

## Bibliografica

Maurizio Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, introduzione di Luca Grecchi, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 592.

Questo libro – volume numero 100 della prestigiosa collana “Il gioco”, diretta da Luca Grecchi – raccoglie molti pregevoli articoli di Maurizio Migliori, oggi rintracciabili a fatica. Ogni contributo, come la tessera di un puzzle, offre un “pezzo” del mondo e del pensiero antico, ricostruito con un rigore mai disgiunto dall’amore per gli antichi in genere, e per Platone in particolare. Ed è proprio Platone la “figura-chiave” che può consentirci di “attraversare” questo testo, illuminandone gli aspetti più significativi.

La riflessione intorno al *modus scribendi* platonico è, infatti, la tematica di diversi articoli. Nella sua lettura Migliori si muove nel solco del paradigma della scuola di Tubinga-Milano che ha proposto un’innovativa e proficua chiave interpretativa per leggere Platone, nella quale è centrale il concetto di “gioco serio”, formulato nel *Fedro*, ma praticato fin dai primi dialoghi: dato che la scrittura è uno strumento potente e “rischioso” e che la filosofia non si impara ma si fa (*Lettera Settima*, 341 c-d), si deve scriverne con molto gioco, cioè alludendo alle soluzioni e ai problemi, seminando indizi e indicazioni, per “costringere” il lettore a pensare evitando un approccio puramente passivo, e per salvaguardare le “cose di maggior valore”, in modo che non siano fraintese dal lettore inesperto.

Se questo è l’orizzonte che accomuna la posizione di Migliori a quella della scuola di Tubinga-Milano, il suo modo di leggere Platone si distingue per alcuni tratti e, come sottolinea Luca Grecchi nell’introduzione (cfr. pp. 9-10), offre un contributo che arricchisce il quadro ermeneutico proposto dalla scuola. Migliori “allarga”, infatti, questa sfera di “non detto” – che la scuola di Tubinga-Milano rischia di limitare alle cosiddette dottrine non scritte, cioè, stando alla testimonianza aristotelica, alla protologia platonica – all’intera filosofia platonica: in ogni dialogo Platone mette in atto giochi per indicare al lettore la strada da percorrere e, se si segue il suo gioco – come Migliori fa e invita a fare –, si comprende quale grande maestro egli sia *anche* nello scritto. Se quindi si considera in quest’ottica l’intero corpus platonico si vede bene quello che l’Autore definisce un immenso “protretti-

co”; di dialogo in dialogo si assiste, infatti, a un *crescendo* nelle tematiche, per cui “le cose di maggior valore” cambiano:

«In questa chiave di “gioco serio”, il *corpus* platonico appare come un vero e proprio “protrattico” che propone filosofia per costringere il lettore filosofo a “trovare soluzioni sulla base di poche indicazioni”, il che implica la proposta di difficoltà crescenti che via via nello svolgimento delle opere selezionano i “veri filosofi”» (p. 101).

La valorizzazione di questa dimensione protrattica del *corpus* platonico, oltre a rivalutare lo scritto come mezzo particolare per fare filosofia, ha una ricaduta sulla stessa classificazione dei dialoghi: se infatti Platone, *in tutti i dialoghi* e non solo negli ultimi (nei quali, ad esempio, le allusioni ai principi sono chiare) adotta questo metodo di scrittura deve essere considerato, *fin dai primi dialoghi*, un maestro maturo e del tutto consapevole. In quest’ottica protrattica, un altro elemento che la lettura di Migliori valorizza è l’architettura dei dialoghi, singolarmente presi e anche intrecciati tra di loro. Questo aspetto si coglie chiaramente negli articoli *La struttura polifonica del Fedro* e *L’unità della Repubblica come esempio di scrittura platonica: il libro X*, che percorrono i dialoghi prestando particolare attenzione alla loro struttura, per trovarne il senso, in una visione che non è mai univoca, ma si apre sempre a più sguardi.

È ancora Platone a introdurci a un’altra tematica significativa del volume che conduce a interessanti guadagni teorici: i dialoghi platonici sono infatti la particolarissima fonte che Migliori utilizza per proporre una rilettura della sofistica e una rivalutazione di alcuni grandi sofisti, quali Gorgia e Protagora. Questa operazione è tesa a sottolineare come la radice teorica della sofistica si possa rintracciare nell’opposizione all’Eleatismo: attraverso un attento scavo dei testi, Migliori mostra che

«Platone propone una ricostruzione filosofica della sofistica, una posizione forte che, muovendo dalla premessa eleatica, costringe l’avversario a riconoscere che è impossibile non parlare del non ente, il che lo fa cadere in contraddizione. Per questo, occorre superare la premessa eleatica» (p. 82).

Proprio a partire dagli studi sui dialoghi platonici, infine, Migliori arriva a uno dei punti più interessanti del volume, dal punto di vista teoretico e storico-filosofico: l’Autore offre un nuovo modo di leggere il pensiero antico attraverso il paradigma ermeneutico del *multifocal approach*. Tale paradigma viene presentato analiticamente nell’articolo *Un paradigma ermeneutico per la storia della filosofia antica: l’approccio multifocale*, l’ultimo del volume, ma già nell’articolo *L’unità*

della Repubblica come esempio di scrittura platonica: il libro X, Migliori tratteggia le linee concettuali di questa chiave ermeneutica:

«Mentre il pensiero moderno, figlio delle “idee chiare e distinte” di cartesiana memoria, tende a pensare nella formula “aut... aut”, cioè nella contrapposizione tra posizioni inconciliabili, il pensiero classico, soprattutto quello platonico-aristotelico, pensa nella forma “et... et” (che, com’è ovvio, comprende anche la possibilità – rara – della forma “aut... aut”), tende cioè ad allargare le maglie e la struttura della sua visione in modo da includere il numero massimo possibile di dati, per poter comprendere – per quanto è possibile ad un essere umano – una realtà irriducibilmente uni-molteplice e complessa. In questa chiave, alcune posizioni, che nella loro staticità sembrano contraddittorie, risultano solo tentativi posti su piani diversi per affrontare e capire una stessa realtà» (pp. 197-198).

A partire dal fallimento del paradigma ermeneutico evolutivo, Migliori teorizza infatti la necessità di una nuova proposta che sappia rendere ragione di «due autori [Platone e Aristotele] che propongono una pluralità di approcci agli stessi problemi» (p. 546): entrambi ritengono di poter affrontare un tema da punti di vista diversi e/o enucleandone aspetti diversi. Assumendo questo sguardo multifocale si possono quindi risolvere molti dei problemi che hanno travagliato l’ermeneutica tradizionale e trovare la ragione di affermazioni ovviamente diverse, in quanto, ad esempio, «una cosa è parlare dell’uomo concreto, che è anima-corpo, una è parlare dell’anima, un’altra ancora è parlare dell’anima razionale» (p. 198).

