

# VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

## giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

### Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



**Gianni Ferracuti:**

**La sapienza folgorante**

**Una lettura di Giorgio Colli**



hack the culture  
crack the world



## Introduzione

A quindici anni dalla morte, Giorgio Colli (1917-1979) continua ad avere una collocazione mal definita nella cultura italiana. Sono certamente apprezzate le sue edizioni-traduzioni dal tedesco (soprattutto l'edizione critica dell'opera di Nietzsche, insieme a Mazzino Montinari), mentre i grecisti di professione restano a volte perplessi di fronte all'edizione dei testi dei presocratici raccolti in *La sapienza greca*, o di testi di Aristotele e Platone. I filosofi, in altre faccende affaccendati, poco si occupano dei suoi scritti teoretici.

Del Colli filologo ci si occuperà molto poco in questo libro, ma non lo si può dimenticare: Colli ha cambiato il modo di vedere la filosofia (non solo quella arcaica) e di conseguenza ha cambiato il modo di tradurla. Per esempio, *logos* viene tradotto con *espressione*: è inutile opporre che questo non ha senso sul piano linguistico, perché la traduzione resta incomprensibile fin quando non si capisce cosa significa *espressione*, cioè fin quando non si sarà conquistata la nuova maniera di intendere il *logos* e l'origine della filosofia; giunti a tanto, la traduzione apparirà ovvia e del tutto naturale. Il problema, dunque, è mettersi in gioco per quel cambiamento, non solo intellettuale, che Colli chiede al suo lettore, coinvolgendolo in una complessa rete di enigmi: anziché esporgli pianamente una filosofia, lo colloca in una situazione filosofica, di cui spesso gli nasconde le chiavi interpretative. Ha scritto libri incompatibili con un'editoria usa e getta, chiedendo tempo e disponibilità alla meditazione.

In prima battuta possiamo dunque dire che Colli è stato un emarginato. Però bisogna intendersi: in fondo, non si può dire che qualcuno lo abbia emarginato, né che egli si sia deliberatamente tirato fuori dalle accademie: questa sarebbe una considerazione del tutto diversa. A me pare piuttosto che Colli si sia trovato su una posizione inedita, godendo di una prospettiva inusuale, ma feconda. Poi l'ha seguita con una coerenza estrema, muovendosi lungo un cammino nel quale altri non lo hanno seguito, restando addietro. Voglio dire che è del tutto falsa l'immagine di un Colli «reazionario» che, abbandonando il presente e l'attualità, si rivolge a un passato mitico e remoto, staccato dal flusso progressivo della cultura contemporanea: è una visione generica, frutto di una lettura superficiale, che non coglie i mille rivoli attraverso cui si gonfia il torrente della cultura contemporanea. Colli non è andato indietro, ma avanti, mentre un certo mondo intellettuale restava fermo, pur credendosi illusoriamente in

movimento: come quando alla stazione ci sembra di partire, mentre a muoversi è l'altro treno.

Probabilmente, un fattore decisivo per l'interpretazione sta nel punto che viene fissato come confine tra due fasi del pensiero occidentale, che possiamo denominare «moderna» e «contemporanea», senza andare a impegolarci sui problemi della modernità, del post-moderno, e via discorrendo. Non vado a trattare valori e massimi sistemi, ma solo differenze nella tecnica del discorso filosofico: una descrizione fenomenologica non è un sillogismo e perciò appartiene a un diverso capitolo della storia della filosofia. Poniamo che uno dimostri con il sillogismo la tesi A: il fenomenologo non sarà definibile come colui che non crede nella tesi A, bensì come colui che non crede nel sillogismo. La tesi A può essere per lui perfettamente condivisibile se, per esempio, vi giunge per via descrittiva. Nel qual caso il razionalista e il fenomenologo sosterranno la tesi A, ma come filosofi si troveranno inseriti in due scuole inconciliabili, in capitoli diversi della storia del pensiero.

Ora, se facciamo iniziare con Husserl il capitolo contemporaneo - dato per supposto tutto ciò che si deve presupporre - probabilmente Colli ci sembrerà uno zombi teoretico che viene, come minimo, dai meandri di un antimodernismo antiscientifico: l'ideale husserliano della filosofia come scienza sarà l'elemento discriminante e servirà a irridere il tentativo di Colli di cogliere direttamente la sapienza, eliminando la filosofia con una coltellata alla schiena. Colli risulterà inattuale, come un apprendista stregone che gioca con Nietzsche e si muove sul territorio negativo e pericoloso controllato dagli Evola e dai Guénon.

Però proviamo a cambiare il punto di riferimento, partendo prima di Nietzsche, anziché dalla filosofia come scienza. Allora cambiano molti aspetti.

Con Hegel la cultura europea raggiunge un vertice oltre il quale non si può andare proseguendo lungo la stessa direzione. Rispetto a una certa prospettiva filosofica, Hegel è un punto terminale. Ma questo aspetto conclusivo della sua speculazione è insoddisfacente e produce una reazione multiforme, nel nome della realtà. La storia è nota: il *ritorno alle cose*, in forme che incalzano sempre più da presso la realtà, fino al superamento della fenomenologia di Husserl e nella direzione di un positivismo assoluto con Ortega e Zubiri; la riscoperta del tema della persona, il tema della storia, i valori vitali...

Il Nietzsche interpretato da Colli non è solo il veggente che ha smascherato la menzogna di ogni metafisica a fondamento razionalista, né è solo colui che ha ristabilito la giusta gerarchia tra vita e ragione, ma è anche e soprattutto il sapiente che, in alternativa all'astrazione filosofica, ha mostrato una nuova via, un nuovo metodo per l'accesso al sapere: il vivere stesso come metodo della conoscenza, l'esperienza come fonte, come deposito più ricco delle semplici parole di un discorso filosofico. Su questa base Colli può dire che «ogni filosofia è stata una menzogna»: ogni filosofia in quanto consiste in parole. Ma se una filosofia non si esaurisce nelle parole - e anzi usa la parola come indicazione che rimanda ad altro, alla realtà eterogenea, così come il dito che indica la luna non è esso stesso la

luna, nel noto detto orientale - allora è possibile che le parole della filosofia si riempiano di significato. Paradossalmente, proprio perché non si può dire che siano vere: il discorso non ha alcun fondamento intrinseco che garantisca la sua verità; è solo una frase che indica la realtà, è l'espressione intesa come una freccia o come un dito che accennano. Il *logos* diventa pura espressione del vissuto.

