

Bianca Maria d'Ippolito

# **L'invisibile potenza del sentire**

Descartes Leibniz



**Cultura  
Scienza e Società**

**FrancoAngeli**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



## Cultura Scienza e Società

---

Sezione di studi filosofici  
diretta da Raffaele Bruno

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Bianca Maria d'Ippolito

# **L'invisibile potenza del sentire**

Descartes Leibniz



**Cultura  
Scienza e Società**

**FrancoAngeli**

Questo libro è pubblicato con il parziale contributo del Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione dell'Università degli studi di Salerno.

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

*«A Ciro, che sa»*



# *Indice*

<b>Introduzione</b>	pag. 9
1. Le lacrime di Achille	» 13
2. Un Dante antico	» 27
3. Come le foglie	» 41
4. Il luogo del sentire	» 54
5. L'oblio della sensibilità in Occidente	» 66
6. Nuovo Mondo e Mondo nuovo	» 84
7. Cartesio e la scena della follia	» 97
8. Un sismografo vivente e animato	» 112
9. Tempo e desiderio. I due volti della modernità	» 128
10. Sentire terminabile e interminabile	» 147
11. Sulla fenomenologia del sentire	» 175
12. Solitudine e libertà del sentire	» 202
13. Il dono e l'enigma. Tra Husserl e Freud (prima parte)	» 219
14. Il dono e l'enigma. Tra Husserl e Freud (seconda parte)	» 247



## Introduzione

In un bel libro di Pierre Hadot<sup>1</sup> incontriamo una figura che attraversa nel tempo il percorso della letteratura occidentale. Il ‘volo dello spirito’, se ha nel Faust goetheano il tratto paradigmatico, si accompagna nel tempo a figure che disegnano l’esperienza dell’oltre-passare. È l’esperienza della libertà dello spirito, che si solleva oltre l’ambito fisico della Terra, guadagnando lo ‘sguardo dall’alto’ nel viaggio cosmico aperto nell’abbandono del sensibile.

Se in Platone è l’anima che attraversa lo spazio siderale prima di tornare, reincarnandosi, nel mondo ‘quaggiù’, nel pensiero moderno sempre più è protagonista la mente. È la mente che ha il potere di sciogliersi dal suo contesto sensibile per seguire un percorso libero nell’universo. Si tratta di una possibilità che manifesta una differenza qualitativa, quasi essenziale, tra il pensiero-spirito e la sensibilità. Il sentire, per il suo legame intrinseco al corpo ed alla sua disgregazione immanente, è la voce del vincolo terrestre e di orizzonte.

Se Kant nell’*Antropologia* descrive l’intero spessore di pregiudizio via via consolidato nel tempo intorno alla sensibilità, giudicata come fonte dell’errore da un lato e dall’altro come chiusura e limite – e se d’altro lato ne riconosce e fa emergere un elemento attivo al punto di costituire la chiave delle aperture-di-mondo etico ed estetico – il *mondo nuovo* che ne scaturisce tra Fichte e Hegel ha la sua premessa, la sua condizione storica di possibilità nel nuovo mondo che si viene delineando tra Cartesio e Leibniz.

Cartesio e Leibniz sono i grandi ‘inventori’ del *nuovo sentire*. Si tratta di *un sentire* che accoglie l’*infinitizzazione* elaborata dalle nuove matematiche, come appare dalle decisive analisi di Husserl nella *Crisi delle scienze euro-*

<sup>1</sup> P. Hadot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, tr. it. di A.C. Peduzzi, R. Cortina, Milano 2009.

pee<sup>2</sup>. Nello stesso tempo, la semplicità dell'esperienza naturale si trova confrontata ai nuovi enigmi proposti dal microscopio. E il colore, e la sua interpretazione aprono un dibattito che coinvolge Goethe e Newton, come Leibniz e Locke intorno all'enigma della visione. La scoperta di un molteplice diverso e in movimento sotteso alla rigidità e semplicità della 'cosa' apre il territorio dell'invisibile-interminabile che travolge l'oggettività stabile dell' 'esperienza naturale'. Che cosa sentiamo e da dove, che ne è dell' 'ente' e i modi del suo toccarci – dunque anche che cosa diventa l'io senziente: tutto è questione, e pone in questione il 'chi' dell'esperienza.