Il viaggio che Migliori ci propone in questo libro è quindi affascinante, per certi versi sorprendente, e capace di mettere in comunicazione il mondo antico con il mondo di oggi, perché è permeato dalla convinzione che il pensiero antico abbia ancora molto da dire al nostro presente, com’è evidente soprattutto nella proposta del paradigma ermeneutico del *multifocal approach* che offre un insegnamento prezioso per il tempo attuale, sempre più preda del relativismo:

«Il fatto che la verità si dà sempre con dei limiti e sempre in un gioco di relazioni, non implica la rinuncia alla verità, ma al suo carattere assoluto. Si deve ammettere che una stessa realtà appare diversa a seconda del punto di vista adottato e/o del paradigma messo in gioco... La nostra incapacità di raggiungere la perfezione (divina) non ci impedisce di cercare una verità umana, che ricostruisce faticosamente, con le tante ricostruzioni parziali che riesce a realizzare, una visione più ricca della realtà» (p. 567).

Lucia Palpacelli

Riccardo Dottori, *Giorgio de Chirico. Immagini metafisiche*, La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 558.

In un percorso ermeneutico alla ricerca della “pittura più profonda”, Riccardo Dottori ci accompagna per scoprire l’essenza metafisica dei quadri dechirichiani, nella misura in cui questi ci mostrano la via d’uscita da una metafisica scolastica e l’accesso alla vera risposta ad ogni perché metafisico: il gioco della vita che va giocato. Passando attraverso una ricerca melanconica e poi angosciata attraverso i capolavori di Giorgio de Chirico, perfino lo spettatore riesce a trovare la legittimazione della propria esistenza. Nelle evocazioni quasi oniriche e fortemente simboliche si mostra un’analisi attenta e precisa dell’Autore, ricca di riferimenti e confronti con i maestri che lo stesso pittore riconosceva di avere: Schopenhauer e Nietzsche. Ma vediamo anche quanto de Chirico sia stato profondamente avanti nei tempi, anticipando riflessioni heideggeriane e non solo. Vediamo un pittore-filosofo che si ispira ad un poeta-filosofo, che cerca disperatamente, ma in una sorta di “tragedia della serenità”, la risposta agli interrogativi più importanti dell’esistenza umana. Vediamo un uomo legato profondamente al problema della morte, quel problema che era al fondo delle rappresentazioni del padre e del suo essere “ritornante”, come un fantasma baudelairiano che dona baci freddi come la luna e carezze di serpente per poi lasciarci soli, in un vuoto che ha il sapore dell’angoscia heideggeriana: la coscienza della nostra finitezza e dell’inconsistenza del nostro vivere quotidiano. Questo *inquietante*, che torna stordendoci nei quadri di de Chirico, viene messo in luce dall’Autore, che ci mostra quasi quel tratto dionisiaco dietro la tenda nera spesso presente nei dipinti. Ma questo mondo dietro non è altro che la stessa materia divenuta materia pittorica, divenuta pregna del significato di magnifici accostamenti. Quello che Riccardo Dottori compie egregiamente è l’atto di mostrare come la metafisica del pittore non sia altro che lo stesso compito della filosofia. Anzi è l’arte che se ne prende qui l’onere, perché essa sola può rispondere con la rappresentazione all’ultimo dei perché, e grazie alle opere di Giorgio de Chirico possiamo oggi fruire un’arte che non è solo superamento di se stessa, ma anche riappacificazione con sé e i suoi motivi passati. Un’arte che coniuga nietzschianamente passato e futuro in un attimo sempre eterno, ma nel modo hegeliano del ritorno all’origine che conserva tanto il ricordo del viaggio compiuto quanto quello del luogo a cui torniamo nel nostro riflettere su noi stessi, liberandoci dall’angoscia e dalla malinconia fino al *si* alla vita, fino al ricongiungimento con l’origine che è anche ricongiungimento con sé – nella misura in cui l’estetica metafisica ci indica questo nostro destino di unione di contrari. Esemplificativo di questo nodo concettuale è il quadro *L’enigma della fatalità* (1914), in cui campeggia come su una scena la rossa mano che si muove sulla scacchiera: come a dirci che è noi che muove, lasciandoci solo la scelta di partecipare al magnifico e terribile gioco della vita (cfr. pp. 295-296).

Nell'introduzione vediamo dispiegarsi tutti i temi base della metafisica de-chirichiana. Innanzitutto la connessione con Schopenhauer e Nietzsche circa l'importanza dell'arte dentro quel rapporto intimo tra metafisica ed estetica che porta de Chirico a considerare il fenomeno della rivelazione: il canone della sua pittura diverrà rappresentazione metafisica autentica, cioè non l'andare oltre l'apparenza per trovare il *metà ta physiká*, ma il rappresentare l'enigma della stessa apparenza in cui appunto si trova davvero la cosa in sé. Questo enigma dell'esistenza e della vita, correlato alla rivelazione, il pittore lo trae dallo *Zarathustra* di Nietzsche. Proprio dalle letture di Nietzsche e Schopenhauer nasce la sua ricerca incessante di quel sentimento rivelatore che nell'uomo ha portato a compiere grandi opere, quel sentimento che dalle linee e dalle forme trae la rivelazione dell'eternità e dell'infinito, come nell'architettura greca e romana, e che dà l'accesso ai misteri e agli enigmi del mondo e della vita. In questo compito dell'arte di cercare una nuova verità, una verità più vera di ogni sensazione od oggettività, il pittore diviene ricettivo a quella sensazione profonda che sta a capo della creazione dell'opera, possiede quell'intuitività necessaria a cogliere nuovi volti del reale, quasi come in un atto di divinazione. La rivelazione viene quindi collegata all'*epoptèia*, alla visione mantica, come esperienza di visione di una verità più alta; un'*epoptèia* che si lega all'enigma in un senso heideggeriano di svelamento del nascosto, di disvelarsi dell'essere. Ma la realtà che ci si svela con l'arte non è una anti-realtà (al modo dell'interpretazione surrealista che si connette al liberare l'inconscio), ma è piuttosto un'*yper-realtà* (cfr. pp. 383-407), cioè una vera e propria realtà metafisica. L'esperienza estetico-metafisica di de Chirico, la rivelazione, si traduce nelle sue opere in una poesia architettonica, basata su uno studio preciso della geometria e dei segni e che Riccardo Dottori ci mostra con estrema precisione e attenta analisi nei capitoli del libro dedicati alle fasi della pittura metafisica. L'importanza dei segni nella rappresentazione de-chirichiana è dovuta al fatto che essi non sono solo simboli, univoci e unilaterali, ma segnali di quell'enigma che deve essere svelato, segni perché il loro senso è dato non in loro stessi ma a partire dalla funzione che svolgono nell'intero della rappresentazione, frammenti sconnessi di un processo che va ricostruito nell'analisi del quadro. In questo senso possiamo parlare di una mantica tettonica e di un nuovo concetto di *mimesis*, laddove essa non significa una mera imitazione della natura nell'opera d'arte, ma il seguire la natura per costruire, secondo le proprie regole, un'interpretazione della realtà rappresentata, operazione che fa essere il pittore un demiurgo e trasformando così l'idea platonica in una visione vivente. Allora non si parlerà più di un processo di *mimesis*, ma di un processo di semiosi i cui segni eterni rimandano alla realtà metafisica, quella realtà che ci si rivela tramite l'*epoptèia* e che non è la realtà che tutti gli uomini vedono, ma l'*yper-realtà* della rappresentazione che ricostruisce il mondo della propria interiorità sotto le spoglie del mito. Queste

