spazio eccedente la sistematizzazione dialettica gentiliana. Infine, si è approfondito il problema del rapporto tra l’orizzonte noetico e il piano linguistico nella logica parmenidea e in generale presocratica, al fine di decostruire l’astratta contrapposizione tra una noetica intesa esclusivamente come orizzonte dell’intuizione e una dianoetica interpretata come l’ambito del linguaggio. La lettura calogeriana di Parmenide suggerisce piuttosto che il noetico prende forma a partire da un ambito propriamente linguistico, per

quanto non ancora conformato secondo i canoni della predicazione. Il primo capitolo della seconda parte è stato dedicato alla declinazione melandriana dell'archeologia filosofica, che, connotata da Melandri in termini psicoanalitici, come risalita in direzione di un gesto di rimozione, ha richiesto dapprima un confronto con l'uso della metafora archeologia in Freud e poi con la ripresa, da parte di Melandri, di alcune istanze lacaniane circa il rapporto tra l'inconscio e il linguaggio. Il secondo capitolo ha ripercorso l'argomentazione melandriana sull'analogia studiando: 1) la contrapposizione tra analogia e anomalia; 2) il chiasma ontologico come configurazione originaria dello spazio dell'analogia, con particolare attenzione all'intreccio tra semantica nominale e semantica proposizionale, concetti cardine dell'intera lettura melandriana della logica arcaica; 3) le forme eminenti del ragionamento analogico, vale a dire l'esempio e il paradigma. Nel terzo capitolo si è discusso il contributo di Melandri rispetto alla critica del valore simbolico del linguaggio, la funzione dell'analogia nel principio fenomenologico di intenzionalità, con esclusivo riferimento al primo testo di Melandri su Husserl e, infine, il ruolo della dialettica nel ragionamento analogico. Il primo capitolo della terza parte si è invece rivolto allo studio della polarità tra forma ed evento in Carlo Diano, cercando di restituire la specificità filosofico-teoretica della nozione diana di "evento" anche al di là del suo pur imprescindibile impiego in ambito storico-filologico. Il secondo capitolo ha avuto la funzione di mostrare alcuni casi eminenti di questo impiego, specialmente in relazione alla tragedia greca e alla lettura diana del problema della materia in Platone. In entrambi questi casi viene delineandosi l'irriducibilità dell'evento alle forme di volta in volta impiegate per contenerlo. La tragedia, sia nel contenuto messo in scena che nel rapporto con lo spettatore, evidenzia l'inesauribilità del vissuto, il suo fuoriuscire dal rappresentato. Analogamente, la *χώρα* platonica viene presentata da Diano come un'eccedenza rispetto a qualsiasi sua possibile determinazione logica e, da ultimo, ricondotta al problema dell'anima e quindi, di nuovo, dell'evento. Il terzo capitolo ha messo a tema la figura eminente del conflitto tra forma ed evento in Diano, l'arte, analizzando dapprima il rapporto tra il significato ricoperto dalla categoria di "senso" in Diano e il ruolo svolto dal "sentimento" nel pensiero di Gentile, a cui Diano fa appello in diverse occasioni. Si è poi attraversata l'estetica di Diano rivolgendo l'attenzione alla critica all'estetica crociana della pura forma; infine, si è discusso il problema della dialettica, chiamato in causa dal fatto che se l'arte si costituisce come sintesi di forma ed

evento, certo tale sintesi non testimonia una conciliazione dialettica, ma semmai la sopravvivenza e l'irriducibilità della polarità stessa all'interno dell'opera d'arte e della sua fruizione.

L'istanza teoretica che interpreta la totalità della storia come la trasparenza a se stesso di un pensiero pensante, fatta valere dall'attualismo gentiliano o, ancora, l'idea del pensiero stesso come Atlante che regge il mondo, secondo una potente immagine ancora gentiliana, è ciò rispetto a cui Calogero, Melandri e Diano condividono una presa di posizione polemica: esplicita e confortata da circostanze biografiche nel primo caso, più teoretica e meno sorretta da elementi storici nel secondo (per quanto il magistero di Felice Battaglia possa suggerire un'indiretta influenza gentiliana anche su Melandri), sviluppata in maniera non sistematica ma comunque esplicita nel terzo. Il *Sistema di logica* di Gentile – questo è un presupposto dell'intero discorso qui condotto – si configura idealmente come la linea d'orizzonte rispetto a cui il pensiero italiano novecentesco è nel suo complesso chiamato a orientarsi. Lo studio dei concetti di noesi, analogia ed evento ha inevitabilmente comportato il confronto con la logica dialettica, con la sua pretesa di totalizzare il reale all'interno di una forma unitaria e, di conseguenza, con i limiti e le aporie che questa stessa pretesa comporta. Se la noesi, nella conformazione teoretica conferitale da Calogero, connota una dimensione residuale rispetto alla prestazione eminentemente dianoetico-predicativa del pensiero, la collocazione dell'analogia nell'opera di Melandri individua uno spazio di razionalità ulteriore tanto alla linearità logica quanto alla circolarità dialettica. La posizione del problema dell'evento in Diano, forse perché inizialmente svincolata da esigenze strettamente teoretiche, rappresenta una semplificazione e una chiarificazione estrema del problema al centro del presente studio. Le declinazioni del pensiero novecentesco prese in esame in quanto precede non rifiutano pertanto la logica dialettica in nome di rivendicazioni più o meno ideologiche. Al contrario, la dialettica viene riconosciuta come una necessità del pensiero e il suo limite costitutivo viene individuato per così dire dall'interno. Il grado di consapevolezza e di disincanto con cui buona parte della riflessione italiana del secolo scorso arriva a visitare i luoghi nevralgici della filosofia novecentesca è, a mio avviso, proprio dovuto al confronto con l'ala estrema della filosofia idealistica. Noesi, analogia ed evento, quindi, sono figure di un'immediatezza che torna oltre e dopo la mediazione logica e che rende tangibile una residualità non pienamente concettualizzabile perfino là dove ne venga

