

Pino Blasone

Le labbra del pensiero

Lessico accessorio di filosofia politica

Nóos e phrên

Agli esordi della speculazione greca, troviamo impiegati due verbi per designare l'attività del pensiero consapevole. Sia il *noeîn* prescelto da Parmenide sia il *phroneîn* preferito da Eraclito significano, infatti, «pensare». Si potrebbe considerarli semplici sinonimi, se non fosse, fra l'altro, per un frammento superstite del poema sulla Natura di Eraclito. Ivi, retoricamente, egli si interroga: *Tís autôn nóos ê phrên?* («Quale la loro intelligenza, quale il loro sentimento?»)¹. Nel sostantivo *nóos* -- meno arcaica, la forma contratta *noûs* -- si riconoscerà la radice verbale di *noéô*, e in *phrên* quella di *phronéô*.

Come del resto quelle che seguono, la traduzione qui sopra in italiano è certo imperfetta. Probabilmente, non potrebbe essere altrimenti. Ma essa tende a rendere la sfumatura di senso, che distingue un concetto dall'altro. Il primo denota un'operazione eminentemente intellettuale, stando *nóos* generalmente per «mente». Il secondo allude a una riflessione che tenga conto di una intuizione sentimentale, se non addirittura a carattere mistico o misterico, dato il significato originario più viscerale e perfino anatomico del termine *phrên*, usato già al plurale nell'*Iliade*. Solo un dio superiore o assoluto avrebbe posseduto entrambe le facoltà fuse in una sola, aveva affermato Senofane: «esente da travaglio sommuove tutte le cose, col senno della mente [*nóou phrení*]»².

Nella tragedia *Edipo a Colono* Sofocle farà proferire le seguenti parole ai pii anziani, interdetti dalla condotta di Edipo ritenuta irriverente: *adérktôs, aphônôs, alógôs tò tâs euphámou stóma phrontídos iéntes* («mentre passiamo senza guardare, senza emettere voce né parole, benedicendo con le labbra del pensiero»)³. Il coro si aggira intorno al recinto sacro alle Eumenidi, le cui soglie sono state violate dal cieco forestiero. Nell'espressione carica di apprensione *stóma phrontídos*, che abbiamo tradotto «labbra del pensiero», di nuovo è riconoscibile la radice di *phrên* e di *phronéô*. In veste letteraria, essa precorre peraltro la distinzione degli stoici e di Filone ebreo fra *lógos endiáthetos* e *prophorikós*: «discorso interiore» e «proferito».

Coerente con la formazione o vocazione dionisiaca di Eraclito e di Sofocle, la rappresentazione attinge motivazioni alle profondità inconsce del proprio e dell'altrui essere, perché faticosamente affiorino alla superficie della coscienza. Il *páthos*, più ancora che il *lógos*, agevola e accompagna l'operazione interrogante e di confronto. Questa inoltre è corale, attraversando a più riprese l'intera azione drammatica. Tale, in sintesi, il tracciato interpretativo e catartico della tragedia greca nel suo complesso, ripercorso ad altri e diversi livelli dai moderni Nietzsche e Freud.

Famosa e icastica è la massima di un frammento del poema, pure intitolato *Sulla Natura*, di Parmenide: *Tò gàr autò noeîn estín te kai êînai* («Lo stesso è pensare ed essere»)⁴. Altrove l'eleate si sforza di spiegare: «Sono lo stesso pensare [*noeîn*] e ciò per cui sussiste il pensiero [*nóêma*]. Infatti senza l'ente, là dove esso trova espressione, non troverai il pensare»⁵. Specialmente nel primo caso, l'asserzione ha la forza di una folgorazione. Ma la seconda citazione chiarisce come il filosofo intenda rimarcare la capacità dell'atto intellettuale di concepire l'essenza dell'essere nella sua immediatezza e interesse. A tal punto, che l'operazione risulta reversibile e assume la denotazione di una identità, perdendo la connotazione di evento eccezionale o occasionale.

Non meraviglia, in ogni caso, che l'autore insista nell'uso di termini quali *noeîn* e *nóêma*. Difficilmente, ve ne potrebbero essere di meglio appropriati. Altro è il ritmo meditativo della *phronêsis* di Eraclito o della *phrontís* di Sofocle. Si tratta di penetrare il senso, più che di coglierlo sia pure una volta per tutte. Aspirazione comune ai due pensatori, la *a-lêtheia* («verità») va spogliata pazientemente dei suoi veli anziché rivelarsi alla mente all'improvviso, per quanto ben «tornita» e «compatta» quella possa apparire stando alle suggestive immagini parmenidee. Presumibilmente in merito, un esiguo frammento di Eraclito parla di *anchibasíê*, «avvicinamento»⁶.

Non dovrebbe tuttavia esserci antinomia tra *phrónêsis* e *nóos*, fra intuizione sentimentale ed esperienza intellettuale. Anzi, la prima è propedeutica alla seconda. Quando il procedimento funziona a dovere, non c'è frattura tra i due livelli del pensiero. L'*phrónêsis* continua ad agire quale substrato del *nóos*, sostanza che traspare attraverso la superficie della coscienza. A sua volta, il *nóos* è garante che il discorso rientri in una logica generale: il *lógos eón*⁷, ossia il «lógos che è» -- un ente complessivo dinamico, ben diverso dall'*eón* statico e conchiuso di Parmenide --, in cui *nóos* e *phrónêsis* interagiscono.

Se lette nella loro consequenzialità, è quanto attestano due opposte citazioni da Eraclito: «Quelli che parlano in accordo col *nóos*, occorre che si basino su ciò che è comune»; «Sebbene il *lógos* sia comune, i più vivono quasi fossero in possesso di una *phrónêsis* tutta loro»⁸. E' da notare che per il pensatore efesino *lógos* e senso comune non sono comunque equiparabili. Ma, nemmeno, la *phrónêsis* è riducibile alla *dóxa* parmenidea. Tanto meno, all'«opinione» del singolo. Il consenso o l'accordo, cui si allude, è il frutto della ricerca di un'intima e superiore armonia, delfica corrispondenza tra sé, comunità e cosmo.

