



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

RICCARDO FINOZZI

Anche qui sono presenti gli dei:
il discorso deragliato da Admeto a Eraclito

EPEKEINA, vol. 14, n. 1 (2022), pp. 1-17
Proceedings

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Anche qui sono presenti gli dei: il discorso deragliato da Admeto a Eraclito*

Riccardo Finozzi

Tempo fa mi trovai di fronte ad un medico esperto di fisiologia umana, che esprimeva sincera meraviglia per la perfezione dell'epitelio ciliato, tessuto che con microscopica minuzia sembra già conoscere quali batteri, virus, tossine e pulviscoli tenteranno di entrare attraverso le nostre vie respiratorie. Il medico, che stimo molto, si arrese di fronte a me all'idea che ci dovesse essere la mano divina di fronte ad una tale perfezione. Mi limitai a sussurrare qualcosa sulla teoria dell'evoluzione ma la mia stima per l'ottimo lavoro del medico e il timore di trovarmi in mezzo a uno sfinente dibattito tra evoluzione e creazione mi fecero desistere dal continuare. In ogni caso pensai a quanto ancora oggi questa visione teleologica della natura fosse dura a morire e come, anche per le persone di scienza, il fascino dell'intelligenza superiore che tutto ha concepito per un fine ultimo suscitò parecchi entusiasmi. Anzi, pensai proprio che parlare del divino in quei termini, opponendolo ad una teoria scientifica, sarebbe stato mortificante per entrambi. Quando la scienza e il divino si battono, ci si trova avviluppati in un discorso andato a male, dove l'ἐπιστήμη rimprovera al θεῖον la sua non-scientificità e viceversa il θεῖον rimprovera all'ἐπιστήμη l'incapacità di dare un senso al proprio sapere. Si fa una gran confusione: ognuno esce dalle proprie pratiche e dal proprio linguaggio per dimostrare di poter spiegare meglio fatti concepiti da pratiche e linguaggio altrui. Non va meglio con la teologia, un altro λόγος dagli strumenti inadeguati, che difficilmente può avvicinarci all'esperienza del divino attraverso elaborati cavilli argomentativi. Ci conviene dunque volgere lo sguardo verso τὸ ἡθικόν per capire in quali modi il divino *abiti* il nostro mondo, prescindendo da stratificazioni morali, teologiche o scientifiche.

Uno dei modi in cui il divino abita il mondo è la maledizione. Non mi riferisco necessariamente alla biblica cacciata dall'Eden né al rimpianto di mitiche età dell'oro perdute a causa dell'umana ὕβρις. Evidenzio

* Il presente articolo è stato selezionato per la pubblicazione dal Comitato Scientifico dell'Ischia International Festival of Philosophy "La Filosofia il Castello e la Torre", edizione 2019.

piuttosto un fatto¹ meno noto, che Blanchot riporta citando il poeta Bacchilide:

Penso all'affermazione di Apollo che, per bocca del poeta Bacchilide, dice ad Admeto: «Tu sei un semplice mortale e perciò la tua mente deve ospitare due pensieri alla volta». Parlare cioè più parole in simultaneità di linguaggio. Il dio, portatore del pensiero unico, è libero di disprezzarci e di compiangerci per questa dualità di cui ci affida il peso. A noi spetta il compito di dispiegarla estendendola in tutto il suo regno, dal quale non è escluso il cielo, neppure quello dove Apollo non abita più.²

L'uomo dunque pensa parlando del mondo attraverso il suo sapere ma la sua parola non è mai definitiva, non potendo cogliere in pieno il mondo di cui parla. Essa è necessariamente *discorso*, mitico, religioso, scientifico o razionale che sia. Il discorso *ri-flette* per sua natura ed è quindi condannato a rimuginare all'infinito su sé stesso. Sia il regno dell'animale, col suo non-pensiero, che quello del dio, col suo pensiero unico, sono preclusi all'uomo nella loro innata compiutezza. La maledizione in questo caso è l'impossibilità di concepire il divino: quest'ultimo si rende noto solo nella misura in cui si scopre ineffabile. Ciò non dipende tanto da una natura umana deficitaria di sapore platonico bensì da una inconciliabile dualità di fondo che sperimentiamo ogni qualvolta ci poniamo un interrogativo sul mondo o tentiamo di dare una risposta. Già quando proviamo a dar conto dell'animale e di come esso abiti il mondo, iniziano problemi insormontabili. Forse è possibile saggiare questo problema in un famoso scritto di Thomas Nagel intitolato *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?* Nagel intraprende una critica del fisicalismo a partire da una domanda apparentemente banale, dimostrando l'impossibilità di rendere accessibile la coscienza di un pipistrello, tantomeno servendosi di ipotesi riduzionistiche:

Benché una spiegazione delle basi fisiche della mente debba spiegare molte cose, questa sembra essere la cosa più difficile. Non è possibile

1. In questa sede, per la prima e l'ultima volta, ci affidiamo al lettore affinché tenga ben presente in ogni diverso contesto non tanto di che cosa lo informino i suddetti fatti ma da chi e che cosa tali fatti siano informati, in quale contesto e con quali strumenti.