problematicamente rivendicato il carattere *logico*, come nel caso della noetica calogeriana, o comunque *razionale*, come accade nell'analogia melandriana. Se di "immediatezza" si vuole dunque continuare a parlare, essa non avrà più i connotati di quella "comoda opinione" condannata da Hegel, di un'immobile intuizione non coinvolta nelle vicende del pensiero, ma assumerà piuttosto i tratti di un evento inevitabilmente contaminato dal linguaggio che lo testimonia e tuttavia ad esso non pienamente riducibile. Proprio il concetto di evento elaborato da Diano, rispetto a quelli di noesi e analogia, sembra il meno disposto a lasciarsi compromettere con la dimensione razionale e pare pertanto faticare a situarsi lungo il suo margine. Ma non è così. L'evento è anzi proprio ciò che ribolle nella compostezza della forma, che ne movimentata e inquieta la stabilità. Nel tentativo di far convergere in questo lavoro autori appartenenti a tradizioni filosofiche diverse si è tenuto conto della non amplissima letteratura critica a riguardo. L'imporsi della lettura della coppia noesi-dianoesi come una semplice replica e riproposizione o, al più, come una rilettura e una reinterpretazione della dialettica gentiliana ha fatto sì che il pensiero di Calogero venisse per lo più schiacciato entro gli ampi ma alla lunga limitanti steccati della tradizione neoidealista italiana, impedendo di valutare appieno la risorsa teoretica che tale polarità sembra poter garantire. Analogamente, la riflessione di Melandri sull'analogia apre l'orizzonte teorico riferito a questo tema ben oltre i confini in cui esso appare per lo più relegato. La rivendicazione del valore euristico che l'analogia ha avuto tanto per la filosofia quanto per la scienza fin dai suoi albori può contribuire a rilanciarne l'indagine anche sul piano teoretico e, come voleva Melandri, anche oltre il riconoscimento della sua utilità. L'idea dell'orizzonte analogico come ambito razionale e però inesauribile appare in linea con una tendenza speculativa che proprio all'analogo tra riflessione filosofica e scientifica voglia rivolgersi criticamente. Per quanto riguarda la nozione di "evento", il dibattito contemporaneo si rivolge per lo più a un articolato novero di autori e di scuole e guarda, oltre che alla riflessione heideggeriana intorno all'*Ereignis*, alle molte elaborazioni di tale concetto in ambito francese. Ma che esista una "via italiana" alla riflessione sull'evento è qualcosa che rimane tuttora per lo più ignorato. Tuttavia, il centro della polarità di forma ed evento è ciò che, sul piano teoretico, segnala un orizzonte problematico non distante da quello individuato e tematizzato nel corso del Novecento anche in contesti storico-filosofici distanti da quello frequentato da Diano. Lungo quest'asse di ricerca, ritengo che il pensiero italiano del secolo scorso, soprattutto

se indagato lungo i suoi “marginì”, possa offrire strumenti utili a ridefinire e ripensare le categorie e i lemmi attorno ai quali si è complessivamente orientata la riflessione novecentesca. Sia che la critica del primato della mediazione logica passi per un’estensione dei confini della logica stessa rispetto a quelli riconosciuti come tradizionali (Calogero), per l’allargamento dell’orizzonte del razionale oltre il logico (Melandri) o, ancora, per il riconoscimento di una costitutiva refrattarietà a qualsiasi forma (Diano), sempre di critica della logica si tratta e sempre a posizionarsi lungo il suo margine è chiamato il pensiero.

Bibliografia

A. Fonti primarie:

- Calogero G., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960.
- *Lezioni di filosofia*, 3 voll.: *Logica, Etica, Estetica*, Einaudi, Torino 1960².
 - *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
 - *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
 - *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1985.
 - *Storia della logica antica, Volume Primo. L'età arcaica*, a cura di B. Centrone, Ets, Pisa 2012.
 - *Le ragioni di Socrate*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2019.
 - *Filosofia del dialogo*, a cura di S. Petrucciani, Morcelliana, Brescia 2020.
 - *Eros e dialettica in Platone*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2021.
 - *Il pensiero presocratico*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2021.
 - *Logica ed etica nel pensiero antico*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- Diano C., *Forma ed evento. Principii per una interpretazione del mondo greco*, in *Opere*, a cura di F. Diano, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2022, pp. 47-100.
- *Linee per una fenomenologia dell'arte*, ivi, pp. 101-175.
 - *Saggezza e poetiche degli antichi*, ivi, pp. 299-670.
 - *Anassagora padre dell'Umanesimo e la melete thanatou*, ivi, pp. 701-720.
 - *Studi e saggi di filosofia antica*, ivi, pp. 1173-1590.
 - *La tragedia greca oggi*, ivi, pp. 1591-1616.
 - *Introduzione all'Alceste*, ivi, pp. 1617-1671.
 - *Quaderni preparatori per Forma ed evento e Linee per una fenomenologia dell'arte*, ivi, pp. 1903-1999.
- Melandri E., *Logica e esperienza in Husserl*, il Mulino, Bologna 1960.
- *Logica, introduzione alla democrazia*, in Copi I., *Introduzione alla logica*, trad. it. di M. Stringa, Il Mulino, Bologna 1964, pp. VII-XXXV.
 - *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, in «Lingua e stile», II, 1/1967, pp. 75-96.
 - *Note in margine all'«episteme» di Foucault*, in «Lingua e stile», V, 1/1970, pp. 145-156.