Phrónêsis e sôphrosýnê

Che cosa accade quando quella dialettica è perturbata, e quell'apollineo equilibrio sincrina? Nonostante il parere di Nietzsche, nella cultura ellenica l'elemento dionisiaco e quello apollineo non erano aspetti inconciliabili bensì complementari, ha osservato Giorgio Colli in *La nascita della filosofia*⁹. E' di nuovo Sofocle a suggerire risposte, nel finale della trilogia iniziata con *l'Edipo re* e conclusasi con *l'Antigone*. Sebbene essa rifletta un dissidio contemporaneo evidenziato dai sofisti, l'intera saga tebana gravita intorno alla città sacra a Dioniso, insofferente di freni apollinei. La priorità «naturale» degli interessi della comunità costituita rispetto a quelli familiari e individuali, sostenuta nella *Politica* di Aristotele, non avrebbe incontrato facili consensi nell'arcaica Tebe.

Ma qui, ancor più che una dialettica discorsiva, se ne rappresenta una fatta di cose e di eventi, i quali si incalzano verso l'epilogo del dramma collettivo. L'equilibrio in crisi è costituito dal *nómos* della *pólis*, la legge della città-stato in cui si incarnava l'assetto politico dei greci. Quanto all'uomo che la abita, egli, che consta di *psychê*, *frónema*, *gnômê* («anima, spirito, ragione»), attraverso quello scompenso torna ad essere un mistero indecifrabile¹⁰. Ogni tentativo di normalizzarlo o di controllarlo è votato al fallimento. Nella loro concezione e applicazione, le leggi della politica dovrebbero invece rispecchiare un *lógos* comune, come quest'ultimo è riflesso di un *lógos* naturale. In altre parole, il *nómos* dovrebbe stare alla *pólis* come il *lógos* alla *phýsis*.

Se ciò non si verifica -- è il caso della pretesa «ragion di Stato» imposta a Tebe --, le conseguenze sono *phrenôn dysphrónôn amartêmata*¹¹, «errori di menti dementi». Lo stesso tiranno Creonte è costretto ad ammetterli, a suo ed altrui danno. L'assunto eracliteo dell'*phrónêsis* acquista vissuta ragionevolezza. Il suo opposto degenera in empia arroganza (*ybris*), poiché uno Stato in germe ha preso a prevaricare la comunità. Sempre Eraclito aveva ammonito che «l'arroganza va spenta più di un incendio»¹². Ed è ancora il coro a trarre le conclusioni: *pollô tò phroneîn eudaimonías prôton upárchei* («Di gran lunga l'essere ragionevoli è prima condizione del buon vivere»¹³). Creonte aveva agito in nome delle sue idee di governo della *pólis*. Antigone aveva fatto sue le ragioni della *phýsis*. Questa «natura», però, non è esattamente quella intesa da Aristotele.

In epoca moderna, l'Alfieri prenderà le parti della ribelle Antigone, mentre Hegel giustificherà lo «Stato etico» perseguito da Creonte¹⁴. Il travagliato spettro semantico della *phrónêsis* sembra comunque compiuto, se non esaurito. C'è però un composto, che ricorre di frequente. Esso è *sôphrosýnê*: un prefisso che indica sanità o salvezza, più la solita forma derivata dalla radice di *phrên* e di *phronéō*. Si tratta appunto di una *phrónêsis*, determinata nella funzione di conferire sanità e salvezza all'individuo o al gruppo che se ne fa portatore. Saggia o prudenza, spesso intesa in un'accezione etica e politica, al punto da divenire virtù pubblica per eccellenza.

Senza necessariamente contrapporla ad esso, in *Le origini del pensiero greco* Jean-Pierre Vernant ha accostato la *sôphrosýnê* all'*omericôthymós*. Questo è l'animo in quanto sede di emozioni o passioni, ma anche a volte di arrischiata follia, di una *ybris* che si oppone essa sì alla *phýsis* e in qual-

che modo per antitesi la qualifica. *Thymô máchesthai chalepón*: «Con la passione è arduo combattere», aveva sentenziato Eraclito¹⁵. In effetti la padronanza di sé, che la *sôphrosýnê* comporta, contribuisce a una società virtualmente libera, *ypò mêdenós kratouménê*: «non sottomessa al dominio di nulla», per riportare fra noi una cosmica visione di Anassimandro¹⁶.

Differisce in una certa misura l' interpretazione del termine che darà Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, identificando la *phrónêsis* direttamente con la prudenza. Secondo lo stagirita, *sô-phrosýnê* viene a designare la virtù, che tende a preservare la prudenza stessa¹⁷. Più puntuale benché tarda, la definizione di essa nelle *Sentenze* del neoplatonico Porfirio: «temperanza consistente nell' armonizzare le passioni con una valutazione razionale». Compito, quest' ultima, della *phrónêsis*¹⁸. Siamo tuttavia di fronte a una parziale tautologia, spiegabile da un lato con l' esigenza di ridimensionare al rango di «moderazione», e di richiamare alla consapevolezza dei propri limiti la portata del concetto.

D' altronde, i tempi mutati inducono a privarlo di quelle implicanze teoretiche, che pure lo avevano caratterizzato in precedenza. Respinto nell' ambito sapienziale di un mitico passato, già da Platone esso è promosso alla dignità di una sorta di «filosofia pratica». Intanto, vengono meno condizioni e occasioni per il consolidamento epistemico delle scienze della natura, che erano sorte in età presocratica. Pur acquistando relativa autonomia e specializzazione, sovente il loro empirico slancio cede il posto alle astrazioni dello spirito sistematico in un quadro immobilistico. Il che coincide, non a caso, con la giustificazione dell' economia schiavistica nell'*Politica* di Aristotele.

In tal senso, la *sôphrosýnê* si avvia ad essere rispetto alla *phrónêsis* quello che è la *philo-sophía* nei confronti della *sophía* o «sapienza» originaria. Paradossalmente, il crepuscolo della *phrónêsis* coincide con l' ascesa della metafisica al ruolo di «filosofia prima», nel solco dell' ontologia parmenidea e della sua revisione platonica. A somiglianza di quanto avviene nella storia dell' epoca, segnata dal declino conflittuale della *pólis* e dal decollo di uno Stato imperiale, la stessa immagine fisica del mondo subisce una mutazione. Essa perde l' autosufficienza «senza limiti» dell'*á-peiron* o assoluto di Anassimandro, contraendosi in quella di un universo chiuso. Questo è governato non più dalla forza interna del *lógos* eracliteo -- il *noûs* aristotelico è piuttosto eredità di Parmenide e di Anassagora --, bensì dall' azione esterna di un «primo motore immobile».