tematiche fondamentali della prima metafisica di de Chirico vengono affrontate nel corso di dodici capitoli analizzando i singoli quadri. Dalla nascita della metafisica (ancora sotto l'influenza di Böcklin), alla tragedia della serenità sotto l'influenza de *La nascita della tragedia* di Nietzsche, dalle rappresentazioni enigmatiche con le statue, le fontane e le lunghe volte, ad Arianna quale segno della malinconia, per passare all'angoscia che si esprime nell'inquietante, nelle ombre, nel presagio della morte con i vagoni, negli orologi che ci danno la consapevolezza del tempo, fino ai carciofi che ci portano sempre più verso l'*yper-realtà* dei segni, giungendo fino alla connessione intima tra sogno, divinazione e destino; tra mani, scacchiere e arcate claustrofobiche, embrioni e forme che si accostano gli uni alle altre con sempre maggiore enigmaticità, verso la metafisicità della materia stessa. E poi l'uso di guanti e formine per bambini (che rappresentano il gioco del bambino eracleiteo), la spersonalizzazione della figura umana fino al suo doppio del manichino, l'esaltazione di quel metafisico del quotidiano tramite i biscotti di Ferrara, per terminare nella definitiva *yper-realtà* del soggetto stesso. Tramite questo percorso, Dottori ci incanta e ci mostra l'intima connessione tra pensiero e arte, quel compito filosofico di cui de Chirico si era fatto carico e che aveva attribuito all'opera pittorica, con il suo sguardo rivelatore e la sua capacità creatrice.

Giulia Chines

Stefania Tarantino, *Chiaroscuri della ragione. Kant e le filosofe del Novecento*, prefazione di Giuseppe Cacciatore, Guida editori, Napoli 2018, pp. 158.

Libro che, fin nel titolo, predispone a trovare molto, consente di intravedere un contenuto ricco, anche se non semplice, e dalla introduzione, già molto densa, l'argomento si impone con urgenza e pregnanza, in quanto siamo immessi al centro della ricerca stessa, ricca di richiami alle autrici significative (Simone Weil, Jeanne Hersch, Hannah Arendt, María Zambrano) con le quali si tesse il dialogo, o la tela del pensiero. Aggiungo in via preliminare che il libro è scritto in maniera molto elegante, talvolta ricercata, chiara, non semplicistica, pur trattando un argomento complesso. Il filo che lega tutti i capitoli sono le precomprensioni femministe dell'Autrice, che gioca a carte scoperte, manifestandole quando è necessario, ed esplicitandole in maniera forte solo alla fine, al termine del percorso teoretico in pagine appassionate, nelle quali si mostra con autorevolezza non solo come il pensiero femminista abbia lasciato un'impronta particolare, sia rispetto alle scelte dei temi, sia rispetto al modo di analizzarli e svolgerli, ma soprattutto quanti vantaggi derivano alla storia della filosofia e alla cultura tutta da questo apporto.

In maniera indicativa, tuttavia, emerge anche la consapevolezza, di fronte a questo tema, di non creare dal nulla, ma di essere in qualche modo eredi di sapienze antiche; si attua in queste pagine un ri-pensare e assumo anch'io questa modalità in quanto si tratta di attuare un pensare insieme, un *mit-denken*. In particolare si realizza un gioco di specchi o una serie di palinsesti: il pensiero di Kant, riletto e interpretato da quattro filosofe, a loro volta re-interrogate da Stefania Tarantino, che ha una familiarità con queste autrici, come anche Giuseppe Cacciatore rileva nella prefazione.

Kant reinterrogato: Tarantino dichiara che le filosofe si sono dedicate a un Kant, forse minore e secondario, personalmente direi rinnovato, e aggiungerei che chi "esce bene" da questa rilettura è proprio Kant, che non si mostra (solo) come il paludato autore della *Critica della ragion pura*, del metodo della conoscenza, ma come Kant dell'*Antropologia pragmatica* e della *Critica del giudizio*; non è senza motivo che le nostre filosofe si siano volte a questa dimensione kantiana, o meglio essa risponde all'esigenza del pensiero femminista, come si ripete più volte, di offrire un pensare altrimenti, un pensiero altro che si sottrae al dominio dell'Uno, dell'unica verità (cfr. p. 28), contro l'universale neutro.

In tutte le pensatrici vige, infatti, una esigenza di allargare i limiti della ragione, o di offrire una inedita luce della ragione (cfr. p. 25); non solo, riteniamo che lo stimolo a cercare nella produzione di un filosofo sentieri inesplorati, o non sufficientemente indagati, che possano parlare all'oggi deriva a queste pensatrici dalla loro esperienza storica, concreta e drammatica, i primi anni del Novecento. Guerre, massacri pianificati, esilio per Arendt e Zambrano, condivisione di guerra per Simone Weil (e si potrebbero ricordare in questa stessa temperie anche Edith Stein e Etty Hillesum) e tutte si interrogano sul destino dell'Europa, tema caro a Stefania Tarantino, affrontato nel suo libro precedente (*Άνευ μητρός/ senza madre. L'anima perduta dell'Europa. Maria Zambrano e Simone Weil*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2014). Donne che hanno avvertito l'urgenza della questione, vivendo sulla loro pelle il disastro dell'Europa e la necessità di una rinascita attraverso un pensiero forte, orientato esplicitamente ad alimentare le radici dell'umanesimo europeo.

Altrove ho definito queste studiose quali *pensatrici di confine*, perché in loro pensare e vivere si manifestano unitariamente, nello sforzo di raggiungere una sintesi tra ragione e cuore, filosofia e storia, filosofia e politica. Esponenti di quello che Hannah Arendt definiva felicemente come *pensiero appassionato* e Maria Zambrano *pensiero poetante*: una riflessione teorica non è mai puro esercizio speculativo, ma esigenza profonda dell'essere alla ricerca di risposte vitali.