Perché ora il 'soggetto' non appare come l'ordinatore unificante che organizza attraverso un concetto un molteplice semplicemente 'dato'. È al di qua del concetto che l'evento si fa autore, e sfida l'ordine temporale del mondo. Il sottomondo 'impercettibile' richiede una microscopia che sfida l'ovvia composizione di senso e concetto. L'infinitizzazione scioglie il 'dato' e porge al pensiero il non-tempo del 'flusso' come enigma.

E infatti anche il pensiero si trova attratto dal vortice del mutamento sensibile. «L'anima pensa sempre» è il tema del sapersi-ignorarsi della coscienza. Il pensiero del 'fondo' indica l'inafferrabile origine del pensiero. E il mondo della coscienza, con i suoi oggetti stabili, ritrovabili e riconoscibili, si trova confrontato all'*Inquieto* che Leibniz rivela alla radice della nuova soggettività.

Il tempo profondo, 'insensibile', lavora al fondo della coscienza monadica, nel movimento *interminabile* della micrologia ondulata come un fondo marino. Ma è tempo anche il raccogliersi via via del sentire dal più piccolo segno fino al senso e all'anima, fino al pensiero. Più 'tempi' si rincorrono, incrociano, emergono alla struttura mondana di superficie, nell'interferenza di conscio e inconscio.

Leibniz ha così aperto il 'soggetto' alla sua propria molteplicità, al suo svanire e riprendersi senza successione.

Dall'altro capo della modernità, Cartesio coglie il sentire come il senso dei sensi. *Sentimus nos videre*: il cogito non è 'pensiero' – come costruzione logica del reale. L'idea di 'meditatio' indica invece il raccogliersi di ogni azione, di ogni concettualità in quel 'sentire' che non è puro senso. Non è il ricevere sensazioni, ma un far sorgere e riconoscere la sensazione. E il *videre* non appartiene alla fisiologia dei sensi – bensì è l'apertura che interpreta il 'sum'. In questo sentir di vedere, l'essere non è che il colloquio apprestato all'apertura di mondo<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, hrsg. von U. Claesges, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Walter Biemel, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, (da ora, *Crisi*, seguita dal numero di pagina), pp. 51-85.

<sup>3</sup> Cf. P. Valéry, *Il suono della voce umana. Variazioni su Cartesio*, a cura e con un saggio introduttivo di F.C. Papparo e una Nota di lettura di B.M. d'Ippolito, Filema, Napoli 2008.

Anche qui il tempo si fa cogliere al di là del numerabile – anzi lascia apparire il non senso della successione. Il tempo è proprio quel rinvio interno di sentire e vedere, che sottrae ciascuno al meramente fisiologico, dà al sentire tutto lo spazio di una riflessività che opera incessantemente, riaprendo costantemente lo spazio del non-dato, dell'ancor-da-venire.

«E il suono della voce umana» – scriveva Valéry, in un saggio che assegna al modo filosofico di Cartesio «l'uso del possibile». Intendeva, credo, un Cartesio che, di fronte all'enigma del mondo, era consapevole di poter contare – abbandonando l'idea di sapere come dominio concettuale dell'ente – sulla 'meditazione' come accoglienza aperta ad un *altro* che resta all'orizzonte.

Far risonare 'sempre di nuovo' questa voce, è l'intento del libro.



# 1. Le lacrime di Achille

*Chi ha pensato le cose più profonde, onora ciò che è più vivo*  
(Hölderlin, *Socrate e Alcibiade, Schizzi per odi*, I).

Scorrono le lacrime nell'*Iliade*. L'eroe possente, che riempie la scena e domina il teatro di guerra con le membra gagliarde – apre e risolve il poema con la sua *ira*. «Poema di guerra e poema di morte, l'*Iliade* è anche e soprattutto il poema dell'*ira*. *Ira* è la parola con cui si apre, la prima parola (μήνις), che è anche uno dei *Leitmotiv* di tutta la storia narrata»<sup>1</sup>. Ma se il poeta cieco è stato riconosciuto come il padre della letteratura occidentale, è perché l'*ira* ha qui una sostanza speciale. Achille non è Tamerlano. Né i Greci sono l'orda conquistatrice. Il rapporto costante tra l'*ira* e il pianto toglie, nell'*Iliade* di Omero, l'elemento barbarico. Nel conquistatore barbaro, il capo dell'orda, l'*ira* è *natura*. O forse, non è ancora 'ira' la selvaggia immediatezza dell'assalto.