Ora bisogna intendersi su ciò che provvisoriamente si è chiamato *vissuto*. Non è un termine abituale in Colli, che nel suo pensiero non lascia molto spazio all'*Erlebnis*. Per indicare ciò che deve essere espresso, Colli usa il termine *contatto*: il momento reale dell'esperienza nel quale la distinzione tra soggetto e oggetto non si è ancora prodotta, ovvero è stata virtualmente sospesa. Il contatto è qualcosa di più dell'*Erlebnis*, che è un mero stato psicologico: il contatto non è la realtà tutta interna all'io, che chiamiamo «vissuto di un albero», ma è, per così dire e a una prima approssimazione, l'unità reale dell'io reale e corporeo con l'albero reale e materiale, prima ancora che la coscienza elabori l'idea di un io, o soggetto, e di un albero, o oggetto, prima ancora che siano processate le nozioni «io» e «albero». Questo è il contenuto di ogni espressione che abbia una valenza filosofica o, in senso più lato, sapienziale. Naturalmente, la forma dell'espressione sarà determinata dal contatto stesso, e non può essere altrimenti: non si può assoggettare il contatto, senza snaturarlo e alterarlo, agli schemi preivi di una tecnica verbale, a una griglia concettuale elaborata attenendosi soltanto alla natura della lingua o al funzionamento della razionalità. Se la struttura della razionalità non fosse identica alla struttura del contatto, come potrebbe l'espressione non sembrarci paradossale?

Di fronte a questa direzione seguita da Colli, una fenomenologia intesa come scienza di vissuti psichici - alla maniera di Husserl nel 1913 - appare poco convincente e superata di fatto. Nello stesso modo, presenta scarso interesse un'analitica esistenziale che presupponga ingenuamente la nozione di soggetto e la correlativa nozione di oggetto. Attraverso il contatto, Colli vuole esprimere la Realtà in senso pieno, la realtà come assoluto, indipendente da qualsiasi presupposto umano. Dato che la nostra percezione è intrinsecamente un processo interpretativo (quantomeno nel senso che interpretiamo nei termini di soggetto e oggetto), bisognerà allenarsi a un nuovo rapporto col reale: la filosofia non nascerà dall'abitudine della percezione «normale», che giornalmente alimenta la *doxa*, ma dall'eccezionalità di momenti in cui la persona cosciente sembra aprirsi a forme superiori di lucidità, a un'acutezza insolita, ma non per questo illusoria, dove le classificazioni e le separazioni «oggettive» appaiono insensate.

Possiamo etichettare tutto ciò come «mistico» e lavarcene le mani; oppure riconoscere umilmente che questi momenti esistono: la scelta di Colli è tentare di esprimerli e di cavar fuori il loro senso.

Secondo punto: se il problema sta nel cogliere il contatto, tutto si può attribuire a Colli tranne un utopico ritorno al passato primordiale. Colli non è un tradizionalista nostalgico che trovi il sapere già espresso una volta e per tutte in alcune testimonianze culturali del passato, o che si tranquillizzi con la contemplazione di un momento che non esiste più. Se il contatto è - ci si

passi l'espressione - la via all'assoluto, allora al termine di questa via non può esserci il passato: l'assoluto è presente come tale, e si trova sempre e solo nel momento attuale. Per dire: non è la lettura di un bel trattato antico che ci consentirà di arrivare al sapere, ma è solo l'immersione nel contatto, qui e ora. In questo Colli è drastico: la sua filosofia si racchiude nell'invito a vivere in modo pieno e folgorante l'attimo. Ciò che accade è che, oltre a questo, noi riconosciamo uno sviluppo discontinuo nella storia del tentativo umano di raggiungere il sapere: liberati ormai dal razionalismo, ci chiediamo dove e quando la ragione ha iniziato a instaurare la sua tirannide, e la risposta - secondo Colli - ci conduce direttamente al periodo precedente Socrate: qui la «filosofia» era un'altra cosa, era espressione dell'attimo, del contatto. Perciò i sapienti arcaici ci interessano non come surrogato della nostra ricerca nel presente, ma come precedente culturale più immediato del nostro stesso cammino di ricerca: ci interessano come esperienza umana. E nulla di più: ai fini del risveglio e dell'acquisizione reale del sapere, contano meno di una passeggiata in montagna o un rapporto sessuale. Al massimo, esercitarsi sui loro enigmi è una buona ginnastica, paragonabile alla meditazione sul *koan* per un praticante zen.

Terzo punto: dopo aver sputato sul culto degli antenati e sull'intellettualismo, possiamo fare un passo indietro e recuperare ciò che ora ci sembra valido. Alla fin fine, i nostri avi prima di Socrate sono pur sempre un'esperienza storica, e come esperienza insegnano. Sapere come e perché nasce la ragione non è solo una torbida curiosità di perditempo, ma la scoperta di un modo diverso di farne uso: nessun irrazionalismo può permettersi il lusso di ignorare che la ragione è comunque una realtà. Allora la scopriamo non come forza che costruisce sistemi concettuali a verità garantita (questa è anzi la menzogna storica della filosofia), ma come forza che li distrugge, distrugge ogni teoria attraverso la sua dialettica. Dice Aristotele che i paradossi di Zenone si confutano guardando la realtà. Allora, direbbe Colli, abbiamo due domande: se la freccia raggiungerà il bersaglio, e Pieveloce Achille sorpasserà la povera tartaruga, quale affidamento possiamo fare sulla ragione che ha sbagliato in modo così clamoroso, fermando la freccia e Achille nell'infinita divisibilità di una distanza finita? E inoltre: se confutiamo Zenone guardando la realtà, non sarà questo un segno che solo dall'esperienza diretta può venire il sapere? È pur certo che si tratta di un'esperienza particolare, dato che, guardando la realtà, come sa bene Eraclito, il sole ha il diametro di un piede.