- *La realtà e l'immagine. A proposito di una storia del concetto di ideologia*, in «il Mulino», 215, XX, 3/1971, pp. 554-567.
- *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Pitagora, Bologna 1984.
- *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, il Mulino, Bologna 1990.
- *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.
- *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007.
- *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014.
- *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2017.
- *L'inconscio e la dialettica*, Quodlibet, Macerata 2018.
- *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2023.

B. Letteratura critica sulle fonti primarie:

- Agamben G., *Archeologia di un'archeologia*, in E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. IX-XXXV.
- *Al di là dei generi letterari*, in E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 9-14.
- Agrimi M., *Guido Calogero: Croce e Gentile maestri indissolubilmente uniti*, in «Bibliopolis», 30, 2007, pp. 271-289.
- Ambrosetti M., *Enzo Melandri sugli Stoici*, Aracne, Roma 2016.
- Barenghi M., *Congetture su un dissenso*, in «Riga». «Alì Babà». *Progetto di una rivista 1968-1972*, 14, 1998, pp. 13-23.
- Belpoliti M., *Calvino, Celati e «Alì Babà»*, in «Riga». «Alì Babà». *Progetto di una rivista 1968-1972*, 14, 1998, pp. 24-51, ora come *Nella grotta di Alì Babà*, in Id., *Settanta*, Einaudi, Torino 2010, pp. 141-176.
- Bernabei F., *La "Fenomenologia dell'arte": Carlo Diano e Sergio Bettini*, in O. Longo (a cura di), *L'esilio del sapiente. Carlo Diano a cent'anni dalla nascita*, Esedra, Padova 2003, pp. 31-50.

- Berti E., *Carlo Diano interprete di Aristotele*, in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000, pp. 155-165.
- Besoli S., *Per una lettura non naturalistica dell'esperienza. Intorno all'interpretazione fenomenologica di Enzo Melandri*, in S. Besoli, F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Melandri. Atti della giornata di studi Faenza, 22 maggio 1996*, Polaris, Faenza 2000, pp. 113-144.
- *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, in S. Besoli, F. Paris (a cura di), *Studi su Enzo Melandri. Atti della giornata di studi Faenza, 22 maggio 1996*, Polaris, Faenza 2000, pp. 145-154.
 - *Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri*, in Buongiorno F., Costa V., Lanfredini R. (a cura di), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Inschibboleth, Roma 2018, pp. 151-192.
- Bettini S., *Ricordo di Carlo Diano*, in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000 pp. 189-199.
- Bodei R., *Cristalli di storia*, in C. Diano, *Forma ed Evento. Principii per una interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 7-31.
- Bonfanti A., *Le forme dell'analogia. Studi sulla filosofia di Enzo Melandri*, Aracne, Roma 2015.
- Cabassa L., *Esistono buone metafore in scienza? Note in margine a La linea e il circolo*, in «Philosophy Kitchen», 17, 2/2022, pp. 61-75.
- Cacciari M., *Filosofia e tragedia. Sulle tracce di Carlo Diano*, in C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati Boringhieri, Torino 2018², pp. 9-28.
- *Fluttuazioni intorno a Forma ed Evento di Carlo Diano*, in C. Diano, *Opere*, a cura di F. Diano, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2022, pp. 2003-2010.
- Canfora L., *Diano e il «Tramonto dell'Occidente»* in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000, pp. 77-90.
- Cavazzini A., *Généalogie du Symbolique et Archéologie de la Théorie. La Trajectoire d'Enzo Melandri*, in «Revue de Synthèse», CXXXII, 2/2011, pp. 255-275.

- *Archeologia, logica, discorso. Sapere e linguaggio secondo Enzo Melandri*, in Gallo G. (a cura di), *Scienze e linguaggio nel Novecento italiano*, Limina Mentis, Monza-Brianza 2012, pp. 131-155.
- Cimatti F., *Postfazione. Psicoanalisi e rivoluzione*, in Melandri E., *L'inconscio e la dialettica*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 75-97.
- Colonnello P., «*L'iridata spuma dell'istante*». *Forma, evento, tempo, periechon nell'opera di Carlo Diano*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica, CXIV, 4/2022, pp. 989-998.
- Degano E., *Anassagora negli scritti di Carlo Diano*, in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000, pp. pp. 99-111.
- De Luca F. (a cura di), *Il carteggio Luigi Scaravelli-Guido Calogero (1926-1951)*, in «La Cultura», XLI, 2/2003, 265-304.
- De Negri, Recensione a: Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IX, 1928, pp. 463-475.
- Fano V., Tarozzi G., *Realismo fenomenologico e meccanica quantistica*, in De Palma V. (a cura di), *Eredità di Enzo Melandri*, Quaderni dell'Istituto di filosofia di Urbino, Urbino 2005, pp. 11-21.
- Farnetti C. (a cura di), *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Enchiridion, Napoli 1994.
 - *La bibliografia di Guido Calogero: due aggiunte e un errata corrige*, in «La Cultura», 1/1997, pp. 193-194.
- Fossati L., *L'intelligenza del passato. Filosofia e storia della filosofia in Ugo Spirito e Guido Calogero*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 102, 1/2011, pp. 43-81.
- Fubini M., *Arte, linguaggio, letteratura*, in «Belfagor», 3, 3-4/1948, pp. 269-288 e 396-413.
- Giannantoni G., *La filologia di Guido Calogero*, in Aa.Vv., *Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia classica dell'Università degli Studi di Napoli, Napoli 1987, pp. 205-222.
- Goria G., *Atlas Arqueológico*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 14, 2023, pp. 141-157.
- Guidetti L., *Il Platone di Enzo Melandri*, in «dianoia. Rivista di filosofia», 30, 2020, pp. 185-205.