2. M. Blanchot, *La conversazione infinita: Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»* [1969], Einaudi, Edizione Kindle, Torino 2015, cap. 9.

escludere le caratteristiche fenomenologiche da una riduzione nello stesso modo in cui si escludono le caratteristiche fenomeniche di una sostanza attraverso la sua riduzione chimica o fisica – ovvero spiegandole come effetti sulla mente degli osservatori umani. Se il fisicalismo deve essere difeso, le caratteristiche fenomenologiche devono avere esse stesse una spiegazione fisica. Ma quando esaminiamo il loro carattere soggettivo, ciò risulta impossibile. La ragione è che ogni fenomeno soggettivo è essenzialmente connesso con un punto di vista singolo, e sembra inevitabile che una teoria fisica e oggettiva abbandoni quello stesso punto di vista.³

Di fatto Nagel mette in evidenza l'*impasse* del discorso scientifico rispetto alla conoscenza di un pipistrello. Pur sapendo tutto o quasi su come i pipistrelli percepiscano il mondo attraverso un sonar che capta squittii ad alta frequenza, rapidissimi e sottilmente modulati, ciò non ci restituisce alcun senso di che cosa significhi essere un pipistrello. Ma non voglio soffermarmi sul problema percettivo, né tantomeno sul dualismo soggettività-oggettività, in sé già altamente problematico, né sono convinto che il problema esista solo qualora si parli di coscienza. L'*impasse* del discorso scientifico ha un altro aspetto interessante, non preso in considerazione dallo stesso Nagel: anche qualora potessimo fare esperienza di che cosa voglia dire essere un pipistrello, incarnandoci nella sua struttura corporea, sensoriale e molecolare, non lo *sapremmo* comunque mai, poiché non potremmo chiedercelo né tantomeno rifletterci sopra per descrivere che cosa si prova. In verità nemmeno il pipistrello *sa* che cosa voglia dire essere un pipistrello, non essendo umano e dunque non potendosi pensare nella dualità del linguaggio. L'espressione massima del linguaggio umano, quella scientifica e tecnologica, non fa che riproporre lo sforzo di Admeto verso un pensiero

3. T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, in «The Philosophical Review» Vol. 83, N° 4 (Ottobre 1974), p. 437. Mia traduzione dall'inglese: «While an account of the physical basis of mind must explain many things, this appears to be the most difficult. It is impossible to exclude the phenomenological features of experience from a reduction in the same way that one excludes the phenomenal features of an ordinary substance from a physical or chemical reduction of it – namely, by explaining them as effects on the minds of human observers. If physicalism is to be defended, the phenomenological features must themselves be given a physical account. But when we examine their subjective character it seems that such a result is impossible. The reason is that every subjective phenomenon is essentially connected with a single point of view, and it seems inevitable that an objective, physical theory will abandon that point of view».

unico, che possa in qualche modo coincidere col mondo, appannaggio del dio ma anche del pipistrello che, evidentemente, non è mai stato maledetto da Apollo.

Non c'è da meravigliarsi se il discorso sul divino è un discorso andato a male: esso deraglia inevitabilmente nel tentativo di compiere il salto dai binari del pensiero duale alla monorotaia del pensiero unico. Portare il pensiero ad unità sembra essere il desiderio inconfessato e inconsapevole di ogni discorso umano, sia esso scientifico o religioso: l'umano vive tentando di sanare la frattura tra sé e il divino comprendendo il mondo ovvero raccogliendolo in unità con la propria parola. Per questo motivo un'eventuale obiezione che ci facesse notare come sia poco calzante il parallelo tra l'animale e il dio non coglierebbe nel segno: il pipistrello è, in fin dei conti, un'entità fisica, discreta e ben caratterizzata, mentre nessuno ha mai visto un dio. Il nostro contestatore, tuttavia, farebbe di nuovo confusione – così come la fa il fisicista – tra il pipistrello come oggetto di indagine, dunque un oggetto che esiste all'interno di un discorso sperimentale e scientifico, e l'*animale* – ciò che viene chiamata coscienza – che è tanto vicino quanto irraggiungibile, come ci fa intuire Nagel. La ricerca del dio è simile a quella dell'animale, sebbene non empiricamente accompagnata. Questo ci pone in una condizione imbarazzante nel momento in cui ci poniamo la nostra domanda: dove abita il dio? Sorprendentemente Eraclito ci toglie dall'imbarazzo fornendo una risposta tanto semplice quanto spiazzante: nel forno. Nelle sue lezioni del '43 su Eraclito, Heidegger riporta questo passaggio di Aristotele:⁴

«Di Eraclito si narra un detto, che egli avrebbe pronunciato rivolto agli stranieri che intendevano avvicinarsi a lui. Venendo verso di lui, essi videro che egli si riscaldava in un forno. Allora si fermarono (meravigliati e soprattutto per questo) poiché egli (vedendo che erano esitanti) li incoraggiò e li invitò ad entrare dicendo: "anche qui sono presenti gli dei"».⁵

Questa scena, qualora fosse veramente accaduta, avrebbe avuto luogo a cavallo tra il VI e il V secolo a.C. ma, a pensarci bene, non sarebbe così insolita nemmeno 2.500 anni più tardi. Siamo piuttosto