L'*ira* di Achille è un vero *sentimento* – anche se non nel senso 'civile' della parola. Non è l'impeto incontrollato della forza che irrompe quale tempesta o torrente in piena. È un elemento colto: è al centro di una costruzione culturale consapevole. Coloro che si chiamarono **frisqtoi** posero se stessi all'interno di una configurazione 'artificiale' – un 'mondo' che esigeva un distanziamento, o, come è stato detto, un ideale<sup>2</sup>. Se Omero fu considerato l'educatore di tutta la Grecia<sup>3</sup>, è perché egli mostrò le passioni piegate nel canto, ne rilevò il rapporto intimo con l'elemento normativo, quale fu caratteristico dell'antica aristocrazia greca. Fino al punto che «i due elementi, fisico e morale» coincidevano<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> M.G. Ciani, *I giorni dell'ira*, in Omero, *L'ira di Achille* (Iliade I), a cura di M.G. Ciani, Marsilio, Padova 1988, pp. 11-32, p. 11. Per l'*Iliade* e l'*Odissea* abbiamo utilizzato la tr. it. di R. Calzecchi Onesti per Einaudi, Torino, rispettivamente: 1974 (Iliade), 1974 (Odissea).

<sup>2</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it. di L. Emery, I, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 27.

<sup>3</sup> Cf. Plat., *Resp.*, 606e. Utilizziamo le traduzioni – sul testo greco a cura di J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxonii, Clarendon, 1905-12, voll. 5 – di V.E. Maltese, Newton & Compton, Roma 1997, voll. 5. La citazione è nel vol. I.

<sup>4</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, nota 4. M. Vegetti sottolinea il valore del **qumòj**: questo termine è importante perché «segna il transito immediato fra la psicologia della collera e i primi segni di una soggettività eroica, che vi trova le sue radici». Cfr. M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collettivo*, in S. Vegetti Finzi, *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 40.

Più volte è stato sottolineato il particolare sentimento che coglie l'uomo europeo moderno di fronte a Omero e ai suoi eroi. Sentiamo che un eterno Achille, e Ulisse è dentro di noi. Essi sono interni a noi, e rendono interno il tempo che da loro giunge a noi. E al contempo avvertiamo la profonda nostalgia<sup>5</sup> che suole accompagnarsi a ciò che è irrevocabile.

A tale nostalgia, Hegel aveva dato un contenuto. «Al nome Grecia – scrive – l'uomo colto d'Europa, e specialmente il tedesco, si sente a casa propria»<sup>6</sup>. Hegel vede qui sorgere la libertà come la *forma propria* che i Greci diedero al mondo: «Infatti il loro spirito (...) ha avuto appunto queste caratteristiche, anzitutto d'esser cosa di se stessi, e poi di saper che questa cosa loro aveva avuto un'origine, e l'aveva avuta presso loro medesimi»<sup>7</sup>. La particolarissima modalità di 'presenza' dei Greci a noi, Hegel la scorge nella medietà come modo del loro sorgere storico: tra la «sostanzialità orientale» e il «puro formalismo, il principio astratto del mondo moderno»<sup>8</sup>. Alla natura essi danno forma, ma non la dissolvono; la libertà del loro spirito appena emersa, lasciò essere la pienezza della natura. Il loro spirito riconobbe la libertà della natura e si riconobbe in essa. In ciò si manifesta l'assoluta, irripetibile forma del mondo greco: «Lo stadio della coscienza greca è quello della bellezza»<sup>9</sup>. La bellezza è dunque l'opera dello spirito al suo primo sorgere: limitare la «forza smisurata» che domina la sostanzialità orientale<sup>10</sup>.

Per il fatto che i Greci ebbero un mondo *bello*, essi ebbero al contempo un *mondo*. Mondo e bellezza era l'intreccio di tutto il vivente, compreso il divino:

I Celesti si mostravano ancora  
alla stirpe di Deucalione,

...

Ma fra uomini, dèi ed eroi,  
Amore intrecciò una leggiadra unione:  
resero così grazie in Amatunte  
i mortali, i divini e gli eroi<sup>11</sup>.