- *Postfazione*, in E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 293-302.
 - *La logica fondamentale di Aristotele*, in E. Melandri, *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 145-172.
 - *Forme del pensiero simmetrico*, in E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 255-302.
- Isnardi Parente M., *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in Cesa C. e Sasso G. (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 135-166.
- Lagna M., Lévano Paulo F., *Contro l'iso-morfismo. Il rapporto soggetto-oggetto secondo Enzo Melandri*, in «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 6, 1/2017, pp. 117-129.
- Longo O., *Carlo Diano Dieci anni dopo*, in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000, pp. 201-229.
- Mariani E., *Enzo Melandri e il labirinto delle analogie. La civetta di Minerva*, in «Segni e comprensione», XXIV, 70, 2010, pp. 97-106.
- Marramao G., *Logos e esperienza. Rileggendo La linea e il circolo*, in Besoli S. e Paris F. (a cura di), *Studi su Enzo Melandri. Atti della giornata di studi Faenza, 22 maggio 1996*, Polaris, Faenza 2000, pp. 43-64.
- Marzullo B., *La filologia di Carlo Diano*, in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000, pp., pp. 41-55.
- Meazza C., *L'Io del Penso e l'Io del Sento*, in «Quaderni di Inschibboleth», 17, 1/2022, pp. 209-225.
- Mustè M., *Guido Calogero*, in «Belfagor», 55, 2/2000, pp. 163-185.
- *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura», XLVIII, 1/2010, pp. 83-120.
- Negri A., *Il progetto della categoria estetica di Guido Calogero*, in «Rivista di estetica», VII, 1/1962, pp. 95-118.
- Pagano M., *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze University Press, Firenze 2012.

- Palombini L., *Dal chiasma ontologico al chiasma trascendentale. Forme di razionalità nel pensiero di Enzo Melandri*, in «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 6, 1/2017, pp. 103-116.
- Pera Genzone E., *Nous e Dianoia nel pensiero di Guido Calogero*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1960.
- (a cura di), *Guido Calogero*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1961.
- Possati L. M., *Analogie dionisiache. Il concetto di archeologia in Enzo Melandri*, in Pozzoni I. (a cura di), *Frammenti di cultura del Novecento. Nietzsche, Vailati, Simmel, Schlick, Arendt, Zubiri, Bateson, Dell’Oro, Warburg, Dávila, Garin, Melandri, Gilgamesh*, Asola (MN) 2013, pp. 343-366.
- *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell’analogia*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
 - *Il paradigma analogico. Radicalizzazione e crisi della fenomenologia in Enzo Melandri*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 16, 2014.
 - *Il complemento necessario. Logica, analogia e dialettica nella filosofia di Enzo Melandri*, 2015 (URL: <https://hal.science/hal-01321079>).
- Raggiunti R., *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, La Nuova Italia, Firenze 1963.
- *Il problema semantico nel pensiero di Guido Calogero*, in C. Cesa, G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 181-225.
- Rieser M., *The Aesthetics of Guido Calogero*, in «The journal of aesthetics and art criticism», 30, 1/1971, pp. 19-26.
- Rigobello A., “*Forma ed Evento*”: *il contesto filosofico*, in O. Longo (a cura di), *L’esilio del sapiente. Carlo Diano a cent’anni dalla nascita*, Esedra, Padova 2003, pp. 21-29.
- Rossi L., *Carlo Diano: la prospettiva estetica (una sinossi)*, in O. Longo (a cura di), *L’esilio del sapiente. Carlo Diano a cent’anni dalla nascita*, Esedra, Padova 2003, pp. 109-129.
- Rota G., *Carteggi crociani*, in «Rivista di storia della filosofia», 60, 3/2005, pp. 473-484.
- Sasso G., *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in *Filosofia e idealismo, vol. III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 126-176.