La non ingerenza di quest' ultimo nelle vicende umane è destinata a durare il tempo residuo concesso alle libertà civili, prima che il cittadino torni ad essere privato suddito e che il *numen absconditum* della metafisica classica si trasformi in *deus ex machina* delle teologie di Stato. Potrà sì accadere che alla prospettiva trascendente torni ad affiancarsi l' immanenza del *lógos spermatikós*, ovvero «disseminato», degli stoici. Sarà tuttavia una posizione precaria, carente di corrispettivo nella realtà politica, una volta che dall' irripetibilità e omogeneità della greca *pólis* o della latina *civitas* sia iniziata la transizione ellenistica all' ecumene della *societas humani generis* tardo-romana.

Theôria e prâxis

La concezione aristotelica della *phrónêsis* o della *sôphrosýnê*, crocevia fra virtù intellettuali e morali, arte altresì di cogliere tanto il particolare quanto l' universale, mantiene ad ogni modo il pregio di esprimere l' invito al dialogo e alla mediazione politica in situazioni di conflitto. Di quella stessa *phrónêsis*, per Aristotele ad Atene era stato esempio filosofico Socrate, e Pericle modello politico. Ma essa era mancata perfino alla guida di quest' ultimo, durante la guerra del Peloponneso fra Atene e Sparta. Tale, almeno, il moderno rimprovero che muove Leo Strauss sulla base di un' analisi dell' opera di Tuciddide, in *The City and Man*, nel capitolo dedicato allo storico greco¹⁹.

Sta di fatto che il pensatore tedesco ebreo, di adozione statunitense, è portato a riscoprire i valori fondamentali della politica non in epoca moderna, né in quella presocratica come attendibilmente avrebbero fatto il suo condiscipolo Heidegger e prima di lui Nietzsche. Bensì ritiene di rinvenirli in quella classica e medioevale. Ma la sua ottica è decentrata, sia rispetto alla Scolastica europea sia riguardo alla tradizione metafisica, che egli reputa un fraintendimento in senso letterale dei miti platonici. Platone e Aristotele, l' arabo platonizzante Al-Farabi e il suo estimatore ebreo Maimonide: ta-

li punti di riferimento possono sconcertare, specie se associati a una critica della modernità. Che cosa mai li accomuna e li rende interessanti agli occhi di Strauss?

Egli fa cominciare quello che chiama il «progetto moderno» con Machiavelli e con Hobbes, e teme l' incombente fallimento. Da qui, l' esigenza di tornare a confrontare se non a conciliare politica e politica, soprattutto in un periodo -- l' era della tecnica- in cui il divergere delle due dimensioni ha prodotto guasti a rischio dell' annichilimento. Ciò, malgrado certe parvenze democratiche e progressive, e non soltanto in mancanza di esse. Quei principi e valori, a partire dalla ricerca di un «bene comune», sono applicabili alla società industriale di massa, e con quali opportuni aggiustamenti? Essi sono in grado di contrastare la logica imperante del mercato, così come il dilagare di una morale utilitaristica? O si tratta di una semplice utopia nostalgica?

In questa sede non interessa valutare gli esiti della riflessione di Strauss. Basti rilevare che in un modo o in un altro essa partecipa di un movimento critico, la cui essenzialità appare decisiva a livello epocale. La posta in gioco è tale, si converrà, da non poter essere sottovalutata. Differente e analoga insieme è la riflessione di Hannah Arendt. Le sue vicende e formazione sono simili a quelle di Strauss. I due pensatori sono stati volentieri abbinati, nonostante diversità di impostazione non secondarie. Lo stesso dicasi, sotto certi aspetti, per Walter Benjamin.

Più progressista la Arendt, rispetto al conservativo Strauss. All' innata aspirazione a un «sommo bene», la Arendt affianca la sua visione della «banalità del male» e dell' «atrofia del pensiero», terreno di coltura per ogni totalitarismo. Dal punto di vista esistenziale e nella scia di Karl Jaspers, per lei atrofia del pensiero equivale a «carezza di essere». E la modernità è comunque caratterizzata in positivo da una *vita activa*, piuttosto che dall' ideale contemplativo del passato.

Anche in quanto critica dell' esistente, ivi inclusi il senso comune e le ideologie, il pensiero della Arendt maggiormente si avvicina alla «filosofia della prassi» del marxista Antonio Gramsci. «Affermazione di unità fra teoria e pratica», per lui «l' essere non può essere disgiunto dal pensare, l' uomo dalla natura, l' attività dalla materia, il soggetto dall' oggetto». Come lui perseguitati dal nazi-fascismo, gli esuli Strauss e Arendt reagiscono entrambi a un nichilismo omologante e indifferente, lamentando il graduale oblio di un diritto naturale.

Rivisitando in particolare l' aristotelismo in quanto «filosofia pratica», essi sono indotti a riesaminare e in parte ad aggiornare alla condizione umana contemporanea l' antico linguaggio escogitato in funzione della filosofia politica. In *Vita activa. La condizione umana* della Arendt, è contestualizzata una citazione dalla *Politica* di Aristotele: La principale caratteristica di questa vita specificamente umana, la cui apparizione e la cui scomparsa costituiscono eventi mondani, è di essere sempre ricca di eventi che in definitiva si possono raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia; di questa vita, *bíos* in quanto distinta dalla mera *zôê*, Aristotele ha detto: "in un certo senso è una specie di *prâxis*"²¹.

In effetti proprio Aristotele aveva distinto fra vita attiva in senso politico (*bíos politikós*) e contemplativa in senso lato (*bíos theôrêtikós*), sulla scia di Platone dando tuttavia preminenza alla seconda, intesa come esercizio continuato del *noûs* e attività filosofica per eccellenza.

Quindi la Arendt da un lato, per giustificare la sua «filosofia pratica», ribalta il giudizio di valore platonico-aristotelico che il Medioevo aveva tradotto in esclusiva chiave religiosa²². D' altro canto, per avvalorare l' idea di una qualità della vita umana degna di essere umanamente vissuta, ella si rifà a un' altra celebre definizione di Aristotele: quella dell' uomo *zôon politikón*, «animale politico», il che distingue il suo consapevole *bíos* dalla semplice *zôê*, vita del mondo animale.

Dalla mentalità moderna una vita dedicata al pensiero e alla cultura può ben essere considerata altrettanto attiva se non produttiva, quanto una impegnata in altra attività socialmente utile, purché quest' ultima sia frutto di libera scelta. Compito della società dovrebbe essere sia promuovere la qualità della vita, sia difendere quella libertà di scelta. La politica deve in generale tendere ad assicurare le condizioni per una piena espressione del potenziale personale individuale e collettivo, che l' ideale della *vita activa* rappresenta. Solo così è ragionevolmente conseguibile l'*eudaimonía* -- «umana serenità», interpreta la Arendt --, meta perseguita dal pensiero greco.