La «virtù greca», ha ancora in Foscolo il tratto dell'antica  $\Phi\rho\epsilon\tau\eta$ : stabilisce un distacco tra un genere di vita comune, che è mera ripetizione e conserva-

<sup>5</sup> Per questo tema cf. il bel libro di J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, M. Nijhoff, The Hague 1967.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, I, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 167.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 169

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>11</sup> F. Schiller, *Poesie filosofiche*, tr. it. di G. Moretti, SE, Milano 1990, p. 13.

zione di sé, affanno intorno alle necessità della sopravvivenza e al mantenimento dei beni – e l'ideale, τὸ καλὸν, misura dell'eroe. Da un lato, dunque, la comunanza di vita con tutto il vivente, perché ovunque sono dèi: «Elio guidava il suo carro dorato / .../ Un tempo le Oreadi abitavano questi spazi, / c'era una Driade in quell'albero!...»<sup>12</sup>. Nello stesso tempo, l'eroe si comprende in relazione ad una sfera lontana e anche opposta a quella del comune commercio vitale. Quanto più la vita vale per la presenza del divino, tanto più nobile è il gesto di metterla in gioco. «Niente per me vale la vita»: è quanto Achille oppone agli ambasciatori inviati da Agamennone dopo i rovesci in battaglia dei Greci, per convincerlo a tornare in combattimento «non quanto dicono / ch'Ilio solida rocca aveva prima, in pace, / prima che vi giungessero i figli degli Achei; / non quanto racchiude la soglia di pietra del tempio d'Apollo, / di Febo saettante, in Pito rocciosa. / Buoi, grassi montoni, si posson rapire, / comprare tripodi e bionde criniere di cavalli; ma la vita d'un uomo, perché torni indietro, rapir non la puoi / e nemmeno afferrare, quando ha passato la siepe dei denti»<sup>13</sup>. E ancor più noto e toccante l'incontro dell'eroe con Ulisse nel Libro XI dell'*Odissea*. Così parla il vivente disceso nell'Ade: «Ma di te, Achille, / nessun eroe, né prima, né poi, più felice: / prima da vivo t'onoravamo come gli dèi / noi Argivi, e adesso tu signoreggi tra i morti, / quaggiù; perciò d'esser morto non t'affliggere, Achille». Ma a lui il Pelide: «Non lodarmi la morte, splendido Odisseo. / Vorrei esser bifolco, servire un padrone, / un diseredato, che non avesse ricchezza, / piuttosto che dominare su tutte l'ombre consuete /»<sup>14</sup>.

Certo, si potrebbe chiedere: l'eroe dell'*Iliade* avrebbe davvero pronunciato le parole che leggiamo nell'*Odissea*? L'elemento aristocratico, così separato nel primo poema da circoscrivere un tipo umano che per la prima volta si pone in relazione a valori, permetterebbe di coniugarsi con la condizione di contadino e di servo? Si è detto: l'*Iliade* è il poema della guerra, l'*Odissea* il poema della pace<sup>15</sup>. Vi sono, nell'*Iliade*, libri interi dedicati alle gesta di singoli eroi: Diomede (Libro V), Menelao (Libro XVII), Agamennone (Libro XI), Patroclo (Libro XVI): lunghi elenchi di uccisioni, ferite sanguinanti attraverso cui vola via la **yuc**, il soffio, il respiro della vita.

Più che della guerra, l'*Iliade* è il poema dell'ἄρετή. Questo concetto, che si fa risalire ai tempi più remoti, è stato definito «il leitmotiv naturale della storia della cultura greca»<sup>16</sup>. Ciò che separa, in una distanza incolmabile,

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Il.*, IX, 401-409.

<sup>14</sup> *Od.*, XI, 482-491.

<sup>15</sup> P. Vidal-Naquet, *Il mondo di Omero*, tr. it. a cura di R. Di Donato, Donzelli, Roma 2001, p. 37.

<sup>16</sup> W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, cit., p. 31.

l'eroe dal comune, è la valentia: grandezza e bellezza delle membra, unita a una modalità unica di relazione alla vita. Essere primi in battaglia: mostrare a tutti che si mette in gioco la vita. Quello spirare, che è aria e sangue, calore e movimento: così Platone unisce l'anima al cuore: «**qumòj** dal fermento (**qusewj**) e dal ribollire della **yuc**»<sup>17</sup>. L'importanza del sangue in relazione al calore è stata sottolineata da Onians, che li mette in relazione con i polmoni (**frñnej**): «**qumòj** esprimeva per i Greci dell'età di Omero un concetto assai più ampio del nostro «respiro» o della semplice aria inspirata ed espirata», si tratta, invero di «una sostanza aeriforme. Derivata da che cosa, da quale liquido, se non dal sangue, caldo, concentrato nel cuore e, intorno ad esso, nei polmoni?»<sup>18</sup>. Dunque l'elemento aereo e l'elemento liquido tengono insieme, nell'uomo di Omero, la realtà fisica e il sentire.