- *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in *Filosofia e idealismo*, vol. III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 177-299.
 - *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia* in *Filosofia e idealismo*, vol. III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 301-413.
- Scaravelli L., *Recensione a: Guido Calogero, I fondamenti della logica aristotelica*, in «Il Leonardo», 20 settembre 1928, pp. 277-278.
- Serra G., *Carlo Diano e la catarsi: la saggezza non è cicala*, in «Belfagor», 54, 4/1999, pp. 498-502.
- *Diano e i tragici greci*, in Longo O. (a cura di), *L'esilio del sapiente. Carlo Diano a cent'anni dalla nascita*, Esedra, Padova 2003, pp. 69-77.
- Settimo A., *Concupiscenza saggistica. Melandri, Adorno, Maistre o della prosa analogica*, in «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 17, 2/2022, pp. 77-94.
- Severino E., *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 143-173.
- Sini C., *Lo schematismo figurale*, in Besoli S. e Paris F. (a cura di), *Studi su Enzo Melandri. Atti della giornata di studi Faenza, 22 maggio 1996*, Polaris, Faenza 2000, pp. 103-111.
- Solerio A., *Enzo Melandri: Through the Looking-Glass*, in Bruzzone A., Vignola P. (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Salerno 2013, pp. 293-306.
- Susanetti D., *Il Platone di Diano tra filosofia, letteratura e teatro*, in O. Longo (a cura di), *L'esilio del sapiente. Carlo Diano a cent'anni dalla nascita*, Esedra, Padova 2003, pp. 79-90.
- Tagliagambe S., *Attualità dei principi per una interpretazione del mondo greco di Carlo Diano*, in C. Diano, *Opere*, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2022, pp. 2011-2060.
- Turco L., *Il pensiero analogico*, in «Lingua e stile», VI, 1/1971, pp. 139-145.
- Valagussa F., *Edipo nell'immediato. Nel vuoto che affiora dal crollo delle forme*, in «Quaderni di Inschibboleth», 17, 1/2022, pp. 89-103.
- *La separatezza delle idee. L'interpretazione di Carlo Diano*, in Moschini M. (a cura di), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 213-229.

- Verde F., *Carlo Diano interprete del mondo greco*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIX, 2016, pp. 265-280.
- Viani S., Carlo Diano e le arti figurative, in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000, pp. 241-262.
- Visalberghi A., *La filosofia della presenza di G. Calogero*, in «Rivista di filosofia», XXXIX, 3/1948, pp. 259-271.
- Visentin M., *Guido Calogero fra noesi, dianoi e dialogo*, in «La Cultura», XLIII, 3/2005, pp. 431-445.
- *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, in *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 21-102.
 - *Dire, negare, pensare la verità*, in «La Cultura», LV, 1/2017, pp. 97-115.
- Zadro A., *Platonismo e interpretazione di Platone negli studi di Carlo Diano: 25 anni di dissenso filosofico nell'Università di Padova*, in Aa.Vv., *Il segno della forma. Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974). Padova, 14-15 dicembre 1984*, Antenore, Padova 2000, pp. 113-153.
- Zappoli S., *Note al carteggio Croce-Calogero*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIII, 3/2004, pp. 491-508.
- *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

C. Altre fonti:

- Aristotele, *Metafisica.*, trad. it. con testo greco a fronte, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017.
- *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003⁵.
 - *L'anima*, trad. it. con testo greco a fronte, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2014⁶.
 - *Etica Nicomachea*, trad. it. con testo greco a fronte, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005².
 - *Fisica*, trad. it. con testo greco a fronte, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.
 - *Retorica*, trad. it. con testo greco a fronte, a cura di F. Cannavò, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2019.

- Calogero G., *Riflessioni e ricordi. Benedetto Croce*, in «La Cultura», IV, 2/1966, pp. 145-178.
- Calvino I., *Lo sguardo dell'archeologo*, in «Riga», «Ali Babà. Progetto di una rivista 1968-1972», 14, 1998, pp. 197-199; poi in Id., *Una pietra sopra*, Mondadori, Milano 2017¹⁴, pp. 320-323.
- Celati G., *Il bazar archeologico*, in «Riga», «Ali Babà». *Progetto di una rivista 1968-1972*, 14, 1998, pp. 200-222; poi in Id., *Finzioni occidentali*, Einaudi, Torino 1986², pp. 195-227.
- Croce B., *Conversazioni critiche. Serie quinta*, Laterza, Bari 1951².
- *Logica come scienza del concetto puro* (2 voll.), a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996.
 - *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (3 voll.), a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014.
 - *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, (2 voll.), a cura di M. Mancini, Bibliopolis, Napoli 2003.
 - , Calogero G., *Carteggio Croce-Calogero*, a cura di C. Farnetti, il Mulino, Bologna 2004.
- Diano C. (a cura di), *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Sansoni, Firenze 1970.
- *Form and Event. Principles for an Interpretation of the Greek World*, trad. ing. di T. C. Campbell e L. Turtas, Fordham University Press, New York 2020.
- Foucault F., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 2021⁴.
- *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, Milano 2020¹⁰.
 - (a cura di), *Moi, Pierre Rivière...un cas du parricide au XIX^e siècle*, Gallimard, Paris 1973; trad. it., di A. Fontana e P. Pasquino, *Io, Pierre Rivière..., Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 2020³.
- Freud S., *Zur Ätiologie der Hysterie*, in *Gesammelte Werke in 18 Bänden mit einem Nachtragsband (GW)*, a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, A. Richards, Fischer, Frankfurt a. M. 1968-2006, vol. I, pp. 423-459; trad.

it. di A. Campione, *Etiologia dell'isteria*, in S. Freud, *Opere*, vol. 2, *Opere 1892-1899. Progetto di una psicologia e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1982⁶, pp. 331-360.