In una tale situazione ottimale meno importa, aggiunge laicemente l' autrice l' estrazione ebraica nonché ex-allieva di Heidegger, se a rivelarsi sia «l' antica verità dell' Essere o la verità cristiana del

Dio vivente»²³. Davvero importante è che l'attività teoretica risponde a una facoltà profonda e a un bisogno insopprimibile dell'animo, tanto quanto l'agire umano. L'alternarsi di *vita activa* e di *vita contemplativa* non è dunque una ricetta per l'*eudaimonía*? Per sentirsi, socraticamente e letteralmente, abitati da un «buon demone». O perché la propria esistenza possa lontanamente paragonarsi a quella beata degli dei, anche dopo il loro nicciano tramonto.

Per contrasto, questa conclusione può rimandare al primo capitolo di un'opera di un altro problematico filosofo del Novecento: *Del sentimento trágico de la vida*, dello spagnolo Miguel de Unamuno. Ivi, rifacendosi a Kant e a Kierkegaard, a tanta distanza di tempo si polemizza ancora con lo *zôon politikón* di Aristotele e con l'astratto «primo motore immobile» che gli fa da remoto ed estraneo riscontro. Ciò, ormai in nome non di una divina provvidenza stoico-agostiniana ma di un *Dios de la conciencia, Autor del orden moral, Dios luterano, en fin*. Riaffiora una cesura fra un ordine *racional* e uno *sentimental o volitivo*, rivendicato come più libero, intimo e autentico²⁴.

A ben vedere, qui riemerge pure l'antico squilibrio fra *koinón* e *idión* -- o *xynón* e *idión*, per dirla con lo ionico Eraclito²⁵ --, tra livello «pubblico» e «privato» dell'esistenza. Va dato allora atto ad Aristotele di essersi adoperato a ristabilire un equilibrio già allora in crisi, se si eccettua la sua forzosa esaltazione di un *bíos theôrêtikós* tenuto distinto dal *bíos politikós*. In tal modo, perfino il mito platonico della repubblica dei filosofi rischiava di andare in frantumi.

Un lungo riflusso dallo spazio pubblico a quello privato porterà la filosofia a una funzione sempre più consolatoria di un soggetto separato o segregato dalla dialettica sociale, fino all'allegoria della *Consolatio philosophiae* nella cella di Boezio: il nuovo Socrate è vittima non più di un'aberrazione demagogica, ma di un potere tirannico e barbarico. Il vecchio monito delfico-eracliteo, a conoscere e interrogare se stessi, è piegato a divenire dissimulato monologo anziché meditata apertura sul mondo. In epoca ormai moderna, sarà esplicitamente Baruch Spinoza a richiamare il pensiero politico all'imperativo della prassi, criticando un certo astrattismo utopico ed equiparando teoria e filosofia nell'introduzione del suo postumo *Tractatus politicus: Cum igitur omnium scientiarum, quae usum habent, tum maxime politicae theoria ab ipsius praxi discrepare creditur, et regendae reipublicae nulli minus idonei aestimantur, quam theoretici seu philosophi* ("Fra tutte le scienze in uso, soprattutto per la politica si crede che la teoria sia discrepante dalla prassi, e nessuno è ritenuto meno idoneo al governo dello Stato dei teorici ovvero filosofi").

Bíos e zôê

La diversità fra i vocaboli greci *bíos* e *zôê* non sta solo nella singolarità biografica tipicamente umana, significata dal primo, e nella generalità della vita cui si riferisce il secondo, estensibile all'intero regno animale (grammaticalmente, il nome *zôê* neppure ha il plurale). La differenza è conseguentemente qualitativa. Sempre nella *Politica* di Aristotele si distingue fra un'«esistenza *katà tón bión* e *katà tò zên*, espressioni che si possono modernamente tradurre «secondo la qualità della vita» e «in base alla mera sussistenza»²⁶. Né viene sottovalutato il puro e semplice attaccamento alla *zôê*, come bene prioritario e apprezzabile. Ma è chiaro che è il *bíos* una vita degna di essere vissuta da parte di un libero cittadino. Per essere tale, perfino il filosofo deve realizzarsi quale *zôon politikón* ancor prima di poter ambire ad essere *theôrêtikós*.

Nell'intera opera «biopolitica» del francese Michel Foucault e poi in *Homo sacer* e *Quel che resta di Auschwitz* dell'italiano Giorgio Agamben²⁷, vengono analizzate strategie e stratagemmi adottati nel corso della modernità per spogliare il *bíos* di una dignità che sembrava infine acquisita e inviolabile, riducendola al rango di *zôê* o «nuda vita» per meglio poterla sfruttare, umiliare o addirittura annientare. Quel diritto sancito in linea di principio veniva di fatto aggirato dal potere sovrano, per lo più declassando alcune categorie di cittadini allo stato di non-cittadini o semplicemente non riconoscendo loro il primo stato. Non diversamente accadeva agli schiavi o ai banditi dalle società antiche, comprese le più democratiche. Né molto diversa era la condizione delle donne nella Grecia classica²⁸.

Tale ipocrisia della civiltà, avverte Agamben dopo Foucault e la Arendt, non ha desistito al giorno d'oggi. In certi casi si è ulteriormente raffinata, camuffandosi ai nostri occhi tramite forme di incertezza giuridica. E' cresciuto anzi il pericolo, quando le odierne biotecnologie consentono a un

eventuale «bio-potere» inedite possibilità di esplicitarsi -- ad esempio, di manipolare la stessa *zôê* base di ogni *bíos* -- e alla coscienza civile minore capacità di opporsi con competente decisione. Si impone pertanto non solo il rafforzamento applicativo del principio del rispetto del *bíos*, ma anche la presa di coscienza della necessità di un principio condiviso di rispetto della *zôê*, riconoscendola propria componente anziché entità esteriore. Innanzitutto, in termini aristotelici, un processo di nuova identificazione del *bíos theôrêtikós* nello *zôon politikón* da parte della filosofia.

Questo ripensamento può giovare di una ricerca approfondita sul nesso fra *bíos* e *zôê* nella cultura ellenica, madre ad oltranza della nostra civiltà. Chi l' ha condotta è stato l' ungherese Károly Kerényi, in un saggio su *Dioniso, archetipo della vita indistruttibile*, uscito postumo nel 1976. Già nel titolo del libro, è leggibile un doppio influsso: una concessione alla psicologia del profondo dell'amico Carl Gustav Jung, e l' ascendente del pensiero di Nietzsche. Enucleati da quest' ultimo a livello simbolico, l' aspetto apollineo va ricondotto all' individualità e precarietà del *delos*, e quello dionisiaco alla generalità e continuità della *zôê*.