Insomma, non è un tradizionalista nostalgico Colli, e non è neppure un irrazionalista *fin de siècle*. Ha la compostità del teorico serio, che argomenta in modo formale contro le capacità costruttive della ragione e la sua utilità come strumento di produzione del sapere filosofico. Per questo l'opera in cui dice formalmente che ogni filosofia è stata una menzogna, ha il titolo altrettanto formale di *Filosofia dell'espressione*. Colli costruisce una teoria della ragione nella quale questa si rivela formalmente contraddittoria: ciò non vuol dire che egli sostenga l'impossibilità di affermare che «A è», oppure che «A non è»; piuttosto sta perseguendo un duplice obiettivo: costringerci a riconoscere che l'affermazione o la negazione poggiano sulla realtà e non sulla ragione, e a distruggere ciò che solo su di essa viene

costruito: la duplicazione concettuale e fantastica del mondo reale. Ovvero, la filosofia come scienza.

I tre punti che ho indicato delineano lo spazio in cui si muove il teoreta Colli e rappresentano, a mio parere, una linea di ricerca estremamente attuale nel pensiero contemporaneo: nell'affermare il carattere positivo, fondante e corposo dell'esperienza, Colli è tutt'altro che un isolato. Per questo la mia indagine dà spazio soprattutto al momento folgorante della sapienza, lasciando ad altre occasioni e ad altri studiosi interessati temi diversi, ma non certo secondari, che qui sono accennati solo nella misura in cui sono indispensabili alla trattazione del tema specifico.

Vorrei concludere questa nota introduttiva con un ringraziamento non formale.

Questo testo risale, nella sua prima stesura, ad alcuni anni fa; ricordo con nostalgia che è stato scritto quasi interamente nei Giardini del Frontone di Perugia. Per circostanze contingenti, non mi è stato possibile citare in modo esplicito il bel saggio che Luigi Cimmino ha pubblicato a puntate su «La Nottola», grazie al quale ho scoperto il pensiero di Colli. A tutt'oggi quel saggio è sepolto con quasi tutti i miei libri in alcune casse a Perugia e non ho a disposizione il riferimento bibliografico esatto. A Luigi Cimmino debbo anche il prezioso suggerimento di leggere *La ragione errabonda* prima di *Filosofia dell'espressione*: è un consiglio aureo, che giro a chiunque voglia approfondire la conoscenza di Colli.

9 gennaio 1994



## Il ritorno ai greci

L'interesse di Colli per la Grecia arcaica non ha solo un valore storiografico: la sua originale interpretazione dei presocratici è il preludio alla sua dottrina personale, e d'altra parte le intuizioni su cui questa dottrina si fonda hanno consentito la nuova visione del passato: «La discussione sulla filosofia greca si impone qui non sotto il profilo storico, nella ricerca forse di una nuova interpretazione, ma come preludio a una dottrina autonoma»<sup>1</sup>.

Uno tra gli elementi più importanti nel nuovo approccio alla filosofia arcaica è dato dalla grande importanza assegnata da Colli al rapporto tra scrittura e oralità nella formulazione e nell'espressione del pensiero filosofico greco delle origini: la scrittura viene ritenuta secondaria e derivata, mentre era primario che l'esser filosofo si esprimesse in un comportamento, in un *bios* da sapiente. L'espressione orale era la più adatta a contenere «valutazioni maturate da un'esperienza d'eccezione»<sup>2</sup>. Pertanto, solo un'indagine di questa esperienza potrà rendere trasparente l'espressione filosofica arcaica. Ma come si diceva, questa indagine non ha solo un valore storiografico: conduce anzi al

«chiarimento delle condizioni da cui dipende non solo lo sviluppo del pensiero posteriore, ma la possibilità di muoversi rettamente, secondo un cammino naturale, per quanto riguarda il filosofare stesso di noi viventi»<sup>3</sup>.

«L'apparire dell'espressione filosofica in Grecia [...] favorisce un'opposizione tra pensiero intuitivo, quale evidentemente era proprio dei "sapienti", che non ponevano il loro pensiero fuori di sé, ma lo traducevano semplicemente in giudizi attaccati direttamente alle cose percepite, e in comportamenti altrettanto immediati, e un pensiero discorsivo astratto»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Giorgio Colli, *La ragione errabonda*, Adelphi, Milano 1982, 199.

<sup>2</sup> *ibid.*, 200.

<sup>3</sup> *ibidem*.

<sup>4</sup> *ibid.*, 201.

La formazione avveniva in Grecia attraverso il contatto personale e l'esperienza diretta: questa stessa esperienza è un veicolo insostituibile nella trasmissione del sapere, quando chi ha appreso tenta di comunicare le sue conoscenze. Il contatto personale, dal canto suo, fa sì che questa comunicazione avvenga in una ristretta cerchia di persone accomunate da una stessa esperienza e da un comune linguaggio usato per descriverla:

«Si elabora una espressione mediata di un gruppo di idee, e ci si muove ora con un linguaggio comune, dove naturalmente dominano i concetti, concetti però che presuppongono una base di esperienza, da cui sono tratti, comune a un determinato numero di persone, ossia concetti autonomamente conati, piuttosto che semplicemente accettati»<sup>5</sup>.

Pertanto le parole usate non hanno un significato astratto, che si suppone universalmente valido, ma indicano momenti di un'esperienza realmente vissuta dai parlanti, che condividono i sottintesi il contesto nel quale si svolge la comunicazione. Quando espressioni nate in questo modo, e che pure fanno uso di parole presenti nel linguaggio, saranno poi rivolte ad altri, che parlano la stessa lingua, ma non hanno vissuto le stesse esperienze, e l'espressione diventa equivoca, incomprensibile; si pone allora un problema di traduzione, di espressione secondo le forme richieste da un discorso pubblico, in via di principio comprensibile a tutti.