- *Das Unbewußte*, in *GW*, vol. X, pp. 263-303; trad. it., *L'inconscio*, in S. Freud, *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, trad. it. di C. L. Musatti, R. Colorni, A. M. Marietti, E. Fachinelli, L. Baruffi, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 133-175.
- *Die Zukunft einer Illusion*, in *GW*, vol. XIV, pp. 323-380; trad. it. di S. Candreva e E. A. Panaitescu, *L'avvenire di un'illusione*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012³, pp. 143-196.
- *Das Unbehagen in der Kultur*, in *GW*, vol. XIV, pp. 419-506; trad. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012³, pp. 197-280.
- *Konstruktionen in der Analyse*, in *GW*, vol. XVI, pp. 41-56; trad. it. di R. Colorni, *Costruzioni nell'analisi*, in S. Freud, *Opere*, vol. 11, *Opere 1930-1938. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 537-552.

Gentile G., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952.

- *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958.
- *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962.
- *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 71-326.
- *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 327-936.
- , Calogero G., *Carteggio Gentile-Calogero, (1926-1942)*, Le Lettere, Firenze 1998.

Ginzburg C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un magnaio del '500*, Adelphi, Milano 2019.

- *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Quodlibet, Macerata 2023.
- *Miti Emblematici. Morfologia e storia*, Adelphi, Milano 2023.

- Heidegger M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in *Gesamtausgabe*, vol. XXI, a cura di W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 2015.
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik* in *Werke (W)*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-1971, voll. V-VI; trad. it., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004⁸.
- *Phänomenologie des Geistes* in *W*, vol. III; trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2014.
- Hoffmann E., *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1925; trad. it., *Il linguaggio e la logica arcaica*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2017.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe in 12 Bände (WA)*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974 ss., vol. II; trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *WA*, vol. V; trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1995⁶.
 - *Kritik der Urteilskraft*, in *WA*, vol. X; trad. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, 2 voll., BUR, Milano 1995.
- Lacan J., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Écrits*, Seuil, Paris 1966; pp. pp. 237-322; trad. it., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi*, in J. Lacan, *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002², vol. I, pp. 230-316.
- *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse*, in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, pp. pp. 401-436; trad. it., *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in J. Lacan, *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002², vol. I, pp. 391-428.
 - *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 493-528; trad. it., *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in J. Lacan, *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002², vol. I, pp. 488-523.

- *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di A. Schiacchitano e I. Molina, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, Einaudi, Torino 2014².

Omero, *Odissea*, a cura di V. Di Benedetto, trad. it. con testo greco a fronte di V. Di Benedetto e P. Fabrini, BUR, Milano 2020⁹.

- *Iliade*, trad. it. con testo greco a fronte di G. Cerri, BUR, Milano 2020¹³.

Parmenide, *Poema sulla natura*, trad. it. con testo greco a fronte, a cura di L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2010³.

Platone, *Timeo*, trad. it. con testo greco a fronte, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2013⁵.

- *Cratilo*, trad.it. di M. L. Gatti, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018.

Scaravelli L., *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

- *Critica del capire*, a cura di M. Biscuso e A. Garofano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.

Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

- *Oltre il linguaggio*, Milano Adelphi 1992.
- *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
- *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

D. Altri testi citati:

Agamben G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001².

- *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008³.
- *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, vol. I, 1.
- *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, in *Homo sacer, Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, vol. IV, 1.
- *L'uso dei corpi*, in *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, vol. IV, 2.
- *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022.

- *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino 2023.
 - *La voce umana*, Quodlibet, Macerata 2023.
- Aronadio F., *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011.
- Bernfeld S., *Freud and Archeology*, in «American Imago», 8, 1951, pp. 107-128.
- Barthes R., *Éléments de sémiologie*, in «Communications», 4, 1964, pp. 91-135; trad. it. di A. Bonomi, *Elementi di semiologia. Linguistica e scienza delle significazioni*, Einaudi, Torino 1977¹⁰.
- Benso S., Schroeder B. (a cura di), *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*, Suny, Albany (NY) 2007.
- Berti E., *Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta ampliata*, Morcelliana, Brescia 2012.
- *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi*, in «Archivio di filosofia», LXXXIV, 3/2016, pp. 65-73.
 - *L'analogia in Aristotele*, in «Aristotelica», I, 2022, pp. 5-27.
- Biscuso M., *La storia della filosofia in Luigi Scaravelli*, in «La Cultura», L, 2/2012, pp. 215-252.
- Bottiroli G., *Jacques Lacan. Arte linguaggio desiderio*, Sestante, Bergamo 2002.
- *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
 - *La prova non ontologica. Per una teoria del Nulla e del "non"*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
 - *Jacques Lacan. Oltre la scolastica lacaniana*, Ombrecorte, Verona 2023.
- Cacciari M., *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
- *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023.
- Canfora L., *L'uso politico dei paradigmi storici*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Cesaroni P., *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, in Rametta G. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008, pp. 261-300.
- Colletti L., *La logica di Benedetto Croce*, Marco, Cosenza 1993.
- Colli G., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969.