Da parte nostra, possiamo ben collegare il *bíos* alla collettività della *pólis*, sua sede d' elezione e di sviluppo, e la *zôê* all' universalità dell'*phýsis*. Ma sono le facce di una sola medaglia, interdipendenti e reciprocamente garanti. Suggestiva da parte di Kerényi è la tesi dell' attribuzione di un ruolo maieutico di mediazione non ad Apollo o a Dioniso, bensì alla figura di Arianna. In quanto associata dal mito a Dioniso, sarebbe stata lei a dar forma di *bíos* all' energia vitale dell'*zôê*, facilitando il perenne passaggio di quest' ultima in e attraverso le esistenze delle creature.

Ma vediamo come Giorgio Colli in *La nascita della filosofia* propone la stessa tesi di Kerényi in maniera diversa, non senza allusioni al «filo di Arianna» e alla relazione di quest' ultima con Teseo vincitore del Minotauro, bestiale fratellastro della «Signora del Labirinto»: Arianna abbandona il dio per l' uomo. Il simbolo che salva l' uomo è il filo del *dalos*, della necessità razionale: proprio la discontinua Arianna rinnega la divinità animale che porta in sé, fornendo all' eroe la continuità, *dadosi* essa stessa alla continuità, per far trionfare l' individuo permanentemente²⁹.

E' una metafora, per la nascita della filosofia. Se si considera tuttavia l' aura di sacra venerazione che rivestiva la parola *zôê* presso i greci pagani, non sorprende che i cristiani utilizzeranno l' espressione *aiônios zôê* per la loro idea di «vita eterna» ultraterrena.

Lógos e phonê

Risalta nel testo di Kerényi un' affermazione, che trascende influssi nicciani o anche suggestioni della psicoanalisi: «Il linguaggio può avere esso stesso una sua sapienza e può operare distinzioni, attraverso le quali l' esperienza viene elevata a consapevolezza e resa elemento di una comune sapienza prefilosofica dei parlanti». Senza dubbio, questi «parlanti» sono quelli di Eraclito³⁰. E l'esempio addotto è appunto quello del *bíos* e della *zôê*: La parola *zôê* aveva assunto questo "suono" in un periodo molto antico della storia della lingua greca: in essa "risuona" la vita di tutti gli esseri viventi. [...] Quando invece si dice *bíos*, in esso "risuona" qualcosa di diverso. Diventano infatti visibili, per così dire, i contorni, i tratti specifici di una vita ben definita, le linee che distinguono un' *éisthén* da un' *altrá*³¹.

L' investigazione linguistica di Kerényi prosegue, documentando che in greco possono darsi locuzioni quali sia «il *bíos* della *zôê*», sia «la *zôê* del *bíos*». Qui la traduzione non può che lasciare posto all' acume interpretativo. Ma, è importante notare, pur diversamente significative entrambe le espressioni attestano la concatenazione se non la reversibilità di un concetto con l' altro. Non è concepibile pronunciare un primo termine del binomio senza richiamare il secondo, dal momento che ormai l' uno «risuona» nell' altro. Nel caso specifico, comunque emblematico, l' esserci calati nel parlante equivale all' averlo fatto nel pensante. Sotto una luce più vera, torna in mente l' assunto di Parmenide «Senza l' ente, là dove esso trova espressione, non troverai il pensare».

Ne consegue una serie di domande, non necessariamente oziose. Che cos' è il *bíos theôrêtikós* e come esso si connette allo *zôon politikón* di Aristotele? L' aver finito di separare le due connessioni, fino alla moderna strettoia del *cogito* cartesiano, non corrisponde a un' arbitraria divaricazione del *bíos* dalla *zôê* che lo sottende? E, sullo sfondo, chi o che cosa pensa?

In *Vita activa*, Hannah Arendt riassume in margine le critiche nicciane al *cogito, ergo sum* di Cartesio. Secondo esse, «l' espressione dovrebbe suonare invece *cogito, ergo cogitationes sunt* ["penso, perciò vi sono pensieri"], in quanto la consapevolezza espressa dal *cogito* non proverebbe che io sono bensì soltanto che la coscienza è»³². Nella sua *Filosofia dell'espressione*, Colli integra e approfondisce la messa a fuoco dalla Arendt: «E' invece la *cogitatio* a costituire il *cogito*, non il *cogito* la *cogitatio*; e del resto può esistere una *cogitatio* senza *cogito*, ma non viceversa»³³.

La ricerca di un pensiero sì soggettivante, ma in qualche modo oggettivato, non ha cessato di attraversare l' antichità prima e dopo Aristotele, pur assumendone certe formule o rivestendosi di forme alternative alla filosofia in via di canonizzazione. Sintomatico è un testo di anonimo, ostentatamente iniziatico, incluso nel *Corpus hermeticum* col titolo *Discorso di Ermete Trismegisto a Tat sull'intelletto comune*. Il dialogo immaginario così si svolge, in proposito: "Gli altri animali non si servono della parola, o padre?" "No, figlio, non della parola, ma della voce solamente. La parola [*lógos*] differisce completamente dalla voce [*phonê*]. La parola infatti è comune a tutti gli uomini, mentre ciascun genere di esseri viventi possiede una propria particolare voce." "Ma, anche fra gli uomini, o padre, la parola non differisce da popolo a popolo?" "Differisce, ma il genere umano è unico ugualmente, figlio mio; così anche la parola è unica: essa viene tradotta e si ritrova, sempre la stessa, in Egitto, in Persia, in Grecia"³⁴.

Forse a causa del contesto gnostico -- subito prima e dopo, il *lógos* in questione assume connotati divini, ma non era altrimenti per Eraclito o per Filone alessandrino --, il passo citato è stato trascurato dalla critica. La portata del messaggio appare sottovalutata. Raramente la pregnanza semantica del termine -- parola, discorso, linguaggio, ragione, pensiero, legge -- è stata meglio implicata. Qui però la sua valenza «logica» universale viene ribadita e distinta non solo dal puro suono animale, ma dalle lingue umane particolari in cui essa è espressa. Questi ultimi significati sono delegati al vocabolo *phonê*.