Volgendosi a Kant queste filosofe, ognuna con le proprie differenze, non solo vogliono riproblematizzare alcuni concetti, togliere loro una certa patina di usura, ma insieme andare alle radici del pensare, a un pensatore che "sta sulla soglia", alla "svolta del tempo", come lo definirà due secoli dopo Karl Barth, tra illuminismo e

romanticismo, proponendo un uso adulto della ragione ma riconoscendone anche i limiti. Giustamente Tarantino nota che pur non essendo Kant illuminato verso le donne (argomento questo che tralascio), può essere utilizzato come *phàrmakon* contro le derive dell'irrazionalismo che le nostre filosofe hanno vissuto (cfr. p. 15).

L'Autrice afferma di voler trovare la continuità sotterranea del lavoro teoretico delle quattro pensatrici con Kant (cfr. p. 14) e colgo tale continuità in una serie di termini o metafore, anche di simboli che estrapolo dal ricco testo, quali perle da uno scrigno: *confine e frontiere*, già individuati, ma altresì *critica, oasi e deserto*. Altri se ne potrebbero trovare, derivati da questi come cittadinanza, educazione alla pace, ecc., riassumibili sia nel titolo *Chiaroscuri della ragione* che mirabilmente li abbraccia, sia – lo propongo – nella figura del viaggio, perché è un viaggio speculare quello compiuto dalle filosofe nei territori kantiani.

*Chiaroscuri della ragione* è di voluta derivazione zambranaiana (cfr. M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991), e Tarantino fin nelle prime righe (cfr. p. 13) disegna un pensiero oscillante, slanci e ricadute, modo inaugurale di fare filosofia, quasi un a priori necessario, secondo Zambrano, penombra toccata dall'allegria (cfr. p. 21), e mi sembra significativa la definizione di un filosofo, come Zucal che sostiene la necessità di seguire la traccia del chiaroscuro come nuovo tratto del sapere filosofico femminile (cfr. p. 27).

Non posso seguire in particolare lo scavo operato dall'Autrice sui simboli prima segnalati, rinviando alla lettura diretta; mi limito però a ricordare come le filosofe (e le donne) abbiano compiuto un viaggio – reale e metaforico – superando confini o frontiere per portare dai margini al centro le differenze; i termini indicano già un percorso difficile, talvolta doloroso che percorre varie tappe, che incontra ostacoli talvolta insormontabili, ma è preceduto o accompagnato dal viaggio identitario, un'esperienza perturbante e trasgressiva insieme, che comporta l'oscillazione e lo sfaldamento dei confini (come sottolinea un pensatore attento come Derrida).

Altro concetto comune è *critica* ed emerge una concezione positiva di critica, intesa dalle nostre sia come rivisitazione della tradizione che come progetto creativo innovatore, ed è questo, a mio parere, la caratteristica degli studi di genere e del pensiero delle donne (filosofe, letterate, storiche e teologhe). Se Kant è il filosofo che porta la ragione al suo scacco secondo Hersch, egli è anche colui che le apre spazi di insondabilità, il noumeno, che vanno "chiarificati" (cfr. p. 61), dal momento che gli inciampi evitano qualsiasi esigenza predatoria o gerarchica del pensiero, e questo Hersch definisce l'ascetismo kantiano, il non volere o potere saper tutto, che rimanda, a mio parere alla frase di Weil «Kant conduce alla grazia» (cfr. p. 15) riferita allo sguardo poetico sul mondo, ma è argomento da maggiormente analizzare.

Sul valore del termine *critica* anche Arendt (cfr. p. 85) lancia sottili osservazioni, in un quadro di lucido disincanto, relative a un pessimismo aperto alla speranza.



Una critica che Arendt intende come lavoro del negativo, messa a nudo, liberazione dalle menzogne, a favore del pensare da sé. Per la filosofa il pensiero critico non è un pensiero tra altri, ma un nuovo modo di pensare che a partire dalla critica della ragione in generale vive la ricerca di fonti e limiti di ciò che possiamo e non possiamo conoscere (cfr. p. 86); e ci piace ricordare, perché significativa, la metafora arendtiana del pensare senza ringhiera, una espressione che assumo come critica della pensatrice alle fallacie metafisiche, alla filosofia astratta e ai filosofi di professione.

Tanti i nodi di una riflessione di alto spessore che ha toccato tutti i temi e gli interrogativi della modernità, per Arendt la passione e l'agire creano *oasi* nel deserto, queste le ultime categorie simboliche che richiamo sulla scia di Tarantino e di mie personali suggestioni. Se Tarantino riporta una citazione coinvolgente e inquietante di Ingeborg Bachman: «non si può pensare niente prima di essere stati nel deserto», via via attraverso l'esame delle filosofe si coglie che il pensiero per loro, pensiero critico, è la bussola per attraversare il deserto o per evitarlo. Non solo, ma Arendt aggiunge: «il pensiero critico come oasi che trasforma il deserto in mondo umano», forse come inconscia risposta a Nietzsche che ha affermato: «il deserto avanza, guai a chi fa avanzare il deserto». Per Arendt si può realizzare un «pensiero della pluralità, pensiero dell'*agorà*, rinascita della politica seguendo le oasi nel deserto» (cfr. p. 109).

Personalmente considero la metafora dell'oasi come luogo in cui la carovana si arresta e si riposa, in cui la fantasia sospinta dalla musica si abbandona ai sogni più vari e il nomade gioca; e qui rinvio all'esistenza errante e nomade che nell'oasi esprime l'*animus ludendi* o intenzionalità ludica, interiorità coscienziale. Anche Zambrano (cfr. pp. 126-127) ricorre alla figura del deserto, individuando un sentire originario che si raggiungerà grazie a una riforma dell'intelletto, necessaria per l'effettivo superamento dell'astrattismo razionalistico.

Oasi abitabili e respirabili dall'umanità tutta, che trasforma il deserto, da cui altre categorie come cura, attenzione, ascolto (cfr. p. 138), tipiche della riflessione femminista, ma anche apertura verso il futuro, anticipazione sul non ancora vissuto e verso proposte altre che non siano i riti della permanenza e della stabilità.

Modalità tutte, afferma Tarantino, che possono essere uno *scacco matto* ai nostri concetti e desidero ricordare che Bergson nel testo *Il riso* parla di questo come un impertinente guanto di sfida ad Aristotele, e Borges, grande poeta (e filosofo atipico) ha scritto poesie mirabili sul gioco degli scacchi quale metafora della vita.

Francesca Brezzi

Gaetano Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Orientarsi nel Pensiero, Milano 2017, pp. 272.