- Condello A., *Analogica. Il doppio legame tra diritto e analogia*, Giappichelli, Torino 2018.
- Croce M., Salvatori A., *Che cos'è lo stato d'eccezione?*, Nottetempo, Roma 2022.
- De Angelis E., *Archeologie postmoderne. Critici e narratori nella Bologna del Settantasette*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Siena-Sorbonne Université, 2022 (URL: <https://usiena-air.unisi.it/handle/11365/1215934>).
- Derrida J., *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. it., *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.
- *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Silemi, Napoli 2005².
- Donà M., *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.
- *Hegel, il tragico e l'intrascendibilità dell'opposizione*, in Valagussa (a cura di), *Il tragico nell'idealismo tedesco*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 59-75.
 - *Un pensiero sublime. Saggi su Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2018.
- Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.
- Ferrari F., *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in «Quaestio», 7, 2007, pp. 3-23.
- Formaggio D., *La «morte dell'arte» e l'Estetica*, il Mulino, Bologna 1983.
- Frame D., *The Myth of Return in Early Greek Epic*, Yale University Press, New Haven 1978.
- Fronterotta F., *Luogo, spazio e sostrato 'spazio-materiale' nel Timeo di Platone e nei commenti al Timeo*, in D. Giovannozzi e M. Veneziani (a cura di), *Locus-Spatium. XIV colloquio internazionale, Atti (Roma, 3-5 gennaio 2013)*, Olschki, Firenze 2014, pp. 7-42.
- *αναλογία in Platone: occorrenze e significati*, in «Archivio di filosofia», LXXXIV, 3/2016, pp. 49-64.
 - *Il verbo Noein nel fr: 3 DK di Parmenide*, in «Methodos. Savoirs et textes», 16, 2016 (URL: <https://journals.openedition.org/methodos/4355>).
- Gentili D., Stimilli E. (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015.

- Goria G., *L'occulta necessità della proposizione: Gentile, Scaravelli e la logica dell'astratto*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», 53, 2014, pp. 60-89.
- Govrin I., *Philosophical Archaeology. With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*, Suny Press, Albany 2023.
- Hake S., *Saxa loquuntur: Freud's Archaeology of the Text*, in «boundary 2», 20, 1/1993, pp. 146-173.
- Hesse M., *Aristotle's Logic of Analogy*, in «The Philosophical Quarterly», 15, 61, 1965, pp. 328-340.
- Hofstadter D., *Fluid Concepts and Creative Analogies*, Basic Books, New York 1995; trad. it. di M. Corbò, I. Giberti, M. Codogno, *Concetti fluidi e analogie creative*, Adelphi, Milano 1996.
- , Sander E., *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, Basic Books, New York 2013; trad. it. di F. Bianchini e M. Codogno, *Superfici ed essenze. L'analogia come cuore pulsante del pensiero*, Codice, Torino 2015.
- Iannelli F., *L'estetica del sentimento di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCIX, 1/2015, pp. 77-91.
- Kahn H., *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009.
- Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1964³.
- Jobst H., *Freud and Archaeology*, in «Freud House Bulletin», 2, 1978, pp. 46-52.
- Leghissa G., *Inconscio e trascendentale. Saggi tra filosofia e psicoanalisi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.
- Lewis M., Rose D. E. (a cura di), *The Bloomsbury Italian Philosophy Reader*, Bloomsbury, London 2022.
- Lisciani-Petrini E., Strummiello G. (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.
- Lugarini L., *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972².
- Maggi M., *La logica di Croce e altri scritti*, Bibliopolis, Napoli 1994.
- Marcinkowska-Rosól M., *Die Kozeption des >Noein< bei Parmenides von Elea*, De Gruyter, Berlin 2010.

- Mariani E., *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica nella fenomenologia*, Ets, Pisa 2012.
- Marty F., *La naissance de la métaphisique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1997².
- Meazza C., *Note, appunti e variazioni sull'attualismo. Passando per Heidegger*, Ets, Pisa 2004.
- Melchiorre V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.
- *L'analogia in Aristotele*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 85, 2-4/1993, pp. 230-255.
- Mustè M., *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008.
- *Il problema della libertà nella filosofia di Luigi Scaravelli*, in «La Cultura», LI, 1/2013, pp. 73-106.
- Natoli S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Negri A., *L'estetica di Giovanni Gentile. Esistenza ed inesistenza dell'arte*, L'epos, Palermo 1994.
- Nouzille P., *Agamben o ciò che l'analogia non dice*, in «Archivio di filosofia», 84, 3/2016, pp. 313-322.
- Ogden C. K., I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge, London 1923; trad. it. di L. Pavolini, *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Otto W., *Die Götter Griechenlands*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; trad. it. di G. F. Airoldi, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti e A. Stavru, Adelphi, Milano 2004.
- Palombi F., *Il metaseminario e l'interdetto del metalinguaggio. Riflessioni filosofiche su un'esperienza di lettura lacaniana*, in «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», 14, 2022, pp. 110-124.
- Paltrinieri L., *A priori storico, archeologia, antropologia. Suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in «Studi kantiani», 20, 2007, pp. 73-97.
- Peluso R., *Il problema estetico. La prima forma della gnoseologia crociana (1900-1904)*, in «Filosofia italiana», XVII, 1/2022, pp. 43-58.