Se ne possono trarre delle deduzioni: che il *lógos* sta al *bíos* come la *phonê* alla *zôê*, benché i caratteri di universalità e di particolarità siano invertiti. E, volendo, che lo *zôon politikón* aristotelico è in grado di vivere ed esprimere un suo *bíos theôrêtikós*, nella misura in cui lo è di ascoltare e comprendere in sé l' universale del *lógos* e il particolare della *phonê*, quale essa sia. Infatti, solo chi partecipa del dono della «parola comune» è capace dello sforzo di intendere la «particolare voce» di un altro gruppo di parlanti o perfino di una creatura priva di parola. Il basilare rapporto fra *koinón* e *idión* è così reintegrato, ma ad un altro livello.

In un ordine ontologico oltre che logico, è inoltre coerentemente proclamata la traducibilità del pensiero. Quasi una *lingua mentis* preordinata dalla «grammatica dei pensieri» di Leibniz o da una «grammatica universale» alla Noam Chomsky, i contenuti della coscienza precedono la voce e le parole, le quali li interpretano e comunicano. Più poeticamente, ciò sembra poter evocare il commento corale di Sofocle di fronte al contegno del forestiero Edipo a Colono: «senza emettere voce né parole, benedicendo con le labbra del pensiero». Un parallelo realistico va però stabilito con le teorie logico-linguistiche degli stoici, e con l' esordio de *De interpretatione* di Aristotele: Le parole pronunciate sono simboli dell' esperienza intellettuale. Quelle scritte, lo sono delle parole pronunciate. Come non tutti gli uomini hanno la stessa scrittura, non tutti utilizzano le stesse voci del discorso. Ma le esperienze intellettive, che esse direttamente rappresentano, sono le stesse per tutti. Così pure, sono le stesse quelle cose di cui la nostra esperienza è rappresentata da immagini.

L' argomento era già stato trattato dal filosofo ne *De anima*. Se si potesse poi indugiare a disquisire sulla complementarità della tradizione scritta (la parola differisce dalla voce, ma anche dal segno che la perpetua, ha rimarcato il francese Jacques Derrida³⁵), le mediazioni e implicanze del pensiero risulterebbero tante e tali, da configurare una comunità estesa nel tempo e nello spazio, sfuggente al rigore di qualsiasi storicizzazione. Rinunciando alle mire egemoniche ellenistiche sui «barbari», l'orizzonte del *lógos* si affacciava oltre i confini della *pólis*, nel tendenziale rispetto delle identità culturali e in una prospettiva ideale -- ma non è poco -- di convivenza tra i popoli.

E' d' obbligo avviarsi a concludere con una citazione dalla *Politica* di Aristotele, la quale riprende il tema appena affrontato. Si noterà che la distinzione fra *lógos* e *phoné* non solo è strettamente connessa con la definizione dell' uomo in quanto *zôon politikón*. Ma assume una forte connotazione

morale. Lungi dall' essere una forzatura semantica, essa è magistrale esempio del prevalere del senso del discorso sul significato letterale dei termini impiegati. Questi ne escono arricchiti di significati traslati.

In effetti, l' esaltazione del nesso tra politica ed etica non è occasionale bensì il nocciolo dell' intera riflessione, positivo sviluppo del retaggio platonico. Ciononostante, qui si annida un motivo utilitaristico, che è un po' il vizio di fondo della «pubblica virtù» aristotelica: «E' ora evidente che l' uomo è un animale politico, a maggior ragione che le api o altri animali gregari. Spesso abbiamo affermato che la natura non fa nulla invano, e l' uomo è l' unico a essere dotato del dono della parola. La mera voce non è che espressione di piacere o di dolore. Essa si può riscontrare in altri animali, poiché la loro natura contempla la percezione del piacere e del dolore e la sua mutua comunicazione. Invece la parola serve ad esprimere ciò che è utile o nocivo, e di conseguenza giusto o ingiusto. Tale è un carattere dell'uomo, che solo possiede il senso del bene e del male, del giusto e dell' ingiusto, o altri simili sentimenti che fanno una famiglia e una città»³⁶.

Pólis e phýsis

Parafrasando una conclusione del grecista tedesco Bruno Snell in *La cultura greca e le origini del pensiero europeo* («il greco ha saputo liberare il *lógos* dalla lingua»³⁷), si potrebbe spingersi a sostenere che i greci abbiano saputo emancipare il *lógos* dalla *phoné*. Fatto sta che Eraclito, essendosi adoperato a fondare il concetto fortunato di *lógos*, ritenne di riservare almeno una massima proprio alla *phoné*: «Con la voce delle folli labbra la Sibilla [...] trapassa i millenni, per mezzo del dio»³⁸. Che un tale dio sia Apollo o Dioniso, a questo punto pare secondario.

Qui la follia (*manía*), cui si allude, è ben altra dalla sofoclea *dys-phrónê* o dissennatezza. Supremo atto di modestia, la lezione tramandata dai greci non sarebbe che una particolare *phoné*, eco di un *lógos* immanente. E sarebbe semmai la *phoné* ad essersi scorporata dal *lógos*, com' è del resto abbastanza ovvio, piuttosto che viceversa. Passerà molto tempo, prima che un' altra «voce si levi ad annunciare l' intervento di un *lógos* trascendente, in procinto di assumere veste corporea. In un rinnovato contesto religioso, ancora una volta termini e lingua impiegati saranno gli stessi»³⁹.

Il fascino figurale dell' evento non ha mai smesso di esercitarsi sul pensiero occidentale, addirittura di indirizzo materialistico. Magari, al *lógos* incarnato si è sostituito un metamorfico «corpo linguistico». Quest' ultimo, scrive Antonio Negri in un recente saggio⁴⁰, «si è fatto macchina biopolitica», assurgendo al ruolo di «intelletto generale» di marxiana e averroistica memoria. «Ontologicamente», chiarisce l' odierno filosofo, «la macchina comune dell' intelletto generale è il contesto biopolitico della vita». Più sconcertante o provocatoria appare la seguente affermazione: «Per quel che riguarda il corpo biopolitico, non v' è differenza fra produrre e riprodurre, fra uomo e donna, poiché non c' è lavoro vivo che non sia in qualche modo amore e viceversa»

Nóos e phrên, theória e prâxis, bíos e zôê, lógos e phonê -- e, di conseguenza, le nozioni di *pólis* e di *phýsis* -- fanno ad ogni modo parte di noi stessi. Li si chiami rispettivamente elementi «apollinei» e «dionisiaci», li si consideri lasciati culturali o innate predisposizioni, dal loro accorto dosaggio dipende la nostra *eudaimonía*. In caso contrario, l' insorgere prima o poi della *bris* rischierebbe di metterci in rotta con la nostra stessa *phýsis* e di esporci a una dolorosa *némesis*, sorta di stravolgimento e di «ritorsione» degli elementi in causa. Una *pólis*, quindi, umana emanazione della *phýsis*, più che incongruo tentativo di imitazione o velleità di dominio sulla «natura».