4. Aristotele, *De partibus animalium*, A 5, 645b17.

5. M. Heidegger, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 10.

abituati a vedere persone in cerca di saggezza o di spiritualità presso chi si suppone abbia caratteristiche eccezionali. È il caso dei *guru*, tipicamente ricercati dagli occidentali che perdono la fiducia nella capacità della propria cultura di dare risposte profonde e soddisfacenti. Se poi il profondo coincide con il *nonsense* e il soddisfacente con il banale, generalmente ciò che li attende è la delusione, il fanatismo o la truffa. Gli avventori alla porta di Eraclito, sfiniti dopo uno scomodo viaggio verso Efeso, si devono essere trovati in una situazione simile. Heidegger attribuisce loro delle aspettative eccezionali: essi attendono di vedere qualcosa che sia fuori dall'ordinario, di sentire cose che possano essere poi materia di conversazione con i propri amici; essi vogliono essere illuminati dal grande pensatore. L'unico lume che trovano è la brace del forno per il pane, ove il pensatore siede infreddolito in una condizione tutt'altro che eccezionale, anzi, mortificante. Non sappiamo se la moltitudine di visitatori abbia dato una possibilità a Eraclito ma, prima di dargli del ciarlatano, almeno noi dovremmo raccogliergli l'invito a entrare per verificare se veramente εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς, se «anche qui sono presenti gli dei».

Heidegger si chiede che cosa voglia dire Eraclito con καὶ ἐνταῦθα, «anche qui». Anzi, egli rincara la dose sostenendo che ciò che Eraclito veramente intendeva fosse che «il venire alla presenza [*Anwesenung*] degli dei è *solo* qui. Ma dove? Nella semplice quotidianità. [...] Non è forse ciò che faccio e il luogo in cui mi trovo sufficientemente pieno di segni? Il forno dà il pane. Come potrebbe vivere l'uomo senza il dono del pane? Questo dono del forno è il segno di ciò che gli εοί, gli dei, sono. Essi sono δαίοντες, coloro che si offrono nell'ordinario come straordinari». ⁶ Evitiamo innanzitutto di interpretare queste righe di Heidegger in modo banale con soluzioni ingenuie o ascetiche: di fatto potrebbe sembrare che il viaggio al cospetto del pensatore abbia come risultato una semplice incitazione ad aprire gli occhi sulla propria quotidianità, al fine di vedere che gli dei abitano già presso di noi. Eraclito è il pensatore dei contrari e ci sta invece dicendo che, nel luogo dove dimorano gli dei, l'ordinario si dispiega in modo straordinario, nei pressi del forno, e dunque del *fuoco* [πῦρ], l'elemento che raccoglie i contrari in unità. Ognuno di noi potrebbe mettersi nei panni degli

6. *Ibid.*, p. 11.

avventori: anche per coloro che si accontentano di conoscere ciò che *c'è* per come *appare*, la realtà si presenta come insoddisfacente. Il fisicalista, infatti, il quale pretende di sapere che cosa si prova ad essere un pipistrello, rimane inappagato. Non è dunque la complessità del reale, sia essa a livello della fisica molecolare o ancora più profonda, che può restituirci l'unità, tantomeno la trascendenza di stampo religioso, che scava una frattura ancora più insanabile. Il pensatore Eraclito, non ancora viziato dalla filosofia platonica né dal Cristianesimo, non pensa certo di andare a cercare né gli dei né l'unità della realtà in un mondo trascendente. Presso di lui si palesa la tensione della dualità che permea il nostro abitare il mondo; la maledizione addossata ad Admeto emerge in tutta la sua drammaticità. Allo stesso modo è chiara anche la differenza di approccio tra Admeto ed Eraclito. Il primo infatti, sempre secondo Blanchot, cerca di addossare la dualità del discorso su più persone, inventando il *dialogo*, e dunque la natura dialettica del nostro sapere:

Admeto, fondatore del dialogo, è ancora vittima del terrore del dio: schiavo del suo ideale, mira solo all'unità, come se la verità di ogni comprensione, lo scopo di ogni rapporto umano e divino, dovesse consistere nell'Uno con la prospettiva dello stesso. Ma non è così. Nello spazio interrelazionale, il dialogo e l'uguaglianza postulata dal dialogo tendono unicamente ad accrescere l'entropia. Anche la comunicazione dialettica, pur esigendo due poli antagonisti carichi di parole contrarie e tali da provocare con questa opposizione una corrente comune, è destinata a spegnersi, dopo aver brillato un poco, nell'identità entropica. Il dialogo è la geometria piana, in cui le relazioni sono in linea retta e restano idealmente simmetriche.⁷

Il confronto costituisce la spina dorsale del sapere occidentale: pensiamo ai dialoghi platonici, alle dispute medievali o ai dibattiti a suon di dati e ricerche delle nostre comunità scientifiche. Esso ha generato veri e propri miracoli, permettendoci di trasformare il mondo in modo, sì, inequivocabilmente straordinario attraverso il progresso scientifico-tecnologico. Tuttavia, l'idea che le infinite potenzialità del pensiero duale possano tradursi nell'agognata unità, sono nuovamente destinate a deragliare. Ci siamo resi conto che la nostra meraviglia