Il lettore, specialista di filosofia teoretica o di filosofia delle matematiche – ma anche il lettore attento, non specialista e curioso – non potrà che trovare piacevole e istruttivo il lavoro di Gaetano Chiurazzi, che “diletta istruendo”, secondo la felice espressione che Eric Havelock usa a proposito della Musa omerica. È una dote tanto più apprezzabile in quanto il lavoro affronta, con un taglio originale e di notevole ambizione speculativa, un tema arduo e carico di insidie, facendo anche il punto di una lunga tradizione di studi sulla matematica e la filosofia greca, che da *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* di Julius Stenzel (G.B. Teubner, Berlin - Leipzig 1927), arriva in Italia a Paolo Cosenza (*L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Il Tripode, Napoli 1977) e Luigi Borzacchini (*Il computer di Platone*, Dedalo, Bari 2005). La scoperta dell'incommensurabile in matematica e le sue ricadute sulla filosofia, in particolare su Platone, sono il grande tema da cui muove Chiurazzi. Si tratta di un lavoro in parte storico, in parte teoretico. Storico in quanto Platone è presentato come figura inaugurale di un'ontologia dell'incommensurabile, attraverso una lettura diretta dei dialoghi *Teeteto* e *Sofista*, teoretico nella misura in cui sulla base di questa lettura Chiurazzi elabora una precisa linea teorica intorno a cui fa dialogare momenti e figure diverse nella storia del pensiero.

Nel 1924 Julius Stenzel aveva sottolineato lo strettissimo rapporto che intercorre in Grecia fra matematica e filosofia. Tentativo non nuovo, perché già prima Eric Frank aveva sottolineato la vicinanza di Platone con la setta dei Pitagorici, testimoniata, fra l'altro, dai suoi viaggi in Sicilia e dagli indubbi contatti con Archita tarantino (*Plato und die sogennante Pythagoreer*, Niemeyer, Halle 1926). Di qui muove Cosenza alcuni decenni dopo, nel coraggioso tentativo di specificare meglio ambiti e limiti di questa influenza. Il “secondo principio” delle dottrine non scritte da Aristotele attribuite a Platone (*Phys.*, A, 9), che nel *Filebo* è detto illimitato, nel *Timeo chora*, sarebbe, per Cosenza, ricalcato sull'incommensurabile matematico, scoperto dai Pitagorici (cfr. P. Cosenza, *op. cit.*, pp. 207-251, pp. 321-333). Si tratta, a mio avviso, di una grande scoperta, resa purtroppo ostica dalle scarse capacità di affabulazione del volume, esattissimo nelle fonti ma di ardua lettura. Ora il secondo principio platonico, nelle sue diverse vesti e denominazioni, è per l'Autore causa di disordine e male, così come la serie destra della sequenza pitagorica dei contrari. Mi sembra una conclusione legittima: basta infatti leggere le pagine del *Timeo* (49e-51b) sulla *chora* per convincersene.

Chiurazzi è di diversa opinione. Si chiede infatti: «[L]incommensurabile resta per Platone un problema, qualcosa da esorcizzare secondo l'originario atteggiamento della scuola pitagorica, il simbolo... del male e dell'irrazionale» (p. 15)

o con lui si inaugura invece un nuovo e più positivo atteggiamento verso l'incommensurabile? L'Autore opta per la seconda soluzione, e crede di vederla incarnata nel concetto platonico di *dynamis*. «La nostra tesi è che l'*incommensurabile non è un problema, ma la soluzione di un problema: quello del non essere*» (*ibidem*, corsivo dell'Autore). Di qui si svilupperebbe «una nuova ontologia, che segna la fine del parmenidismo» basato sull'intreccio fra essere, pensiero e linguaggio. Tale ontologia sarebbe fondata su una concezione del *logos* «che, a mio giudizio nei suoi sviluppi giunge fino al trascendentalismo e alle filosofie che da esso derivano, dallo hegelismo all'ermeneutica filosofica» (*ibidem*). Questo sviluppo programmatico rappresenta la scommessa teoretica del volume di Chiurazzi, sviluppata nei capp. 3-6, che assumono l'interpretazione dell'incommensurabile approntata in terra greca come base di avvio di un'originale pista di analisi del pensiero moderno, che scava nelle radici del trascendentale kantiano e riesce a farlo abbastanza nitidamente da mostrarcene la straordinaria fecondità.

Accenno soltanto a una simile direzione di ricerca, che segnalo tuttavia fortemente all'interesse dei lettori, per riservare questa mia rapidissima nota, da antichista e studiosa di Platone e Aristotele, all'indirizzo dei due capitoli inaugurali, che l'Autore sviluppa in dialogo con Platone. Su questi non posso non esprimere alcune perplessità. In estrema sintesi: a proposito di Platone e l'irrazionale io sono e rimango più d'accordo con Cosenza che con Chiurazzi. Cercherò di spiegare perché. In primo luogo, il ruolo positivo e teoricamente avveduto che Chiurazzi tenta di attribuire al secondo principio platonico, mi sembra francamente dubbio. Sarebbe bello che così fosse: perché in questo caso Platone non sarebbe dualista. Ma io non mi sentirei di affermarlo, almeno in sede storica ed esegetica. In secondo luogo, che la scoperta dell'irrazionale matematico sia nota a Platone, e influenzi in particolare alcune prese di posizioni del *Teeteto*, è cosa nota, e evidente già dall'evocazione del personaggio storico Teeteto. Detto ciò, non mi sento di concordare con una lettura *in toto* matematizzante del *logos* nel *Teeteto*, che mi pare non renda ragione dell'aporia conclusiva, come ho cercato di mostrare in altra sede (cfr. P. Laspia, *L'excursus fonologico del Teeteto e la testualità platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di 'elementi' e 'sillabe'?*, in *Platone e la teoria del sogno nel Teeteto*, eds. G. Mazzara - V. Napoli, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 181-204). Intendo dire che, dalle origini omeriche a Eraclito e Parmenide fino a Platone (e Aristotele) l'evoluzione di *lego* e derivati mi pare vada dal linguaggio (discorso) alla matematica (rapporto, proporzione) e non viceversa.

Ancora: non credo che «l'esito di queste scoperte» – ossia degli irrazionali – «sarà la separazione di linguaggio, pensiero e realtà e la loro ri-articolazione sulla base di un'ontologia meno rigida» – tesi, questa, che Chiurazzi (cfr. p. 25) mutua da Borzacchini (*op. cit.*, p. 387, citato dall'Autore).