Per comprendere la natura del duplice sentimento che coglie «l'uomo colto europeo» di fronte al mondo greco, si deve dunque esplorare il mondo di Omero: là dove l'uomo greco nasce, sia nella compagine fisica, sia nella fisionomia morale. Nei poemi omerici assistiamo al configurarsi di un'umanità che non si coglie come un dato, ma si apprezza secondo un modello – un'idea di ciò che vuol essere. E, in questo movimento, è coinvolta una fisicità particolare, che accoglie un sentire non ancora distinto dal pensiero. «Omero – scrive Finley – era tanto lontano da Socrate che non poteva neppure concepire l'uomo come un tutto integrato»<sup>19</sup>. L'incontro con gli eroi di Omero è dunque l'esperienza singolare di un 'riconoscimento' che contiene la propria negazione. Noi aderiamo a quei sentimenti con immediatezza, vivendone al contempo l'alienità. L'indagine sull'*alter ego* omerico è perciò un momento di modulazione intersoggettiva della relazione umana al mondo nel suo complesso, e insieme un percorso analitico all'interno del costruito storico.

Si tratta quindi di riprendere l'uomo all'alba del suo apparire, che in Grecia fu già un'autocostruzione consapevole, la 'paideia'. «La Grecia si è fatta Grecia» scrive Vidal-Naquet<sup>20</sup>. Omero ci mostra i momenti originari, che coinvolgono il materiale e lo spirituale ancora in bozzo. È richiesta un'opera forse impossibile: una sorta di 'teoria degli elementi' in certo senso capovolta: che non indaga forme pure, ma va a ritrovare modalità ontiche diverse dell' 'elemento', che formano il sottosuolo della memoria.

Così l'ira di Achille, pur riconducibile in apparenza a qualcosa di noto, ci spiazza se consideriamo le parole greche. Nel Libro I dell'*Iliade*, Agamennone,

<sup>17</sup> Plat., *Crat.*, 419d; cfr. *Resp.*, 440c; *Tim.*, 70b.

<sup>18</sup> R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, tr. it. di P. Zaninoni, a cura di L. Perilli, Adelphi, Milano 1998, pp. 71-72.

<sup>19</sup> M. Finley, *Il mondo di Odisseo*, tr. it. di F. Codino, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 15.

<sup>20</sup> P. Vidal-Naquet, *Il mondo di Omero*, cit., p. 25.

costretto per volontà di Apollo a restituire al padre la schiava Criseide, preda di guerra, dichiara che prenderà per sé, in compenso, Briseide, la schiava di Achille. Agamennone dà l'ordine: «Disse così; al Pelide venne dolore, il suo cuore (**Ātor**) / nel petto peloso fu incerto fra due: / se, sfilando la daga acuta via dalla coscia, / facesse alzare gli altri, ammazzasse l'Atride, / o se calmasse l'ira (**cōl on**) e contenesse il cuore (**qumōn**). / E mentre questo agitava nell'anima e in cuore...»<sup>21</sup>. In questi pochi versi, con la parola 'cuore' sono stati tradotti due differenti termini greci: **Ātor** del verso 189 e **qumōn** dei versi 192 e 193; l'ira traduce **cōl on**; infine **fr»n** è stato reso con 'anima'. Secondo Onians, **qumōj** designa una sostanza «di natura verosimilmente 'aeriforme'» da **qumiEW** = bruciare producendo fumo<sup>22</sup>, e Gomperz<sup>23</sup> lo collega all'essalazione del sangue caldo versato. L'accostamento tra **fr»n** e **qumōj**, frequente in Omero, viene letto come nesso sia materiale – i polmoni e l'aria calda – sia come 'energia', 'emozione', 'ispirazione'<sup>24</sup>. Onians sottolinea l'indistinzione, in Omero, tra organo (materiale) e funzione, laddove Rohde vede in questo termine un inizio di autonomia del sentimento dall'organo e dalla sua localizzazione. Secondo Rohde, «i poemi omerici denominano ancora col termine 'diaframma' (**fr»n**) la maggior parte degli atti volitivi e degli affetti, e perfino l'attività intellettuale; 'cuore' (**Ātor**, **kĀr**) è pure il termine con cui si denominano gli impulsi del sentimento, che si considerano come localizzati in esso o meglio identificati con esso (...). Così accanto al diaframma e con esso strettissimamente collegato si trova il **qumōj**, il cui nome non fu derivato da nessuna parte del corpo e designa già una nozione puramente spirituale»<sup>25</sup>.