7. M. Blanchot, *La conversazione infinita: Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, cit., cap. 9.

di fronte alle straordinarie scoperte della scienza comincia a svanire: quanto più complesse esse si rivelano, meno stupore esse suscitano. Possiamo forse equiparare le drammatiche emozioni innescate dalla teoria eliocentrica quando essa ha demolito una realtà millenaria con l'effimero e quasi scontato entusiasmo per la fotografia di un buco nero a 55 milioni di anni luce da noi? Forse i poeti hanno avuto maggior sentore di questo rischio nonché grande lungimiranza:

*Ahi ahi, ma conosciuto il mondo
non cresce, anzi si scema, e assai più vasto
l'etra sonante e l'alma terra e il mare
al fanciullin, che non al saggio, appare.
[...]
Ecco svanire a un punto,
e figurato è il mondo in breve carta;
ecco tutto è simile, e discoprendo,
solo il nulla s'accresce.*⁸

Non ci meravigliamo dunque che Leopardi tenesse così cara la sua siepe invece di andare semplicemente a darci una sbirciatina dietro. La conoscenza è la stella polare del vivere umano ma solo alcuni ne comprendono il gravoso prezzo. Nel momento in cui riduciamo il mondo «in breve carta» aggraviamo lo scarto della nostra dualità e ciò che effettivamente conosciamo è sempre insoddisfacente. D'altro canto, la conoscenza è costitutivamente duale, non solo per i motivi che possiamo desumere dal principio di indeterminazione di Heisenberg, dove la dialettica è giustamente trasferita nel rapporto tra l'osservatore e l'osservato, ma perché nel pensiero dell'unità non si avrebbe conoscenza alcuna. Proprio come se ci incarnassimo nel pipistrello. Accogliere l'invito di Eraclito non significa dunque mettere a soqquadro il forno per compiere meravigliose scoperte ma, in linea con la nostra impostazione etica, *abitarlo* con lui in prossimità degli dei.

Sappiamo che Eraclito, in quanto efesino, vive sotto la protezione di una dea in particolare, Artemide, sorella di Apollo. Proprio nel tempio di Artemide si svolge il secondo aneddoto citato da Heidegger, riportato questa volta da Diogene Laerzio:⁹

8. G. Leopardi, "Ad Angelo Mai", in G. Leopardi, *Canti*, BUR, Milano 2011, pp. 137-139.

9. D. Laerzio, *Vitae et sententiae philosophorum*, IX, 3.

«Egli si era ritirato nel tempio di Artemide, per giocare ai dadi con i fanciulli; gli Efesini gli stavano intorno ed egli disse loro: “Perché, o furfanti, vi meravigliate? Non è forse meglio far questo, anziché prendersi cura della πόλις insieme a voi?”».¹⁰

Diviene sempre più difficile difendere Eraclito, il quale inizia ad acquisire le caratteristiche del provocatore, persino blasfemo. Ci si aspetterebbe per un pensatore un ruolo di primo piano nella gestione della città o, quantomeno, che egli si dedicasse a formulare i suoi pensieri piuttosto che giocare a dadi con dei ragazzini. Anche in questo caso, la distanza con Platone, che chiamerà i filosofi alla guida dello Stato, non potrebbe essere più abissale. Vediamo inoltre un Eraclito più aggressivo: se nel forno egli aveva invitato la moltitudine ad accomodarsi con lui, nel tempio della dea egli respinge sdegnosamente i suoi concittadini. Considerando che per un greco il centro dell'esistenza e dell'identità è proprio la πόλις, questo appare piuttosto strano. È pur vero che Eraclito aveva probabilmente qualche ragione di disprezzare i propri concittadini, in seguito alla cacciata di Ermodoro,¹¹ tanto da invitare tutti gli adulti di Efeso ad impiccarsi e lasciare la città ai fanciulli imberbi, ritenuti più degni di tale compito. Ma egli non cessa di occuparsi né della città né del mondo. Heidegger fa notare che ci sono altri elementi analoghi rispetto al primo aneddoto. Innanzitutto, troviamo nuovamente la meraviglia degli astanti, stavolta rimproverata da Eraclito, di fronte ad un'attività del tutto modesta, il gioco, così come lo era scaldarsi nel forno per il pane. Eraclito è perfettamente consapevole di trovarsi nella casa della dea, lui che tiene alla propria prossimità con gli dei. Non sembra infatti considerare il gioco un insulto verso la divinità bensì pone l'attività politica al di sotto della sua partita a dadi. Sembra dunque che le incombenze tecnico-amministrative siano meno cruciali rispetto ad una manifestazione di apparente ordinarietà. Non facciamoci trascinare dalla tentazione romantica di vedere nei fanciulli una santa ingenuità che li renderebbe migliori degli adulti alla guida

10. M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 12.

11. Eraclito, *Dell'Origine*, traduzione di A. Tonelli [1993], Feltrinelli, Milano 2017, p. 107. Frammento 54 [Frammento 121 in Diels-Kranz]: «Gli Efesii dovrebbero impiccarsi tutti, gli adulti, e lasciare la città ai fanciulli, essi che cacciarono via Ermodoro, tra di loro il più utile alla città, e dissero: “Tra di noi non ci sia uno migliore. O se c'è, lo sia altrove e tra altri”».