La teoria della ragione viene elaborata all'interno di questi circoli ristretti; ma

«una ragione formatasi a questo modo è, rispetto a quella moderna - in cui fondamentale per la formazione è il riferimento alla parola scritta, a un linguaggio pubblico impietrito - in tutto superiore, più agile, più ricca di nessi, più pronta per il combattimento, e in definitiva più acuta, penetrante e perentoria»<sup>6</sup>.

Questi sodalizi erano molto simili alle comunità misteriche, soprattutto quelle eleusine, nonostante una certa polemica dei sapienti contro il loro misticismo popolare<sup>7</sup>. Sapienti e misteri concordano sul punto essenziale dell'esperienza del sacro, dell'*excessus mentis* che altera lo stato di coscienza e produce un modo non ordinario della percezione. Il centro dell'esperienza da cui nasce la filosofia è, per Colli, una rottura di livello rispetto alle condizioni abituali della persona, con la conseguente abolizione delle barriere che le impediscono il possesso del sapere. Si tratta di una

---

<sup>5</sup> *ibidem*.

<sup>6</sup> *Ragione errabonda*, cit., 202.

<sup>7</sup> Cfr. in Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977-80, 3 voll.; nel vol. III, vari frammenti di Eraclito, tra cui 14 (A59), 14 (A60), 14 (A106). Sugli aspetti del misticismo collettivo cfr. M. Eliade, *La nascita mistica*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1974 e il *Trattato di Storia delle religioni*, tr. it. Boringhieri, Torino 1984.

condizione esistenziale che, in un certo senso, ha una esplosione dalla quale nasce la filosofia. Ogni uomo possiede naturalmente la ragione e ne usa,

«ma l'averla posta al vertice dell'interesse, averne gonfiato e vantato smisuratamente la capacità, stravolta la prospettiva ottica, aver creato l'illusione di aprire, con il suo aiuto, scrigni preziosi, rivelare misteri inebrianti, questo è un fatto circoscritto, episodico, aberrante. La cosa accadde in pochi luoghi della Grecia antica»<sup>8</sup>.

Altrove la ragione fu controllata e tenuta a freno; in Grecia, invece, «infuriò divampante, fu messa al centro, in alto, creò il mito dell'eccellenza più eccitante dell'uomo, che assunse più tardi il titolo di filosofia»<sup>9</sup>. Inizialmente, la ragione era un semplice discorso, un logos vertente su qualcosa che non è parola, l'allusione a una realtà extralinguistica; poi si considerò il discorso come espressione adeguata di una sostanza, e gli si assegnò un valore autonomo.

Per questo tipo di indagine, il problema principale è di metodo, perché i normali mezzi storiografici si rivelano ben presto insufficienti. Il dato storico è sempre qualcosa di unico e irripetibile, mentre la storiografia ha necessità di dargli un valore generale, che risulta snaturante:

«Il dato primitivo, azione, parola, figura, concetto, in genere espressione umana, è un elemento individuale. La comune indagine storica, a qualsiasi campo di manifestazioni umane venga rivolta, tende a sopprimere l'individualità di questi dati attraverso concettualizzazioni, ottenute con un processo empiristico di astrazione o con l'imporvi schemi razionali. La guida per tali generalizzazioni è fornita dal tempo, secondo cui i dati suddetti vengono ordinati. In tal modo la conoscenza storica si riduce ad un concatenamento meccanico oppure finalistico, che si applica dall'esterno alle espressioni umane, trattate come termini noti. In realtà un dato storico, cioè lontano nel tempo, ci è a prima vista incomprensibile, e la stessa cosa ci avviene, sia pure in misura minore, per un'espressione assai lontana nello spazio. Si tratta anzitutto di ridurre i dati storici in chiari termini di esplicite espressioni alla nostra portata. Questo è il compito specifico della filologia, che deve salvare l'individualità del dato, isolandolo nelle sue determinazioni rese perspicue. In tal modo l'espressione umana diventa materiale diretto di filosofia»<sup>10</sup>.

Questo approccio di apparente derivazione nietzschiana (va ricordato che Colli è stato un eccellente filologo e un grande traduttore dal greco e dal tedesco: ha curato l'edizione critica delle opere di Nietzsche con Mazzino

---

<sup>8</sup> *ibid.*, 410.

<sup>9</sup> *ibidem*.

<sup>10</sup> Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, 17.

Montinari, e la loro edizione italiana presso Adelphi) resta tuttavia incompleto. Il filologo vede il proprio dato come compiuto in se stesso e lo analizza concettualmente, restando lontano da una vera comprensione dell'individuale:

«La cosa è d'altronde naturale, poiché l'eterogeneità tra un'espressione familiare e una storica non può essere superata analiticamente e può trovare una risoluzione soltanto attraverso un termine comune che imponga una connessione al di là dell'apparente estraneità. L'interesse che proviamo per un'espressione umana del passato non si può spiegare con il puro impulso che si dice scientifico [...] dal momento che tale interesse in nessun caso può dirsi indifferenziato qualitativamente e quantitativamente. Il dato storico è espressione di una interiorità umana: null'altro che questa può essere l'elemento comune cercato. Quando una persona a noi amica da molti anni dice una certa parola in certe circostanze noi sappiamo qual è la sua interiorità. Soltanto un'espressione di questo genere è utile al filosofo; perché questi possa estendere l'esperienza limitatissima e fondamentalmente uniforme del suo ambiente immediato, occorre trasformare i dati storici in espressioni siffatte»<sup>11</sup>.

Ne deriva un modo particolare di accostarsi al passato, che supera un certo stile accademico di maniera e trascende i limiti stretti della storiografia:

«Decisiva è anzitutto l'affinità interiore suscitata da un'espressione lontana. Questo primitivo momento interiore [...] dev'essere verificato e chiarito attraverso l'analisi del dato singolo (filologia) ed il suo collegamento con gli altri dati che ne formano l'ambiente (storia). Filologia e storia non sono in tal modo complessi formali di relazioni che invano cercano in se stesse un contenuto cui appoggiarsi, ma gli strumenti indispensabili per la riduzione che si è detta dei dati storici in espressioni dove l'interiorità primitiva traspare evidente. Viene così conservata l'inconfondibile individualità originaria dell'espressione umana, che sola è viva. Raggiungere tale scopo è assai difficile, coglierlo compiutamente anzi si può dire impossibile»<sup>12</sup>.