Si tratta – non me ne vogliono Borzacchini e Chiurazzi – di una tesi alquanto invecchiata, che va da Haijm Steintal (*Geschichte der Sprachwissenschaft bei der Griechen und Römern*, F. Dümmers, Berlin 1890-1899), Ernst Hoffmann (*Die Sprache und die archaische Logik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1925) e Walter Belardi (*Problemi di cultura linguistica nella Grecia antica*, Kappa, Roma 1972) a Donatella di Cesare (*La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980). Oggi, al tempo della postverità, è di moda tacciare Parmenide come rigido. Ma lo era anche Eraclito? E la restaurazione antisofistica di Platone e Aristotele non ripropone, in chiave più avveduta, quella “triunità” – è la felice espressione di Guido Calogero (*Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967) – fra linguaggio pensiero e realtà che Borzacchini e Chiurazzi considerano così ingenua e sprovveduta?

Circa «l'anima come funzione analogica» di cui al paragrafo 1.4 (pp. 36-40), che da Platone inaugura quasi la soggettività moderna, occorrerebbe forse andare più cauti. Nozioni come *Io, anima, soggetto* sono infatti funzioni dello spazio (geografico) e del tempo (storico). Platone è insomma il primo dei moderni, l'inventore della tecnologia, con un Heidegger troppo spesso orecchiato, o l'ultimo (meglio: il penultimo) degli arcaici, in quanto restauratore di un'ontologia linguistica del tutto immune dalla nozione moderna di soggettività? Io opto per la seconda ipotesi.

Infine – e almeno su questo mi permetterei di essere categorica – lo studio del verbo *essere* in funzione di copula, o meglio di operatore di predicazione, è cosa assai complessa. C'è infatti ampia letteratura, le posizioni sono divaricate, e la questione non credo si possa liquidare parlando di *symplokè* o «sincategorema» (cfr. pp. 79-82). Il lettore potrà ripercorrere il dibattito, inclusa la mia proposta interpretativa, in un mio recente lavoro (*From Biology to Linguistics. The Definition of arthron in Chapter xx of Aristotle's Poetics*, Springer, Dordrecht 2018).

Certo, il passo del *Sofista* (247d-e) in cui l'ente è visto come pura *dynamis*, di agire o di patire, citato e commentato da Chiurazzi alle pp. 86-93 a sostegno della sua «ontologia dell'incommensurabile» costituisce un problema ermeneutico non secondario. Ma, personalmente, cercherei soluzione più nella teoria linguistica della predicazione che nell'incommensurabile matematico; né mi sembra che Fronterotta, più volte citato da Chiurazzi alle pp. 87-89, dica cosa assai diversa. Ma queste, mi potrà obiettare il lettore, sono beghe da specialisti. E forse lo sono davvero. A fronte delle quali, e nel rispetto delle divergenze di opinione, rimane il piacere di leggere il volume di Chiurazzi, giovandosi anche del suo intelligente compromesso fra tecnicismo e divulgazione, come chiave per aprire, o almeno per socchiudere, una pagina poco conosciuta della filosofia e della scienza greca.

Patrizia Laspia

Livio Rossetti, *Un altro Parmenide*, vol. I: *Il sapere peri physeos. Parmenide e l'irrazionale*, vol. II: *Luna, antipodi, sessualità, logica*, Diogene Multimedia, Bologna 2017, pp. 184 + pp. 206.

L'analisi del pensiero di Parmenide proposta nei due volumi dell'opera di Rossetti ribalta l'approccio tradizionale, muovendo da un ampio «inventario» del sapere *peri physeos* (capitolo 1) documentabile in frammenti e testimonianze, che fa emergere il profilo di un eminente cultore della *polymathia*, un *sophòs* «a larghissimo spettro», capace di impostare, con la stessa determinazione applicata all'elaborazione della dottrina dell'essere, un ventaglio di impegnativi ed eterogenei percorsi d'indagine su un'impressionante varietà di temi naturalistici (cosmogonici, cosmologici, biologici). Una ricerca sulla cui consistenza insiste l'Autore (che dedica al problema specificamente il capitolo 2), in particolare mettendo a confronto il contributo di Parmenide che così emerge con quello di altri maestri del v secolo a.C. (Empedocle, Anassagora, Democrito), per rivendicare all'Eleate un rigore che quelli non seppero raggiungere.

L'inventariazione dei temi (complessivamente 34), che è insieme anche una loro classificazione, è organizzata in tre sezioni, riguardanti, rispettivamente, il cielo, la terra, la vita; una quarta è utilizzata per raccogliere spunti non facilmente inquadrabili nelle precedenti. In questa sezione, accanto alla valorizzazione di un peculiare «Parmenide femminista» (cui è poi dedicato il capitolo 8), che avrebbe introdotto un netto rifiuto del maschilismo imperante nella cultura omerica, affollando il poema di figure femminili e riconoscendo esplicitamente (DK B17-18) il contributo genetico femminile nella formazione del feto, spicca l'attenzione per la strategia argomentativa del poema (approfondita nel capitolo 9). Parmenide sarebbe stato, infatti, pioniere e sperimentatore nello sviluppo di costruzioni ipotattiche e nell'uso della contraddizione per la *reductio ad impossibilem*, sfruttandone a un tempo consapevolmente la potente efficacia retorica. La trattazione sull'essere cessa in questo modo di costituire l'insegnamento qualificante per eccellenza, per diventare un insegnamento tra altri, «tutti di prim'ordine». Anzi: i limiti dell'elaborazione confluita nel poema si paleserebbero (come diffusamente argomentato nel capitolo 3) proprio nella presunta (e virtuale) «filosofia dell'essere» (in realtà un'extrapolazione platonica che avrebbe finito per retroiettare su Parmenide risultati che sarebbero invece da ascrivere a Melisso), che l'autore avrebbe lasciato incompleta, priva di valide relazioni con gli altri insegnamenti.

Riflettendo la *polymathia* dell'autore, il poema si sarebbe dunque articolato in un proemio («un piccolo capolavoro», da un punto di vista letterario, ma, secondo Rossetti, privo di alcuna precisa funzione propedeutica o iniziatica), con la descrizione del viaggio verso la divinità cui è riservato il compito della «rivelazione», un

primo *logos* – contenente l'insegnamento sull'essere –, e una serie di altri insegnamenti naturalistici (con un contributo decisivo, tra l'altro, alle ricerche sulla forma della terra e sugli organismi viventi, uomo incluso), che costituirebbero complessivamente un secondo *logos*. Qui la *dàimon* protagonista diventa, secondo Rossetti, «mera proiezione dell'uomo Parmenide», del suo sapere mortale, di cui assume anche, clamorosamente, il punto di osservazione terrestre. Gli insegnamenti accolti rivelano la «potenza e duttilità della mente» dell'autore, e non sono di minor pregio rispetto alla «superba trattazione» dell'«ente di ragione» al centro del primo *logos*: la loro creatività, in effetti, era destinata, non meno di quella ipostasi, a contraddire l'ordinaria esperienza di *brotòi* sordi e ciechi. Il complesso di insegnamenti risulta organizzato in specifiche «sub-trattazioni», scandite da «formule di transizione» e «inserti meta-discorsivi» (cui Rossetti dedica l'appendice del primo volume): la loro funzione logica sarebbe stata quella di determinare la collocazione adeguata a ogni singolo settore di insegnamento (o «macro-settore»), in tal modo allineato, affiancato agli altri, «con un certo ordine» (il rilievo, significativo, è di Rossetti). Da un punto di vista formale, dunque, il loro raccordo sarebbe rimasto di tipo essenzialmente «giustappositivo», a documentare ulteriormente l'eterogeneità dei saperi confluiti nella *polymathia* di Parmenide, e forse la cifra «rapsodica» dell'antica sapienza.