della πόλις poiché, di nuovo, è il pensatore a riunire in presenza gli dei, non nei luoghi del sapere, politico o scientifico che sia, ma nei luoghi dell'immediatezza, dove la parola discorsiva e plurale non si manifesta. Ciò che si manifesta è il riscaldamento, il pane, il gioco, il fanciullo, nessuno dei quali oggetto degno di indagine ovvero di discorso tecnico-politico. Il nostro sguardo è destinato ad andare a sbattere contro il comportamento palesemente assurdo e incomprensibile di Eraclito ma solo perché lo spazio politico e religioso che osserviamo non è per noi intellegibile, essendo esso stesso all'origine di quello sguardo. In altre parole, la πόλις è al principio di ciò che noi concepiamo come *politico* ma, proprio per questo, non può essa stessa essere *politica*. Sarebbe come voler comprendere sotto il profilo sintattico il grido primordiale dei nostri antenati cacciatori, benché proprio quel grido sia all'origine del nostro linguaggio. Ma, come il grido è passato attraverso infinite mediazioni – la più travolgente delle quali è forse la scrittura alfabetica – divenendo propriamente linguistico, così ciò che è politico è ormai incommensurabile rispetto alla πόλις. Sostiene infatti Heidegger ne *L'Inno «Der Ister» di Hölderlin*: «La polis, e proprio essa, non è un concetto politico. Infatti, le cose stanno proprio così, posto che si voglia restare nella meditazione e nella nitidezza della sequenza dei pensieri»¹² e approfondisce questa affermazione nel *Parmenide*: «Nella polis intesa come sito essenziale dell'uomo deve dominare ogni estrema opposizione essenziale, inclusa ogni non-essenza [*Un-wesen*] relativa allo svelato dell'ente, vale a dire il non-ente [*das Unseiende*] nella molteplicità della sua antiessenza [*Gegenwesen*]».¹³ Riemerge la tensione oppositiva incarnata da Eraclito, pensatore essenziale e dunque custode della πόλις non politicamente intesa, così incomprensibile per l'orecchio moderno. Heidegger attribuisce la maggior responsabilità alla mediazione – o perversione – del mondo greco, ai Romani. Tale perversione è stata interiorizzata dall'Occidente sotto forma dello Stato imperiale in senso lato, conforme all'essenza della tecnica e

12. M. Heidegger, *L'Inno «Der Ister» di Hölderlin* [1984], Mursia, Milano 2003, p. 74.

13. M. Heidegger, *Parmenide* [1982], a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, p. 171.

quindi alla «completa ordinabilità di tutto ciò che è presente».¹⁴ Ciò investe ovviamente anche la religione: non si può infatti parlare di una vera e propria religione greca poiché con il termine latino *religio* intendiamo il culto integrato con la struttura amministrativa e imperiale dello Stato, struttura sulla quale il Cristianesimo si è innestato alla perfezione. Tutto ciò che rimane dunque nel discorso politico occidentale è la gestione, autoritaria o democratica che sia, configurata come mera forma di organizzazione delle risorse. Chiaramente Eraclito che gioca a dadi con i fanciulli o che si riscalda nel forno non può ricadere nell'ambito politico, nonostante sia parte integrante della πόλις e della sua tensione originaria. Catturare Eraclito nelle maglie della politica o della religione propriamente dette sarebbe, nuovamente, un discorso destinato a deragliare.

Sfuggendo al sapere teoretico, Eraclito rimane dunque un mistero, sebbene un mistero costitutivo di quello stesso sapere. La sua vicinanza con gli dei si configura nella manifestazione dello straordinario presso le sue azioni ordinarie, azioni che nella loro essenzialità inoperosa, ci sfuggono. Sorprendente è dunque rintracciare un punto di contatto in una delle massime espressioni metafisiche del discorso politico-teologico occidentale, proprio quel discorso nel quale Eraclito non sembra poter essere circoscritto. Giorgio Agamben, sulla scorta di Spinoza e Filone, identifica infatti una possibilità e non una preclusione proprio nella tradizione politico-teologica occidentale, estrapolandone una sorta di inoperosità contemplativa:

Si comprende allora la funzione essenziale che la tradizione della filosofia occidentale ha assegnato alla vita contemplativa e all'inoperosità: la prassi propriamente umana è un sabatismo, che, rendendo inoperose le funzioni specifiche del vivente, le apre in possibilità. Contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che, liberando il vivente uomo dal suo destino biologico o sociale, lo assegnano a quella indefinibile dimensione che siamo abituati a chiamare politica.¹⁵

14. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pag. 54.