È evidente che il metodo seguito da Colli implica alcuni postulati filosofici: considera la realtà in termini di interiorità e di espressione, collega il sentire personale alla comprensione, considera l'esperienza come via di accesso alla scoperta della dimensione più profonda e più vera della realtà, alla sua dimensione assoluta. Ma è anche vero che questi presupposti sono ineliminabili quando si cerca di capire la storia umana: perché la storia stessa - l'essere storico dell'uomo, il suo concreto agire - sembra implicarli

---

<sup>11</sup> *ibid.*, 18.

<sup>12</sup> *ibidem*.

inevitabilmente; il comportamento storico dell'uomo si radica in un sentire, in una concezione del mondo, insomma nella vita come realtà radicale; e più che radicarsi in essa, il comportamento storico umano la esprime: negare questo non significherebbe attenersi ai puri fatti, ma muovere da un'altra teoria previa ai fatti - magari fondata e argomentata quanto si vuole, ma sempre teoria e sempre previa. Allora è facile per Colli tirare le somme di una posizione che non è un relativismo, ma semmai un prospettivismo:

«Il valore assoluto di ogni indagine del passato è condizionato dalla bontà della concezione filosofica che la sostiene e che sola può affrontare e giudicare la totalità dei dati sensibili»<sup>13</sup>.

Di fronte al complesso dei dati storici si apre la possibilità di leggerli secondo innumerevoli prospettive: il primo punto del metodo consiste nell'essere consapevoli di questo fatto.

---

<sup>13</sup> *ibid.*, 19.

## Sciamanesimo e filosofia

«Platone chiama "filosofia", amore della sapienza, la propria ricerca, la propria attività educativa, legata a un'espressione scritta, alla forma letteraria del dialogo. E Platone guarda con venerazione al passato, a un mondo in cui erano esistiti davvero i sapienti»<sup>14</sup>. Con l'espressione amore della sapienza non voleva intendere l'aspirazione verso qualcosa di mai raggiunto prima, ma il recupero di un passato che era già stato realizzato e vissuto. Si ha dunque l'idea di una discontinuità tra filosofia e sapienza. La filosofia rappresenterebbe, rispetto alla fase precedente, una caduta di livello, legata a una riforma espressiva, alla creazione di un filtro che si interpone tra il ricercatore e la realtà. La filosofia nasce in una incomprensione, e più ancora in una falsificazione, della tradizione orale, evidente già nel modo in cui Aristotele parla dei suoi predecessori<sup>15</sup>. Abbiamo ereditato un'immagine deformata della sapienza, e possiamo superarla solo rifacendoci d'un balzo alle origini. Qui, nelle prime testimonianze, abbiamo gli stessi dèi che Nietzsche aveva rintracciato all'origine della tragedia: Apollo e Dioniso; ma non è più possibile relazionarli in termini di contrapposizione: le due figure hanno entrambe attinenza con il sapere e risultano sostanzialmente affini.

La vocazione dei greci per la conoscenza si manifesta a Delfi, regno di Apollo: il sapiente non è l'eroe astuto, come Odisseo nell'epopea omerica, ma è chi getta la luce nell'ignoto; Apollo rappresenta l'occhio penetrante nel mistero. Nell'idea della sapienza come frutto di un'esperienza vissuta, un ruolo centrale spetta all'oracolo. L'oracolo è il momento in cui il divino si manifesta all'uomo attraverso la parola, il momento in cui si incontrano due mondi eterogenei. Il carattere eterogeneo del mondo divino che si manifesta in quello umano determina la forma dell'espressione, che appare all'uomo oscura e richiede un interprete capace di decifrarla. Nella parola dell'oracolo, espressione che viene da un altro mondo,

«si manifesta all'uomo la sapienza del dio, e la forma, l'ordine, il nesso in cui si presentano le parole rivela che non si tratta di parole umane,

---

<sup>14</sup> Giorgio Colli, *Nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, 13.

<sup>15</sup> Circa l'inattendibilità di Aristotele come storico della filosofia arcaica, cfr. le note introduttive a *La sapienza greca*, cit. vol. II, e i capitoli 2 e 3 di Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi*, cit.

bensì di parole divine. Di qui il carattere esteriore dell'oracolo: l'ambiguità, l'oscurità, l'allusività ardua da decifrare, l'incertezza»<sup>16</sup>.

Un frammento di Eraclito, particolarmente adeguato al caso, dice: «Il signore cui appartiene l'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna».

Questo accennare riflette l'oscurità del responso, ma anche un uso particolare della parola: essa indica, quasi come una freccia o un dito puntato verso un oggetto; non è un concetto, una definizione formale dell'essenza - come poi sarà per Aristotele-, ma è «segno di» qualcosa che non è parola: rinvia alla realtà e invita ad osservarla in un determinato modo. La realtà stessa è ciò da cui la parola trae il suo significato; ma si noti bene: la realtà in quanto esperita, in quanto vissuta, non in quanto oggetto distanziato dal soggetto. E nella fattispecie è la realtà in quanto via di accesso all'esperienza del divino.

L'esperienza del divino, il divino che si fa palese, è il fulcro della sapienza greca e il fondamento della mantica. Proprio nell'esame della mantica e del suo contesto, Apollo e Dioniso si rivelano affini e non contrapposti<sup>17</sup>.

Apollo e Dioniso hanno un punto in comune nell'estasi, appunto nell'esperienza del sacro, che origina il sapere. Anche Dioniso, infatti, è legato alla conoscenza di origine estatica, misterica. Lo rivela il suo ruolo nei misteri eleusini, culminanti in una *epopteia*, nella visione mistica:

«L'estasi misterica, in quanto si raggiunge attraverso un completo spogliarsi delle condizioni dell'individuo, in quanto cioè in essa il soggetto conoscente non si distingue dall'oggetto conosciuto, si deve considerare come il presupposto della conoscenza, anziché come conoscenza essa stessa. Per contro, la conoscenza e la sapienza si manifestano attraverso la parola, ed è a Delfi che viene pronunciata la parola divina, è Apollo che parla attraverso la sacerdotessa, certo non Dioniso»<sup>18</sup>.