Tale, l' insegnamento della *phrónêsis* e della *sôphrosynê* dei mediterranei greci. Il quadro sarebbe però incompleto, se non si valutasse un altro sentimento fra quelli che Aristotele reputava necessari a cementare una comunità. Se non proprio l'*éros* evocato da Negri o l' amore per il prossimo invocato in sede religiosa, esso è la *philia politikê*. Alla lettera, «amicizia politica». Di nuovo in *Vita activa*, la Arendt la ha aggiornata al concetto -- eminentemente proudhoniano -- di rispetto altrui, non riducibile al senso civico né ad uno di appartenenza di gruppo. Nel suo nostalgico anacronismo, la formula dell' apolide pensatrice del ' 900 suona cosmopolitica e futuribile: «è una specie di "amicizia" senza intimità e senza vicinanza; è un riguardo per la persona dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi, e questo riguardo è indipendente dalle qualità che possiamo ammirare o dalle

realizzazioni che possiamo stimare. Così, la scomparsa moderna del rispetto, o piuttosto la convinzione che il rispetto sia dovuto solo dove si produce ammirazione o stima, costituisce un chiaro sintomo della crescente spersonalizzazione della vita pubblica e sociale”⁴¹.

Questa preoccupazione per la spersonalizzazione operata dalle società di massa rimanda in maniera problematica al «trionfo dell' individuo permanente» e del suo irripetibile *bíos*, niccianamente enfatizzato da Giorgio Colli. Spersonalizzazione e individualismo sembrano fenomeni altrettanto complementari e innaturali. Attendibilmente non può darsi identità plausibile e stabile, senza autenticità di rapporti umani. Il paradosso di un individuo spersonalizzato è un' aporia della modernità. Esso contribuisce ad alienare dalle fonti naturali del diritto o ad adulterarle, ma anche a riproporre in termini inediti la questione dell' identità individuale e collettiva, o perfino della condivisione della responsabilità etica⁴².

Può ben darsi che il recente ricorso al vocabolo spinoziano «moltitudine», invece del troppo anonimo «massa» o del romantico e idealizzato «popolo», risponda meglio all' intento di promuovere il concorso di una pluralità di individui ad esprimere nuove soggettività, anziché semplici somme di volontà o manipolabili «sondaggi di opinione». Ma ciò può accadere proprio per l' interesse rivolto a suo tempo, da Spinoza, «agli esistenti presi nella loro singolarità». E' quanto ribadito nel 1980 dal francese Gilles Deleuze, nelle sue lezioni sul filosofo olandese⁴³. Ivi si svolge, peraltro, una puntuale critica della nozione di diritto naturale nella storia del pensiero europeo.

E' pur vero, benché invisse a pensare e ad agire *katà phýsin* («secondo natura»), il vecchio Eraclito avvertiva che «la Natura ama nascondersi»⁴⁴. E dalla naturalistica ma datata politicità spinoziana restavano escluse componenti essenziali, come l' intero genere femminile! Un moderno sospetto di ambiguità del giusnaturalismo è già presente in Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*: «l' errore, nel qual cadono per l' ordinario gli uomini che seguono idee soverchiamente astratte, è quello di confonder le proprie idee colle leggi della natura». Un tale appunto verso l' astrattismo illuministico o il volontarismo rivoluzionario risulta tuttavia giustificato, solo se si tiene nel debito conto un' attuale osservazione di Luce Irigaray: «L' Occidente ha basato la sua razionalità sul dominio sul mondo naturale. [...] Simile concezione della realtà e della sua costituzione in un mondo non resiste all' avvento della mondializzazione. Ovunque riappare una natura irriducibile ai nostri usi e inquadramenti, che sfida ad accoglierla in modo democratico. [...] Come affrontare il problema della mescolanza che ha invaso una tradizione fondata su una logica dell' identico a sé, del simile, dell' uguale? [...] Sia dall' alto sia dal basso ciò che s' impone alla nostra epoca è ostacolato da consuetudini amministrative, giuridiche, politiche, che rifiutano di mettersi in discussione. Tale gesto implica una rivoluzione nel modo di pensare»⁴⁵.

Ripensare l' alterità in termini di «amicizia politica», nel raggio di una *polís* ideale che abbracci l' orizzonte dell'*phýsis*, oltre i confini indotti dalla nostra identità, nazionalità e cultura. La concentrazione mediatica del mondo della comunicazione, e il graduale imporsi di società multi-etniche, fanno sì che questa idea di *polís* sia sperimentabile qui ed ora. Le differenze, che le seconde introducono, valgono a compensare se non a neutralizzare i pericoli di omologazione o di saturazione, che la prima mutazione attualmente in corso comporta.

Quale concepito da Edith Stein, un atteggiamento empatico può forse fungere da antidoto tanto verso la tendenza all' entropia quanto contro quella alla disgregazione del tessuto civile. Perché tali sensi di comprensione e di solidarietà non restino vuoti principi, giova infine che essi si accompagnino alla tensione radicale di un hegeliano «soggiorno presso il negativo», inteso quale fattore di vivente confronto e non di letale ripiegamento su se stessi. Anche a sfatare ogni tecnologica mistificazione fisiocratica e a costo di un male minore, vale a dire di una ponderata ingenuità, non si vede alternativa valida se non il provarsi ad «abitare la differenza».

A scongiurare insanabili conflitti, che i poteri politici costituiti abbiano imparato ad usare o a suscitare, conviene affidarsi a postulati per cui la diversità stessa agisca affinché la «moltitudine» metta in atto il suo potenziale di convertirsi in comunità. Un residuo di necessità e di giustizia parmenidee lo esige. Una eraclitea sensibilità e ragionevolezza lo renderebbe auspicabile. Ciò, tanto più da parte di chi voglia preservare la dinamica sociale dall' assolutismo dell' imperativo economico e dalla pervasività della competizione di mercato. Né si vede come la «nuda vita» delineata da Benjamin e

da Agamben possa essere meglio difesa da recidivi attentati in nome della pura merce o di suoi surrettizi sostituiti, nonché dall' indifferenza ispirata da una sua solipsistica seduzione.

¹ Eraclito, *Perì phýseos* («Sulla natura»), dal fr. 22 B 104, secondo l' ordinamento di H. Diels e W. Kranz in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlino 1951 e 1971.