Alcuni degli insegnamenti «naturalistici» risultano, nell'impegno analitico di Rossetti, di rilievo peculiare, in quanto indicatori della fiducia del sapiente di Elea nella forza del ragionamento. Tra quelli riguardanti il cielo, oltre all'intuizione che le stelle siano più numerose di quelle colte a occhio nudo e che Espero e Fosforo sono in realtà lo stesso corpo celeste, la scoperta (cui è riservato il capitolo 5) che Luna e Sole «si guardano in faccia» costantemente, e che la luce lunare è in realtà riflesso di quella solare. Tra quelli riguardanti la Terra, l'affermazione della sua sfericità e l'ardita inferenza che sulla Terra sferica i climi variano dal freddo intenso al caldo torrido e dal caldo torrido al freddo intenso, con il conseguente, implicito riconoscimento dell'esistenza di una seconda area a clima temperato (e dunque della plausibilità della presenza di altra popolazione umana), cui sarebbe da collegare l'introduzione della sofisticata nozione di antipodi (discussa nel capitolo 6). Nell'ambito degli insegnamenti in senso lato biologici, oltre al rilievo del concorso del patrimonio genetico femminile nel concepimento (approfondito nel capitolo 7), si distingue l'attenzione per le forme «inferiori» di razionalità in natura, desumibile dall'informazione di Stobeo (DK A45) secondo cui per Parmenide nessun vivente può essere *àlogon*.

Può apparire come un limite della ricerca il fatto che Rossetti non abbia riservato uno spazio specifico alla ricostruzione del poema (dando credito alla sistemazione consolidata nell'edizione DK, alla quale, nell'uso, preferisce la recente

Laks-Most e, soprattutto per i *testimonia*, l'edizione di Coxon) e alla discussione dei suoi problemi, disseminando informazioni (e discussioni) in vari capitoli. La disamina pretende molto, forse troppo, dai frammenti testuali di cui disponiamo: solo di raccolta parziale e di plausibile ricostruzione pur sempre si tratta. Nello specifico dell'analisi testuale, sensibile e attenta alla coerenza della costruzione e agli effetti comunicazionali del poema, l'interessante capitolo 9, rivendicando all'Eleate «un grande capitolo della “preistoria” della logica», è forse sottomisura nel riconoscere all'«antico intellettuale» solo «una configurazione ancora *grezza e non pienamente consapevole* di alcuni modelli formali». Un profilo troppo modesto per la strategia razionale con cui DK B8 è costruito, che suggerisce invece una sorprendente maturità nell'uso spietato della confutazione, simulando un ideale confronto con l'interlocutore (il *kouros* ammutolito). Analogamente, può apparire riduttivo l'uso della nozione di «ente di ragione» per *to eon* (della forma participiale neutra con articolo Rossetti segnala «l'accezione fortemente innovativa» rispetto al precedente omerico), non perché esso non sia entità abilmente suscitata allo sguardo della mente, piuttosto perché ciò che esso esprime non è astrazione ma la realtà del tutto cosmico, come avrebbe interpretato Platone (*Timeo*, 32e ss.). Non mancano, insomma, passaggi problematici nella provocatoria lettura di Rossetti, cui va dato comunque atto di aver restituito, con grande acutezza, la complessità della figura di questo sapiente alla sua indole “polifonica” (come avrebbe detto Nietzsche), di aver fatto apprezzare «le impensate avventure della mente» di questo «grande organaro» (come ci ricorda Rossetti), senza nascondere debolezze e incongruenze.

Dario Zucchello

Silvana Borutti, *Nodi della verità. Concetti e strumenti per le scienze umane*, Mimesis, Milano 2017, pp. 202.

Ci sono libri che hanno forma di labirinto: si tratta di testi con struttura policentrica – e in tal senso *a-centrati* (per la nozione di a-centrismo cfr. per lo meno J. Petitot - P. Rosenstiehl, *Automate asocial et systèmes acentrés*, in «Communications» 22 [1974], pp. 45-62) – che seducono il lettore sia per la varietà dei percorsi tematici sia per la densità delle riflessioni enucleate. *Nodi della verità*, l'ultima fatica editoriale di Silvana Borutti, è senz'altro un esemplare tipico di saggi così congegnati.

In uno spazio tutto sommato contenuto, cioè a dire nell'arco di poco più di un centinaio e mezzo di pagine, l'Autrice sviscera questioni così diverse tra loro da offrire un panorama multi-prospettico sulle principali tematiche della storia del pensiero filosofico. *Verità e Linguaggio, Scienze Umane, Oggettività e Costruzione di*

*oggetti, Traccia e Scrittura dell'altro* sono solo alcune delle espressioni chiave elette a titoli degli otto capitoli di cui il saggio si compone. Verrebbe da chiedersi allora se il lettore non rischi di perdersi in un intrico talmente ricco di suggestioni. Ebbene, a un quesito del genere il saggio permette di rispondere solo negativamente. Il senso di vertigine che la copresenza di simili argomenti induce in chiunque si accosti alla lettura del testo è ben temperato da uno stile espositivo che non concede nulla ad ambiguità o a sbavature di alcun genere. Riprendendo l'immagine introdotta in apertura di paragrafo, si potrebbe quindi ben dire che *Nodi della verità* sia un labirinto in cui non ci si perde.

Certo, gli universi teorici del libro formano un groviglio di cammini che incrociano i temi più disparati, ma dal groviglio è sempre possibile estrarre un filo con cui orientarsi nei meandri del testo. È esattamente quello che è successo a chi scrive: *Discorso* è il filo, o, fuor di metafora, il tema che ho prescelto per immergermi nella lettura del saggio.

Nel capitolo primo di *Nodi della verità* si legge:

«Il tema del *discorso* è importante [...]. A questo proposito due questioni si pongono, una relativa al concetto di dialogo, colloquio o discorso, l'altra relativa al tema della conoscenza. Il tema dell'esperienza della verità nel discorso, in relazione cioè a una pluralità di parlanti, rimanda a un primo interrogativo su come pensare il *dialogo*. A mio parere, il dialogo non va inteso come fusione di orizzonti nel senso gadameriano [...]. Né il dialogo va inteso come comunità della comunicazione, una comunità che sia un luogo ideale di comunicazione paritetica e illimitata, poiché questa nozione presuppone un'idea di *logos* universale e omogeneo, e dimentica l'eterogeneità di cui si nutre il discorso, a partire dalle posizioni da cui gli individui possono o non possono prendere la parola» (pp. 51-52).