Le due figure divine non sono né opposte né confuse, ma articolare attorno all'asse centrale dell'esperienza estatica. In sostanza, per Colli la sapienza greca arcaica non era questione di speculazione intellettuale o di elaborazione concettuale di definizioni. L'uomo non conosce, perché esistono limiti che gli impediscono l'incontro con il divino. Ma questi limiti non sono definitivi né irremovibili; al contrario, possono essere trascesi: l'estasi misterica conduce a un momento in cui, venute meno le barriere, l'uomo può avere un'esperienza del divino e quindi accede al sapere. Apollo e Dioniso, dunque, coincidono in quanto conducono all'estasi. Poi si pone un problema successivo: manifestare e comunicare la sapienza. È un problema di espressione: da un lato usiamo parole che hanno già un

---

<sup>16</sup> *Nascita della filosofia*, cit., 16.

<sup>17</sup> Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano 1971, 61-68.

<sup>18</sup> *Nascita della filosofia*, cit. 17.

significato quotidiano e consolidato nell'uso corrente, dall'altro dobbiamo esprimere attraverso queste parole standardizzate qualcosa che si lega a un'esperienza inconsueta ed eccezionale. Allora, le parole abituali, che per il loro uso corrente richiamano oggetti dell'esperienza quotidiana, risultano equivoche e fuorvianti. Di conseguenza, se occorre esprimersi con parole, sarà necessario fare in modo che esse non abbiano un senso immediato e rapportabile alla loro quotidianità; si ha bisogno di un uso diverso, che obblighi l'ascoltatore ad abbandonare il pregiudizio di conoscere già l'intero significato dei termini impiegati. Da qui l'espressione basata sul paradosso, sull'enigma, l'apparente incomprendibilità che richiede la mediazione di un interprete.

Naturalmente, il paradosso è tale rispetto al senso comune e normale delle parole, legato all'esperienza quotidiana di chi non ha avuto il contatto con l'estasi misterica. Se guardiamo il paradosso dal punto di vista del senso umano, le sue frasi sembrano sconnesse e non riusciamo a comprenderle: è composto da affermazioni i cui nessi non hanno riscontro nella comune esperienza del mondo. Ma se si abbandonasse questo significato letterale e lo si guardasse dal punto di vista del dio, o dell'esperienza estatica, il testo del paradosso apparirebbe chiarissimo, semplice e inevitabile. Pertanto, il paradosso non rappresenta uno spazio al cui interno sta un problema da risolvere, ma piuttosto rimanda a noi stessi come problema: l'uomo non deve capire il paradosso, ma deve capire se stesso. Il paradosso è uno strumento utile per questo compito.

Molto opportunamente, Colli collega questa esperienza estatica allo sciamanismo, in cui rintraccia tanto un elemento apollineo quanto un elemento dionisiaco<sup>19</sup> e usa lo sfondo sciamanico come chiave di lettura dei noti brani del Fedro, che collegano esplicitamente conoscenza e mania o entusiasmo, nel senso etimologico di essere riempiti della presenza del dio. Il dio si manifesta nelle espressioni e negli atti dell'invasato, rappresentando il luogo in cui risiede la coscienza umana. Il comportamento anormale dell'invasato, le sue parole sconnesse, non sono frutto di una qualche forma di isteria o di una perdita della lucidità mentale; piuttosto, sono il prodotto naturale del rapporto, pienamente consapevole e lucido, che l'uomo ha instaurato con una realtà eterogenea. Appunto come tale, questa realtà non può manifestarsi, con un comportamento omogeneo a quello quotidiano: lo stesso sciamano, nel momento dell'estasi, è eterogeneo rispetto al mondo dell'esperienza abituale.

Nel suo significato autentico, la mania è dunque la condizione estatica, assolutamente irriducibile a forme di trance o emarginazione della

---

<sup>19</sup> *ibid.*, 19. Questa caratterizzazione dello sciamanismo vale in senso lato, e non nel senso tecnico del termine sciamano, che gli storici della religione tendono a restringere. Si parla in generale di tecnica dell'estasi. Cfr. M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*, Mediterranee, Roma 1983. Tuttavia il carattere prettamente sciamanico dei greci primitivi, e di alcuni tra gli stessi presocratici, non può essere decisamente escluso, a mio parere: cfr. P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Revista de Occidente, Madrid 1958.

consapevolezza. È la persona in quanto sperimenta il contatto con un'altra realtà, un contatto reale, completo, quindi anche fisico. Tanto per fare un'analogia: se uno tocca la corrente elettrica, i suoi movimenti si fanno scomposti e determinati appunto dall'elettricità anziché dal controllo volontario dei muscoli; similmente, toccando il divino si ha una ripercussione su tutta la persona, le cui facoltà risultano tutte toccate dal contatto con qualcosa di superiore. L'interesse della testimonianza platonica per Colli risiede in questo: che un testimone del calibro di Platone suggerisce che Apollo e Dioniso hanno un'affinità fondamentale sul terreno della mania e, congiunti, esauriscono la sfera della follia sacra. Alcuni elementi, poi, inducono all'ipotesi di attribuire ad Apollo la parola e la conoscenza, e a Dioniso l'immediatezza della vita<sup>20</sup>.

Dunque, Dioniso come cifra dell'immediatezza della vita, ma in un modo particolarmente ricco di intensità:

«Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano. In Grecia un dio nasce da un'occhiata esaltante sulla vita, su un pezzo di vita, che si vuole fermare. E questo è già conoscenza. Ma Dioniso nasce da un'occhiata su tutta la vita: come si può guardare assieme tutta la vita? Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive, si è dentro una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso come dio onde nasce la sapienza»<sup>21</sup>.