- Perniola M., *Estetica italiana contemporanea*, Bompiani, Milano 2017.
- Proto Pisani M. L., *Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXXV, 4/1953, pp. 329-339.
- Recalcati M., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012.
- *Jacques Lacan. Ereditare il reale?*, Feltrinelli, Milano 2023.
- Redaelli E., *Fenomeno/Evento*, in R. Fabbrichesi (a cura di), *Il primo libro di filosofia teoretica. Una guida per orientarsi tra parole e concetti*, Einaudi, Torino 2023, pp. 188-201.
- Ricciotti M., *Dire l'astratto. Note intorno al problema del giudizio originario in Emanuele Severino*, in Pastorino N., Pulli G., Vasile M. (a cura di), *Le parole le cose l'infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino*, Padova University Press, Padova 2022, pp. 167-176.
- *Senso, sentimento e immediatezza nell'arte. Carlo Diano a confronto con Gentile*, in «Quaderni di Inschibboleth», 17, 1/2022, pp. 57-72.
 - *Dare ad intendere. Relazione e linguaggio nelle pagine hegeliane sulla certezza sensibile*, in Limone V., Valagussa F. (a cura di), *Pensare la relazione. Un percorso storico tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 125-138.
 - *Idea e parola nel pensiero di Guido Calogero. Dal logo noetico al logo estetico*, in M. Moschini (a cura di), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 197-211.
- Riegl A., *Historische Grammatik der bildenden Künste*, Hermann Böhlaus Nachf., Graz-Köln 1966; trad. it. di C. Armentano, *Grammatica storica delle arti figurative*, a cura di A. Pinotti, Quodlibet, Macerata 2020.
- Ronchi R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- *Autòs. La trasvalutazione sensibile dell'intuizione intellettuale*, in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia», LXI, 1/2022, pp. 177-192.
- Roff S., *Foucault's Shells, Freud's Symptoms. Towards a Psychoanalytic Conception of Cultural History*, in «Arcadia. Zeitschrift für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft», 33, 1998, pp. 129-139.
- Rubini R., *Posterity. Inventing Tradition from Petrarch to Gramsci*, University of Chicago Press, Chicago 2022.

- Santinello G., *Estetica della forma. Discussioni metodologiche e revisioni critiche*, Liviana, Padova 1962.
- Sasso G., *Filosofia e idealismo. Vol. I. Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994.
- *Filosofia e idealismo. Vol.II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995.
 - *Filosofia e idealismo. Vol. VI. Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012.
- Shepherdson C., *Lacan and the Limits of Language*, Fordham University Press, New York 2008.
- Sini C., *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016.
- *Lo spazio del segno*, in *Opere*, a cura di F. Cambria, vol. I/I. *Semiotica ed ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2017.
 - *Il gioco della verità*, in *Opere*, a cura di F. Cambria, vol. I/II. *Semiotica ed ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2019.
- Snell B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1924.
- Spanio D., *L'immanenza dell'atto. Gentile e il realismo*, in «Aquinas», LIX, 1/2016.
- *Un mondo senza cose. L'antirealismo di Giovanni Gentile*, in Hervé A. Cavallera (a cura di), *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera*, PensaMultimedia, Lecce 2017, vol. II, pp. 195-206.
 - *Logica dell'anticipazione. Severino, Gentile e l'ontologia*, in «La filosofia futura», 15, 2020, pp. 57-72.
- Stella F., *Νόος e νοεῖν da Omero a Platone*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2021.
- Stella V., *Motivi di estetica in Scaravelli. Dagli scritti giovanili alla Critica del capire*, in «il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1-2/1986, pp. 165-192.
- Susanetti D., *L'altrove della tragedia greca*, Carocci, Milano 2023.
- Tagliapietra A., *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Tersigni O., *Il bazar contro l'archivio. Un'archeologia del discontinuo*, Tesi di dottorato, Scuola Normale Superiore-Université Paris Nanterre, a. a. 2019/2020 (URL: <https://ricerca.sns.it/handle/11384/103884>).
- Tilgher A., *Estetica. Teoria generale dell'attività artistica. Studi critica sulla estetica contemporanea*, Bocca, Torino 1931.

- Travaglini G., *La metafora, l'analogia e le figure dei sensi in Aristotele*, in «Rivista di Estetica», 40, 2009, pp. 121-148.
- Untersteiner M., *Le origini della tragedia e del tragico*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1984.
- Valagussa F., *Campo cognitivo e creazione metaforica*, in «Estetica. Studi e ricerche», VII, 1/2017, pp. 45-56.
- *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020.
 - *L'oceano senza legge. Il mare e lo spazio del diritto*, in «Filosofia», 67, 2022, pp. 41-53.
- Viano C. A., *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino 1955.
- *Aristotele e la redenzione della retorica*, in «Rivista di filosofia», LVII, 4/1967, pp. 371-425.
 - *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985.
- Vitiello V., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.
- *Hegel in Italia. I - Dalla storia alla logica. II - Tra Logica e Fenomenologia*, Inschibboleth, Roma 2018.
 - *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit. Dall'abisso della ragione il fondamento della morale e della religione*, Inschibboleth, Roma 2021.
- Von Fritz K., *ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems*, in «Classical Philology», 38, 2/1943, pp. 79-93.
- Wahl J., *Vers le Concret. Études d'histoire de la philosophie contemporainee. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 2004; trad. it., *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, a cura di G. Piatti, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Warminski A., *Reading for Example: "Sense-Certainty in Hegel's Phenomenology of Spirit*, in «Diacritics», 11, 2/1981, pp. 83-95.
- Wieland W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; trad. it. di C. Gentili, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui*

fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele, Rosenberg&Sellier,
Torino 2018.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge, London 1961; trad. it.,
Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916, a cura di A. G. Conte,
Einaudi, Torino 2009⁷.