Complesse e fortemente orientate in una direzione teorica che mi sento di condividere, queste osservazioni meriterebbero parecchie note di commento. Qui mi limiterò a interrogarne la *pars destruens*, non prima però di aver introdotto una definizione minima di "discorso" da affiancare alle stimolanti considerazioni dell'Autrice.

Secondo alcune ramificazioni della scuola francese di teoria dell'enunciazione, "discorso" «è non solo ciò che è effettivamente detto, ma anche ciò che si è potuto dire o che potrà essere detto» (cfr. J. Brès - A. Nowakowska, *Voix, point de vue... ou comment pêcher le dialogisme à la métaphore...*, in «Cahiers de praxématique» 49 [2007], pp. 103-132). Dal canto suo, Borutti predilige una definizione di discorso come «quella messa in atto che ci fa esistere nella pluralità dei parlanti» (p. 51). Per il livello di generalità di queste pagine, le due definizioni potrebbero essere proficuamente adattate l'una alle esigenze dell'altra. Trovo però che il concetto enunciativista di discorso illumini più efficacemente le preziose analisi della studiosa.



Per portare a segno le critiche mosse all'ideale normativo di «*logos* universale e omogeneo», o, in altre parole, per ridimensionare l'ideale astratto di dialogo come scambio trasparente di atti di parola, il saggio fa leva su almeno un'intuizione che ha proprio nel discorso *sub specie enunciativa* il suo luogo privilegiato d'elezione. Quest'intuizione è quella di «parola che *non viene al dire*» (p. 52).

Impiegata nel corso di un serrato confronto con i lavori di Mario Ruggenini, la locuzione rimanda ai residui irriducibili di opacità e incommensurabilità che caratterizzano ogni *concreto* scambio dialogico. Orbene, questi residui sussistono nella loro costitutiva irriducibilità proprio perché – come insegnano le tradizioni enunciativiste di ispirazione bakhtiniana e foucaultiana – i margini del discorso sono assai più ampi di *ciò che ci si dice qui e ora*.

Se, insomma, non vi è dialogo che non sia esposto al rischio del malinteso, e se, aggiungo, non vi è malinteso che, pur dissolto, non inoculi nel lavoro di intercomprensione il germe latente di altri malintesi, è perché «ciò che è effettivamente detto» è solo un nodo *locale* del discorso. Nell'intorno di questo nodo si affollano silenziosamente altri enunciati (cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971), parole «che non vengono al dire» secondo la felice locuzione di Borutti, che proprio per questo concorrono al carattere *lacunoso* – od *opaco*, appunto – di ciò che ci si dice. Di qui, credo, un certo divario tra la nozione enunciativista di discorso che ho provato ad esporre e l'idea di discorso come «messa in atto» adottata dall'Autrice.

Benché seducente, infatti, non mi pare che quest'idea sia all'altezza delle accorte critiche mosse dal testo alle concezioni normativiste del dialogo. Non mi sembra in particolare che essa sia in grado di misurarsi con quella nozione di «parola che *non viene al dire*» da cui le critiche menzionate prendono l'avvio. E questo perché, una messa in atto – *proprio perché in atto* – è sempre centrata sul *qui e ora* dell'enunciazione effettiva, ossia «su ciò che viene al dire».

Come tale, infatti, essa non prevede né resti di enunciazioni pregresse né germi di enunciazioni future, resti e germi essendo modi della «parola che non viene al dire». Ecco perché allora il discorso *sub specie enunciativa*, il discorso che non si risolve nella sfera del *dire*, offre a mio avviso la cornice più adatta per gli «*elementi non recuperabili alla sfera della trasparenza linguistica*» (p. 53).

In una concezione – mi si passi il termine – “attualista” del discorso, questi elementi, se riconosciuti, verrebbero ridotti a *effetti collaterali* dell'attività dialogica: se il discorso è solo “ciò che ci si dice”, ciò che concorre al carattere lacunoso del discorso, il *non detto* che “fa buco” in ciò che ci si dice, non può che ridursi a «residuo mistico inafferrabile» (*ibidem*), a generatore di a-simmetrie opacizzanti che cadono al di fuori della «comunità [...] di comunicazione paritetica» presupposta dalle concezioni normativiste del dialogo. L'Autrice ha naturalmente molta cura

nel prendere le distanze da simili riduzioni e le argomentazioni addotte a sostegno di questo distanziamento critico sono state per lo scrivente una guida fondamentale nella lettura del saggio. A maggior ragione, però, il mutamento prospettico che qui si è provato a suggerire potrebbe giocare un ruolo non periferico nel sapiente lavoro che *Nodi della verità* consegna all'attenzione del lettore. Non a caso, in una concezione enunciativista del discorso, il *non detto*, ciò che "fa buco" in quanto ci si dice, non avrebbe nulla di misterioso. E ciò nella misura in cui, per le ragioni esposte, questo non detto sarebbe parte integrante del discorso, o, per meglio dire, elemento costitutivo di tutte le nostre pratiche dialogiche, in cui l'esperienza di linguaggio «è anche messa a rischio del sé» (*ibidem*).

Non è facile prendere congedo da un saggio come questo. Per la mole dei temi trattati, per la finezza delle analisi proposte e per le potenzialità euristiche dei problemi sollevati, *Nodi della verità* ha tutte le caratteristiche per assurgere all'ambito rango di classico filosofico. Sebbene infatti il testo sia una raccolta di articoli già pubblicati in riviste o volumi miscellanei, la sapiente mano che li ha riuniti ne ha fatto in compenso un'opera unica e degna di grandissima attenzione filosofica. È dunque a malincuore che concludo questo breve viaggio filosofico. Sono certo però che il confronto diretto con *Nodi della verità* indurrà nel lettore il desiderio di intraprendere un proprio percorso, magari con altri fili e altri strumenti concettuali.

Tra questi fili, tuttavia, almeno due vorrei menzionarli: *traccia e figurazione*. Sono temi che l'Autrice esamina con perizia e originalità. Dedicherei a ciascun argomento approfondite note di commento. Ma le conclusioni, in fondo, servono anche a questo: a tirare il fiato per poi ricominciare. Non escludo allora un ritorno a *Nodi della verità* secondo tempi e modalità di riflessione più ampie. Intanto, il lettore è avvisato: si tratta di un'opera raffinatissima che si misura con temi capitali della riflessione filosofica. Leggerla, quindi, è il minimo che si possa fare.

*Francesco La Mantia*