Nel *Timeo* si parla di un principio immortale dell'anima (**Ɔrc¾n yucĀj ƆqEnaton**) distinto da «un'altra specie di anima», che si trova nel petto, ed è separato dal principio divino che si trova nella testa mediante il collo. «E poiché una parte di quest'anima era stata generata migliore e un'altra peggiore, divisero la cavità del torace (...) e vi posero in mezzo come chiusura il diaframma»<sup>26</sup>. Considerando però che le **frñnej** circondano il cuore, Onians ritiene si debbano identificare piuttosto con i polmoni, avendo in comune con il **qumōj** l'elemento caldo e aereo<sup>27</sup>. In ogni caso, siamo in presenza di un grup-

<sup>21</sup> *Il.*, I, 188-193.

<sup>22</sup> R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, cit., p. 69.

<sup>23</sup> T. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1925, p. 206.

<sup>24</sup> Cf. R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, cit., cf. cap. 3, *La materia costitutiva della coscienza*, pp. 69-89.

<sup>25</sup> E. Rohde, *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, tr. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, pref. di G. Pugliese Carratelli, Laterza, Bari 1970, 2 voll.

<sup>26</sup> *Plat.*, *Tim.*, 69c, 69e, 70a.

<sup>27</sup> R.B. Onians, *op. cit.*, pp. 52-55.

po di organi che accolgono il *sentimento* (Ўcoj) di Achille – la cui esitazione, dunque, non è ancora un pensiero: «il suo Ātor fu incerto fra due». Allo stesso modo, Giunone confida a Zeus il suo timore kata fršna che Tetide lo abbia attirato ai propri disegni<sup>28</sup>. La traduzione è necessariamente imperfetta, perché le nostre lingue sono conformate ad esprimere un'esperienza in cui sentimento e pensiero sono distanti, appartengono ad ordini diversi. In fondo, la discussione se le *fršnej* indichino il diaframma o i polmoni non tiene adeguatamente conto di tale differenza.

Se il raccordo tra organi, sentimenti e pensieri manifesta, nella lingua omerica, da un lato una molteplicità che non ha raggiunto la coerenza d'un complesso unitario, dall'altro un magma fuso di sentimento-pensiero, l'intervento della dea conferma e sottolinea la provenienza esterna del momento razionale puro. La *persona*, dunque, se possiamo usare questo termine carico di storia per indicare la piena consapevolezza, in Omero non è il solo eroe, bensì l'*eroe insieme al dio* che compie in lui il pensiero.

La presenza costante del dio a fianco dell'eroe – per guidare, suggerire, proteggere – rappresenta forse una sorta di 'compimento' dell'umano. Così Schiller commenta la rappresentazione degli dèi da parte dei Greci: «Essi fecero sparire dalla fronte delle beate divinità tanto la serietà e la fatica che solcano le gote dei mortali, quanto il fatuo piacere che spiana il viso vuoto d'espressione; resero liberi dalle catene di ogni scopo, di ogni dovere, di ogni cura gli dèi eternamente contenti, e fecero dell'ozio e dell'indifferenza la sorte invidiata dello stato divino: nome questo semplicemente più umano per indicare l'essere più libero e più sublime». Nel dio, il Greco rappresenta l'umano libero dal tempo e dal mutamento. Schiller raccoglie l'intera concezione nell'effetto della Giunone Ludovisi: «Tutta la figura riposa e sta in se stessa, una creazione completamente chiusa, come se fosse al di là dello spazio, senza disposizione a cedere o a resistere; là non vi è forza che lotti con altre forze, non vi è alcun lato aperto, da dove possa irrompere la temporalità. Irresistibilmente afferrati e attratti da una parte, tenuti a distanza dall'altra, noi ci troviamo allo stesso tempo nello stato della massima quiete e del massimo movimento, e nasce quella meravigliosa commozione, per la quale l'intelletto non ha un concetto e la lingua non ha un nome»<sup>29</sup>.