15. G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 612.

Agamben chiarisce, sempre seguendo Spinoza, questa dimensione prendendo la poesia come esempio: la poesia, abdicando a qualsiasi funzione comunicativa o analitica, rende inoperoso il linguaggio, aprendo per esso nuove possibilità. La contemplazione della lingua, che sia incarnata da *La vita nuova* di Dante per l'italiano, dagli inni di Hölderlin per il tedesco o da *Les illuminations* di Rimbaud per il francese, genera un «soggetto poetico» che è «non l'individuo che ha scritto queste poesie, ma quel soggetto che si produce nel punto in cui la lingua è stata resa inoperosa, è, cioè, divenuta, in lui e per lui, puramente dicibile».¹⁶ Tale inoperosità contemplativa è basata di fatto sulla nozione spinoziana di *amor dei intellectualis*, il terzo grado di conoscenza che si staglia al di là della conoscenza razionale sulla quale tradizionalmente si basa il sapere scientifico. Per cui «ciò che la poesia compie per la potenza del dire, la politica e la filosofia devono compiere per la potenza di agire. Rendendo inoperose le operazioni economiche e biologiche, esse mostrano che cosa *può* il corpo umano, lo aprono a un nuovo, possibile uso».¹⁷ Non a caso in altre sedi mi è capitato di domandarmi perché Heidegger avesse frettolosamente liquidato Spinoza poiché è proprio il carattere intuitivo del terzo grado di conoscenza, storicamente collocato all'interno della storia della metafisica ma contemporaneamente esterno al suo perimetro epistemico, ad avvicinarsi al pensiero essenziale, dominio dei presocratici come Eraclito. Proprio nel λόγος eracliteo, troviamo già gli elementi di tale sapienza:

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας [ὁμολογεῖν] σοφὸν ἐστί, ἐν πάντα εἰδέναι.

Per chi ascolta non me, ma il *lógos*, sapienza è intuire che tutte le cose sono Uno, e l'Uno è tutte le cose.¹⁸

L'intuizione, che Tonelli e Colli identificano con εἰδέναι, è certamente frutto di uno sforzo conoscitivo che non intende imporre al mondo un modello, bensì uno sforzo che lascia il mondo venire alla

16. *Ibid.*, p. 613.

17. *Ibidem.*

18. Eraclito, *Dell'Origine*, cit., p. 128. Frammento 69 [Frammento 50 in Diels-Kranz].

luce nel ritirarsi dell'invadente soggettività. Così come il poeta svanisce nella pura dicibilità del linguaggio, così il pensatore Eraclito invita a non badare a lui o ai suoi discorsi bensì al λόγος. Questo importantissimo frammento ci permette di chiarire il motivo per il quale Eraclito non concede le proprie massime al pubblico né si dedica all'amministrazione della città: egli si disattiva dal suo ruolo di cittadino per permettere al λόγος di essere ascoltato al posto delle sue parole, che tutti sono invece così ansiosi di udire. Sottolineiamo ancora una volta la frattura tra Eraclito e Admeto, quest'ultimo che pensa di poter raggiungere il pensiero unico attraverso il sotterfugio del dialogo. Non c'è in Eraclito l'ambizione di fare da guida alla moltitudine che lo celebra come pensatore, c'è solo un invito, tanto semplice quanto arduo da accettare affinché sia il λόγος stesso a manifestare da sé la tanto agognata unità. Per quanto tale affermazione possa risultare mistica all'orecchio dei contemporanei, vorrei qui precisare che essa si colloca invece all'estremo opposto del misticismo e che la sua prossimità all'ordinario è tanto più vera quanto più è difficile per noi pensarla. L'odore di incenso e il sospetto di misticismo non si spandono da oscuri culti sotterranei bensì proprio dal λόγος traviato come discorso razionale, tecnico-epistemico che avrebbe la presunzione di cogliere l'unità ma che sfugge inevitabilmente. L'evoluzione del termine e l'uso scientifico che ne è conseguito nella storia del pensiero occidentale ci ha reso impossibile udire il significato del λόγος eracliteo il quale, tuttavia, si colloca all'origine dello stesso pensiero occidentale. Nuovamente troviamo una perversione semantica dalle conseguenze nefaste, come sostiene Heidegger, colpevolmente traviata dalla trasposizione latina di λόγος in *ratio*. A maggior ragione non possiamo rischiare di lasciare alcuna ambiguità su ciò che Agamben ha chiamato inoperosità contemplativa e sul significato della contemplazione, altra parola di derivazione latina che noi dovremmo leggere in senso greco. Ci aiuta Roberto Esposito:

Una parallela conversione è sperimentata anche dalla parola *theoria* – rispetto alla quale l'oggetto, nel senso suddetto, si presenta come il "rappresentabile". All'origine del greco *theorein* vi è, sempre secondo Heidegger, un misterioso significato, collegato alle due radici *thea* e *orao*. Entrambe alludono all'apparire in cui qualcosa viene alla luce, donde l'*eidēnai* e l'*eidos* di Platone. A tale elevatezza di rango perviene il *bios theoretikos* – inteso dai Greci come forma perfetta

di esistenza – connesso al senso disvelante dell'*aletheia*. *Theoria* è il guardare, custodendola, la verità. Ancora una volta la traduzione-tradimento in direzione del significato odierno è opera dei Romani, che introducono, al suo posto, il concetto di *contemplatio*. Che, accanto a un significato più attinente alla sfera religiosa, scivola presto in quello, operativo, del “trattamento”, da cui il termine tedesco *Betrachtung*, inteso come «operare per raggiungere qualcosa, perseguirlo, tendergli insidie, per poterselo assicurare». Come si vede, siamo vicini a quello che Heidegger nel *Parmenide* definisce il tratto «imperiale» romano, attribuendo al termine un forte rilievo politico. In questo modo l'opera nel senso dell'azione politica e quella della scienza fanno capo allo stesso orizzonte di senso costituito dal concetto di “realtà” come determinazione effettuale.¹⁹