Tuttavia, si può osservare che se la vita è manifestazione del divino, se in qualche modo il divino è il punto a cui la vita e il cosmo vanno ricondotti, allora l'esperienza estatica - realizzando la condizione dello spogliarsi e la congiunzione col divino - realizza appunto questo: guardare il mondo con occhi divini, e quindi la totalità non frammentata della vita. Non altra può essere la condizione da cui sorga una reale sapienza, se è dato che una sapienza possa esistere. E questo stato è veramente tracotante o include un pericolo di tracotanza: qualcosa deve traboccare, eccedere, straripare.

Qui si può affrontare in una prima approssimazione il tema del superamento dell'individualità. Diciamo che l'uomo è cosciente, consapevole di ciò che fa o gli capita. In questo ambito abbracciato dalla sua consapevolezza si è ritagliato un limite, un confine, una sua casella. Dentro questa casella c'è lui; fuori il mondo; tra i due, una separazione netta. Ora, se supponiamo che questo confine venga meno, il risultato del trascendimento non sarà affatto che l'uomo cessa di essere cosciente: al contrario, amplia l'ambito abbracciato dalla sua consapevolezza e si forma un'altra immagine di se stesso. Se questo trascendimento è dato dall'esperienza del divino, come ultimità del reale, la nuova autoimmagine non sarà costituita sulla

---

<sup>20</sup> È vero che la mania è un incontro o contatto reale con la divinità; ma ciò va inteso a mio parere come momento culminante di una relazione Dio-uomo già operante nella vita normale. Altrimenti l'uomo, di suo, non potrebbe superare la distanza metafisica dal divino.

<sup>21</sup> Giorgio Colli, *La sapienza greca*, cit., I, 15.

scorta della polarità io-mondo, o soggetto-oggetto, bensì a partire dalla visione di tutto il reale, me compreso, come emergente dall'attività creatrice del divino. Vale a dire che non si avrà un'immagine al posto di un'altra equivalente e altrettanto teorica, bensì un'immagine vera al posto di una immagine falsa.

In questo senso può essere letto il mito della caverna, dentro la quale l'uomo ha un'immagine del mondo condizionata dal buio, dalla sua ignoranza. Poiché elabora questa immagine in concetti, si può dire che individualità è il concetto che elabora sul suo proprio essere, partendo dalla situazione di ignoranza che vige all'interno della caverna e di cui egli è vittima inconsapevole. Se, con un processo psicologico consueto, identifica se stesso con il concetto di individualità, si considera individuo, il risultato sarà che si include in un limite reale e accolto come oggettivo. Non solo, ma difenderà questo limite pensando di difendere strenuamente se stesso, al modo in cui i nevrotici ostacolano il processo della loro guarigione per pura autodifesa. Invece il superamento del limite non mette affatto in questione la realtà personale dell'uomo ma solo la condizione di autoisolamento che egli si è imposto, il modo di essere che si è attribuito e con cui si è identificato. Con questo limite, l'uomo si è separato da una parte del suo stesso essere e l'ha contrapposta a sé; dunque l'abolizione del limite procede verso il ricongiungimento con questa parte dell'essere umano; non è una perdita, ma una reintegrazione. Non si tratta di includere nell'essere dell'uomo ciò che, nella nostra interpretazione, è natura oggettivata, ma di includervi ciò che comunque è umano anche se è fuori da quanto viene considerato parte dell'io. Ad esempio, l'inconscio o il divino stesso esistente in noi. Perciò le tradizioni mistiche insistono sempre sul punto decisivo che il superamento dell'individualità non deve andare a scapito della coscienza, ma deve ampliarla. Se quanto esiste consiste in un'operazione del divino, allora si può dire, con buona approssimazione, che Dioniso è la cifra, il simbolo del divino in quanto operante, in quanto produce qui ed ora tutto il reale.

Come totalità unitaria della vita, Dioniso non può essere trasfuso nella parola umana, se non in una forma che esprima appunto questa totalità, cioè una forma che permetta di passare dal nesso concettuale tra enti singoli, individuati, all'esperienza del nesso operante tra due punti della realtà. Da qui, come si diceva, il ricorso al paradosso, alla contraddizione come metodi espressivi:

«Dioniso è il dio della contraddizione [...] o meglio, di tutto ciò che manifestandosi in parole, si esprime in termini contraddittori. Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza, nell'interiorità di un cacciatore che si slancia spietato e di una preda

che sanguina e muore, tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo, e con pienezza sconvolgente in ogni estremo»<sup>22</sup>.

Se si vuole un riferimento per confrontare questa visione fortemente unitaria e simultanea di tutto ciò che è vita, si può prendere qualche esempio dallo zen. Scrive Suzuki, esponendone il punto di vista:

«Nella vita in atto non v'è logica, la vita essendo superiore alla logica. Noi ci immaginiamo che la logica eserciti un'influenza sulla vita, ma in realtà l'uomo non è quella creatura razionale che pensiamo; egli, certo, ragiona, ma non agisce conformemente al puro e semplice ragionare»<sup>23</sup>.

Quando c'è raziocinio e parola, non c'è zen; analogamente, Dioniso non si coglie nella definizione o descrizione di Dioniso, ma nel luogo in cui opera ciò che viene descritto o definito. Continua Suzuki: «Se alzo così la mano, c'è lo zen. Ma se affermo di aver alzato la mano, non c'è più lo zen»<sup>24</sup>. Benché si tratti della formula di un *koan*, di un enigma nel senso anzidetto, l'esempio è comprensibile.

Il personaggio stesso di Dioniso, come lo raffigura il mito, è una contraddizione: animale e dio, possiede i punti terminali delle contraddizioni che l'uomo si porta dentro di sé:

«Qui appunto sta l'origine oscura della sapienza. la tracotanza del conoscere che si manifesta in questa avidità di gustare tutta la vita, e i suoi risultati, l'estremismo e la simultaneità dell'opposizione, alludono alla totalità, all'esperienza indicibile della totalità. Dioniso è quindi uno slancio insondabile, lo sconfinato elemento acqueo, il flusso della vita che precipita in cascata, da una roccia su un'altra roccia, con l'ebbrezza del volo e lo slancio della caduta»<sup>25</sup>.