Achille è colto con la pena nel cuore e la mano sull'elsa della spada. Ma la decisione, è la dea a ingranarla. La divinità porta a compimento la scelta, perché rappresenta la maturazione del pensiero, che rende umano il passaggio tra l'impulso e l'azione. Scrive Snell: «Ogni volta che l'uomo fa o dice qualcosa

<sup>28</sup> *Il.*, I, 551-559.

<sup>29</sup> F. Schiller, *Dell'educazione estetica dell'uomo*, in *Saggi estetici*, intr. e tr. di C. Baseggio, UTET, Torino 1959, pp. 203-323, la cit. si trova alle pp. 262-263.

di più di quanto ci si poteva aspettare da lui, Omero... lo attribuisce all'intervento di un dio. E in particolare è ignoto a Omero il vero e proprio atto della riflessione umana»<sup>30</sup>. Di converso, il dio ha presso i Greci per la prima volta nel mondo antico figura umana. Scrive Finley: «L'umanizzazione degli dèi fu un passo di un ardimento stupefacente. Per rappresentare esseri soprannaturali non come spiriti vaghi, senza forma, o come figure mostruose, metà uccello, metà animale, per esempio, ma come uomini e donne, con organi umani e passioni umane, occorre la massima audacia e il massimo orgoglio della propria umanità»<sup>31</sup>. I tratti belli del dio e della dea sono gli stessi che si apprezzano negli uomini e nelle donne. Questo aspetto basterebbe da solo a respingere l'idea, talvolta prospettata, che i Greci abbiano disprezzato il corpo, vedendolo come mero cadavere. In realtà Omero non conosce il 'corpo' come unità integrata. Conosce forti membra, agili ginocchia che sostengono lo slancio del guerriero nell'assalto o cedono sotto il colpo del nemico<sup>32</sup>. Ma furono i primi ed i soli a rappresentare il divino nella figura umana. È la prova che essi dovevano ritenere questa figura come la più nobile, e per il dio stesso degna di manifestarlo. La dea è designata con termini relativi alla bellezza: Era è **leucèlenoj** e **boī pij** (dalle bianche braccia e dagli occhi grandi), Atena **glaucō pij** (dagli occhi di civetta = splendenti). Gli dèi sono identificati con i segni del loro potere: Zeus con il tuono e la tempesta, Apollo con l'arco e le frecce mortifere. Come è stato osservato, «per i Greci la questione [sc. religiosa] non concerneva primariamente il rapporto dell'uomo col divino o addirittura l'interiorità della coscienza, poiché essi vivevano completamente rivolti all'esterno ed erano pienamente compenetrati dalla convinzione che la realtà che li circondava fosse animata dalla presenza del divino»<sup>33</sup>. La presenza degli dèi era quella di alberi, fiumi, monti, cielo.

Se non vi è ancora un'idea (e una parola) per il 'corpo' come organismo, siamo però lontani dall'idea di una 'materialità' opposta allo spirito. L'atteggiamento cooperativo del dio, il colloquio quasi paritario con l'eroe, sono il segno di un rapporto col divino decisamente opposto a quello che troviamo nel mondo orientale, dove il divino ha il senso dell'immane e del terrifico. Snell

<sup>30</sup> B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Einaudi, Torino 1963, p. 44; cf. anche p. 54: «L'azione umana non ha alcun inizio effettivo e indipendente; quello che viene stabilito e compiuto è decisione ed opera degli dèi».

<sup>31</sup> M. Finley, *Il mondo di Odisseo*, cit., p. 52; cf. Id., *Gli antichi Greci*, tr. it. di F. Codino, Einaudi, Torino 2000, p. 22: «Fu un passo audacissimo, dopo tutto, l'innalzare l'uomo al punto che potesse diventare l'immagine degli dèi. E chi dette a Omero (e a Esiodo dopo di lui) l'autorità d'intervenire in questa materia? Ciò che essi fecero, l'atto stesso e la sua sostanza, implica un'autocoscienza umana e una fiducia in se stessi inaudite e piene di possibilità illimitate».

<sup>32</sup> Cf. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 24 ss.

<sup>33</sup> H.G. Gadamer, *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 15.