Per quanto Heidegger non abbia mai affrontato il tema da un punto di vista morale, è indubbio il suo fastidio e rammarico per la romanizzazione della greicità, verso la quale dobbiamo sempre mantenere uno sguardo sereno, cercando tuttavia di capire perché essa sia fonte di disagio. Di fatto l'impresa di controllo teoretico e tecnologico della realtà, nonché di dominio politico, impedisce di far venire alla luce il carattere umbratile del mondo, riducendo la verità ad un mero dualismo vero-falso, la politica ad ordine-caos e la divinità, non trovando spazio presso di noi, ad un altrove indeterminato e inaccessibile. Non è intenzione di alcuno condannare la scienza o la politica in quanto tali ma sottolineare quanto sia limitante l'imposizione del discorso razionale e scientifico sull'unità del mondo: per quanto si tenti di ridurre la coscienza del pipistrello ad una rete neuronale, essa non ci restituirà mai che cosa voglia dire essere un pipistrello. Ciò che non può ricadere all'interno del discorso scientifico è quindi tagliato fuori, così come sarebbe tagliato fuori Eraclito dal discorso politico a partire dal suo rifiuto di partecipare ad un'attività propriamente gestionale della città. Non essendoci condanna morale, è legittimo pensare di procedere in tal senso, così come la cultura occidentale ha infatti proceduto per secoli. Dentro questa stessa cultura è insita, tuttavia, la coscienza del fatto che la forzata unità del discorso duale è parziale e insoddisfacente: essa si annida nella frustrazione dello scienziato che cerca un livello

19. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 58-59.

sempre più profondo della materia, nel disagio di chi cerca un *guru* o prega il filosofo di elargire massime illuminanti o cerca i miracoli nella preghiera e nella meditazione, richieste tutte viziate dallo stesso atteggiamento che vorrebbe finalmente inglobare il tutto in un discorso compiuto. Tutto ciò che può fare il filosofo, piuttosto che fornire risposte impossibili o ingannevoli, è inattivare l'ansia di Admeto di voler comprendere tutto nel proprio discorso dialogico. Questo sottrarsi alla dinamica conoscitiva politica e religiosa, l'inoperosità contemplativa, lascia uno spazio perché gli dei si possano manifestare e raccogliere intorno a lui. In questo senso va pensato il λόγος di Eraclito: «il “raccolgere” e il “riunire”, ossia il λέγειν proprio dell'uomo è l'ὁμολογεῖν. Questo essere che sorge e che dispiega la propria essenza – l'uomo – è aperto nei confronti del Λόγος».²⁰

Pensatori raffinati ed «eretici» come Spinoza – ma anche Bruno – hanno intrapreso un percorso filosofico in questo senso, quasi a farsi portavoce di un avvertimento inascoltato lungo la storia della metafisica. Ma Eraclito invita la moltitudine ad entrare, non solo coloro che, già dominando il pensiero metafisico, scientifico, politico e religioso, sono riusciti a vedere oltre. Non dobbiamo perdere di vista la chiamata all'ordinario, ove si dispiega lo straordinario: dobbiamo ancora avere il coraggio di accomodarci nel forno. Nella sua semplicità, questo gesto sembra essere impossibile poiché tutti gli strumenti che ci rendono uomini – la razionalità, il giudizio, la progettualità, il linguaggio – sembrano impedirci di accedere a ciò che è più semplice e immediato. Nel romanzo *The Hours* [Le Ore] di Michael Cunningham, assistiamo ad una scena dove si esplica tutta la difficoltà di accedere all'ordinario anche per chi si ritiene un maestro del linguaggio, un grande artista:

«Sei gentile, sei molto gentile, ma ho paura di aver fallito, è così e basta. È stato troppo per me. Pensavo di esser una figura più grande di quanto non fossi. Ti posso dire un segreto imbarazzante? Qualcosa che non ho mai detto a nessuno?»

«Certo che puoi.»

«Pensavo di essere un genio. Ho addirittura usato quella parola privatamente, tra me e me.»

20. M. Heidegger, *Eraclito, cit.*, p. 185.

«Beh -»

«Oh, l'orgoglio, l'orgoglio. Mi sbagliavo di grosso. E mi ha sconfitto. Si è semplicemente dimostrato insormontabile. C'era troppo, veramente troppo per me. Voglio dire, c'è il meteo, c'è l'acqua e la terra, ci sono gli animali, e i palazzi, e il passato e il futuro, c'è lo spazio, c'è la storia. C'è questa trama o qualcosa incastrato nei denti, c'è una vecchia dall'altro lato della strada, hai notato che ha scambiato l'asino e lo scoiattolo sul suo davanzale? E poi, ovviamente, c'è il tempo. E il luogo. E ci sei tu, Signora D[alloway, NdR]. Volevo raccontare parte di te in una parte della storia. Oh, mi sarebbe piaciuto averlo fatto.»