² Senofane, *Perì phýseos*, fr. 21 B 25, ed. Diels e Kranz, op. cit.

³ Sofocle, *Oidípous epì Kolônôi* («Edipo a Colono»), vv. 130-132.

⁴ Parmenide, *Perì phýseos*, fr. 28 B 3, ed. Diels e Kranz.

⁵ *Ibidem*, vv. 34-36 del fr. 28 B 8, ed. Diels e Kranz.

⁶ Eraclito, *Perì phýseos*, fr. 22 B 122, ed. Diels e Kranz.

⁷ *Ibidem*, fr. 22 B 1, ed. Diels e Kranz.

⁸ *Ibidem*, dai frammenti 22 B 114 e 22 B 2, ed. Diels e Kranz.

⁹ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975 e 1991, p. 54.

¹⁰ Sofocle, *Antigónê* («Antigone»), vv. 175-176.

¹¹ *Ibidem*, v. 1261.

¹² Eraclito, *Perì phýseos*, fr. 22 B 43, ed. Diels e Kranz.

¹³ Sofocle, *Antigónê* («Antigone»), vv. 1348-1349.

¹⁴ V. Alfieri, *Antigone*, e G. W. F. Hegel, in *Fenomenologia dello spirito*.

¹⁵ Eraclito, *Perì phýseos*, fr. 22 B 85, ed. Diels e Kranz.

¹⁶ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962; tr. it. *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 75 e 103.

¹⁷ Aristotele, *Etica nicomachea*, libro VI.

¹⁸ Porfirio, *Sententiae*, XXIII, 3-8.

¹⁹ L. Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, 1964 e 1978. Sull' argomento in generale, cfr. anche B. Snell, *Teoria e prassi*, in *La cultura greca e le origini del pensiero europeo* (*Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*), tr. it., Einaudi, Torino 1963.

²⁰ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, pp. 1270 e 1224. Il rapporto dialettico tra prassi e teoria è strettamente collegato con quello, gramsciano, fra struttura socio-economica e sovrastruttura politico-culturale. Per una lettura di Gramsci oltre il marxismo, cfr. Renate Holub, *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*, Routledge, New York 1992.

²¹ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958; tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1999, pp. 69-70. Cfr. Aristotele, *Politica*, 1254 a.

²² Cfr. in particolare Tommaso d' Aquino *Summa theologiae*, 2, 2. L' espressione latina *vita actiosa* compare già in Agostino di Ippona, *De civitate Dei*, 19.

²³ H. Arendt, op. cit., p. 13.

²⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Renacimiento, Madrid 1913; tr. it. *Del sentimento tragico della vita*, SE, Milano 1989.

²⁵ Eraclito, *Perì phýseos*, fr. 22 B 2, ed. Diels e Kranz.

²⁶ Aristotele, *Politica*, 1278 b.

²⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; e *Quel che resta di Auschwitz.*

L' archivio e il testimone, Bollati Boringhieri, Torino 1998. L' espressione «nuda vita» ripresa da Agamben ricorre in W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962 e 1995.

²⁸ Cfr. Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990 e 1999.

²⁹ G. Colli, op. cit., p. 31. Cfr. G. Deleuze, *Mistero di Arianna secondo Nietzsche*, in *Critica e clinica*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, e L. Irigaray, *Amante marina. Friedrich Nietzsche*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1981 e 1982.

³⁰ Cfr. Eraclito, fr. 22 B 114, ed. Diels e Kranz; si veda nota 8.

³¹ K. Kerényi, *Dioniso, archetipo della vita indistruttibile*, ed. it. a cura di M. Kerényi, Adelphi, Milano 1992, pp. 17 e segg.

³² H. Arendt, op. cit., p. 277 n.; la questione è sviluppata e approfondita in *La vita della mente*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1987. Cfr. Augusto Illuminati, *Il «Chi è» del pensiero*, in *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, manifestolibri, Roma 1994.

³³ G. Colli, *Filosofia dell' espressione*, Adelphi, Milano 1969 e 1996, p. 15 e passim.

³⁴ In *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, a cura di B. M. Tordini Portogalli, Boringhieri, Torino 1965 (collana diretta da G. Colli), trattato XII, p. 125.

³⁵ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990 (*L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Parigi 1967). Altra nota critica è quella ad «un assoluto saturo di linguaggio», in nome di «un silenzio attento all' altro»: si veda L. Irigaray, sulla scorta di Martin Buber, in *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, tr. it., manifestolibri, Roma 1997, pp. 94-95. La critica femminista del «logo-centrismo» nella tradizione metafisica occidentale, per un nicciano riequilibrio tra *lógos* e natura, attraversa altrimenti l' intera opera della pensatrice belga.

³⁶ Aristotele, *Politica*, 1253 a.

³⁷ B. Snell, op. cit., p. 334.

³⁸ Eraclito, *Perì phýseos*, dal fr. 22 B 92, ed. Diels e Kranz. Il tema è sviluppato da Socrate-Platone nel *Fedro*, ma trasferito in ambiente delfico, e quindi più specificamente apollineo (cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, op. cit., pp. 19-20).

³⁹ Si allude, ovviamente, all' inizio de *Vangelo secondo Giovanni* (I, 1-23).

⁴⁰ A. Negri, *Kairós, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, manifestolibri, Roma 2000, pp. 150-151.

⁴¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit., p. 179 (trad. S. Finzi).

⁴² Cfr. H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1986, in particolare pp. 74-76. Il tema ivi emergente, di un' assunzione di responsabilità generalizzabile e della «vergogna di essere uomini», sarà sviluppato da Primo Levi in *I sommersi e i salvati* (Einaudi, Torino 1986) e ripreso dall' ultimo Deleuze.

⁴³ G. Deleuze, *Tre lezioni su Spinoza*, tr. it. di G. Pastorino, intr. di P. Blasone, in *Filosofia in Italia*, Università di Venezia 2001, all' indirizzo Web <http://philo.cnm.unive.it/filosofia/contributi/deleuze1.html>. In *Spinoza. Philosophie pratique* (Éditions de Minuit, Parigi 1981), Deleuze ha comunque esteso in positivo la definizione «filosofia pratica» al pensiero di Spinoza, autore di una democratica riconciliazione delle ragioni della politica con le istanze della natura.

⁴⁴ Eraclito, *Perì phýseos*, fr. 22 B 123, ed. Diels e Kranz.

⁴⁵ L. Irigaray, *La differenza, principio di rifondazione della comunità*, in *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, op. cit., pp. 132-133 e 128-129.