«Richard, hai scritto un libro intero.»

«Ma è rimasto tutto fuori, quasi tutto.»²¹

Con buona pace di Heidegger, non si salva nemmeno l'arte dall'inaccessibilità al tutto e, se lo scrittore ha qualcosa di geniale, è la consapevolezza del proprio fallimento. Non è solo la coscienza del pipistrello ad essere inaccessibile né l'intima struttura della materia né la forma ideale di governo, è tutto, τὰ πάντα. Questo perché il discorso di Admeto, nella propria illusione, parla sempre di sé stesso e non incontra altro che discorso, il quale deraglia tentando di uscir fuori da sé. Ciò accade persino nel racconto di particolari banali, insignificanti come gli animaletti di porcellana spostati da un'anziana signora o la sensazione

21. M. Cunningham, *The Hours* [1999], Harper Perennial, Londra 2006, pp. 65-66. Mia traduzione dall'inglese:

«You're kind, you're very kind, but I'm afraid I failed, and that's that. It was just too much for me. I thought I was a bigger figure than I was. Can I tell you an embarrassing secret? Something I've never told anyone?»

“Of course you can.”

I thought I was a genius. I actually used that word, privately, to myself.”

“Well—”

“Oh pride, pride. I was so wrong. There was so much, oh, far too much for me. I mean, there's the weather, there's the water and the land, there are the animals, and the buildings, the past and the future, there's space, and there's history. There's this thread or something caught between my teeth, there's this old woman across the way, did you notice she switched the donkey and the squirrel on her windowsill? And, of course, there's time. And place. And there's you, Mrs. D. I wanted to tell part of the story of part of you. Oh, I'd love to have done that.”

“Richard, you wrote a whole book.”

“But everything's left out of it, almost everything”.».

che l'asciugamano mi dà quando mi strofino le mani: il discorso non può restituire nulla di tutto questo, pur raffinandosi indefinitamente al fine, un giorno, di potervi riuscire. Non importa quale sia l'oggetto della nostra inchiesta poiché nel τὰ πάντα non esiste gerarchia: dal punto di vista sostanziale dell'Uno-tutto, ogni cosa è ordinaria. Dal punto di vista delle gerarchie fissate dal sapere umano, invece, l'ordinario è ciò che suscita meno interesse teorico. Tuttavia, esso per noi gode di due vantaggi: permea ogni nostro gesto ed esperienza e non subisce le attenzioni e le incrostazioni teoriche del discorso. Questo ne fa un luogo privilegiato per incontrare gli dei. Gesti insignificanti, parole sconclusionate, giochi di ragazzi, uno sfregamento di mani o lo sbriciolamento del pane abitano e permeano la πόλις ma non hanno dignità politica. L'orgoglio del sapere, la più raffinata argomentazione, l'acceleratore di particelle più potente, la preghiera più sentita, si infrangono di fronte a ciò che *non* conta e che è loro indifferente. Non è forse questo il luogo dove, a maggior ragione, il filosofo mette in atto la sua inoperosità contemplativa? Egli si siede nel forno non per ritirarsi dal mondo ma per tirarsi indietro dalla pretesa di dominarlo e regolarlo. Dentro il forno del filosofo l'inaccessibilità del mondo non richiede di riflettere, calcolare, pianificare, misurare e analizzare: non è forse uno sforzo sovrumano rinunciare a ciò che ci inorgoglisce in quanto esseri umani? Non è nemmeno un atto di modestia poiché dentro il forno non si può acquisire alcun merito né demerito morale. L'indifferenza tra tutte le cose, perché tutte le cose sono Uno, intuita dal punto di vista del τὰ πάντα, lascia finalmente passare la luce, illuminando le nostre pratiche discorsive, scientifiche e politiche nella propria limitatezza. Trovarsi di fronte a un dio non è dunque una sensazione di inferiorità di fronte ad una potenza schiacciante, è una sensazione di *indifferenza* che rimette in prospettiva tutte le nostre attività. Ogni battaglia che perseguiamo, ogni principio che difendiamo, anche il più nobile, ogni grande scoperta o vetta intellettuale, sono livellati di fronte all'indifferenza dell'Uno-tutto, dove dimorano gli dei. Possiamo sopportare il pensiero che tutto ciò che accende la nostra passione e la nostra curiosità sia indifferente rispetto al tutto? L'indifferenza non implica l'oblio della nostra umanità, ma la possibilità di non ridurla «in breve carta». I dualismi che si producono nel perseguimento del discorso di Admeto deflagrano nella loro tensione oppositiva di fronte al dio: vero-falso, potere-anarchia, straordinario-ordinario, importante-futile,

buono-cattivo, ateo-religioso, si rivelano sterili stelle polari, malferme ed effimere per comprendere i modi in cui possiamo abitare il mondo senza avvertire una frustrante mancanza.

Non sappiamo se i visitatori abbiano avuto l'ardire di entrare nel forno. Se l'invito è ancora valido, però, raccogliamoci intorno al filosofo senza badargli troppo, poiché è al λόγος che dobbiamo prestare ascolto, e facciamo spazio agli dei.