Scrive Suzuki:

«La vita, finché viene vissuta concretamente, è di là sia da concetti che da immagini. Per comprenderla bisogna immergervi, bisogna prendere direttamente contatto con essa; staccarne un pezzo per esaminarlo vuol dire ucciderla: mentre pensate di averne penetrata l'essenza, essa è svanita, ha cessato di essere vita, è divenuta qualcosa di immobile e di disseccato»<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> *ibidem*.

<sup>23</sup> Daitsetz Teitaro Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, tr. it. Mediterranee, Roma 1974, 3 voll., I, 282.

<sup>24</sup> *ibidem*.

<sup>25</sup> *La sapienza greca*, cit., I, 15.

<sup>26</sup> Suzuki, *Saggi...*, cit., I, 103.

«Rotta la sua individualità, il posseduto da Dioniso "vede" quello che i non iniziati non vedono»<sup>27</sup>. Questa condizione è appunto la mania:

«Quindi, lo stato del posseduto da Dioniso, ossia l'immagine del dio stesso nell'uomo, non è quello di un'estenuazione soporosa, di una perdita totale della coscienza, e neppure di una gesticolazione animalesca, bensì quello della follia, cioè uno stato della coscienza che si contrappone a quello "normale", quotidiano»<sup>28</sup>.

La visione aperta da questa esperienza ha tratti sorprendentemente simili a quelli del satori: la completezza del reale, ciò che manca a un oggetto, dopo che lo si è considerato come oggetto, isolandolo, separandolo, scagliandolo a distanza:

«La conoscenza contenuta nel satori riguarda qualcosa di universale e nello stesso tempo riguarda l'aspetto individuale dell'esistenza. [...] Il satori non indica nulla che sia al di là di se stesso, poiché esso stesso è finale e definitivo. Il satori è la conoscenza di un oggetto individuale ed è anche la conoscenza della Realtà che, se così posso esprimermi, sta alle spalle dell'oggetto»<sup>29</sup>.

Per quanto riguarda la Grecia, Colli considera che questa esperienza sapienziale sia un vero fatto, e non una teoria o un'interpretazione. La sua esistenza storica è attestata dal VII secolo a.C. al IV d. C., in varie forme. Alle spalle di Eleusi sta Dioniso, ma vi è anche l'orfismo come ulteriore punto di incrocio e di confluenza delle tematiche sapienziali. Dioniso ed Eleusi sono visti come i presupposti di Orfeo, nel quale però sono evidenti i tratti apollinei, in particolare nella sua abilità di suonatore della lira e di cantore. Colli interpreta che Orfeo presenti Apollo nel suo aspetto benigno, come colui che concede Dioniso. La sua poesia è, d'altronde, parola, e la parola appartiene ad Apollo. Qui si coglie il punto di connessione tra le due figure divine e la loro articolazione, per così dire, funzionale:

«La parola non può dire la visione suprema di Eleusi, la parola può soltanto prepararla, alludervi, suscitarla forse, e anche questo si addice ad Apollo, alla sua natura obliqua, indiretta, ambigua, questa volta usata con intenzione benevola»<sup>30</sup>.

Ma l'asse portante è sempre la mania: la poesia di Orfeo sorge dall'estasi e tenta di esprimere l'esperienza indicibile dei misteri.

Dunque, se Dioniso è il contatto, l'immersione nella totalità, l'esperienza dell'unità piena che sopravanza le fratture della vita, Apollo è l'espressione,

---

<sup>27</sup> *La sapienza greca*, cit., I, 18.

<sup>28</sup> *ibid.*, 19.

<sup>29</sup> Suzuki, *Saggi*, cit., II, 29.

<sup>30</sup> *La sapienza greca*, cit., I, 37.

la parola che traduce il contatto, ma non nel senso della concettualizzazione, della definizione, bensì come allusione o accenno. Orfeo è per Colli la figura mitica costruita per esprimere il paradosso della polarità e dell'unità tra i due dèi. Con questi presupposti, l'orfismo afferma due grandi temi della sapienza greca: che il mondo è apparenza e rappresentazione, e il ricordo.

Sulla nozione di apparenza si gioca l'intera interpretazione del pensiero di Colli. Occorre dire subito che siamo completamente fuori dall'orizzonte idealista: il mondo è apparente e illusorio, ma in un senso del tutto diverso. In generale, e coerentemente con molte formulazioni sapienziali, ogni concettualizzazione o espressione della realtà è illusoria, non perché il mondo non abbia una sua consistenza, non perché sia un' allucinazione o simili, ma perché lo schema concettuale che costruiamo non è in grado di esaurire la realtà, di contenerla o spiegarla senza deformazione: l'estasi sciamanica mostra che la realtà trabocca dallo schema, che dunque appare, esso e non la realtà, un'illusione ottica. Evidentemente, il mondo appare, nel senso che si mostra e lo si vede. Ma ciò che realmente si vede non è tutto ciò che il mondo mostra. Allora, ciò che appare viene definito in base a ciò che ci appare, in base al modo in cui ci rappresentiamo il mondo. Ci rappresentiamo il mondo in base a ciò che del vissuto, dell'attimo, dell'unità della vita ci si ri-presenta nella memoria:

«Le apparenze che troviamo narrate da Orfeo non sono pura illusorietà, la creazione di un mondo fittizio contrapposto a uno reale, ma sono espressione di quel mondo reale, cioè del mondo divino. Il mondo degli dèi anzi fa già parte dell'espressione: ciò che esso vuole esprimere è il divino indicibile, l'estasi misterica. Ma tra espresso ed espressione non c'è un abisso, c'è una continuità, una ripercussione che concede al racconto poetico e ai suoi personaggi la massima carica vitale. Perché questa espressione - pur essendo apparenza - dice quello che era la primitiva natura divina, la conserva esprimendola, quindi mantiene la continuità, sostituisce - con un mutamento di forme conoscitive - quella natura con un'altra, apparente. Tale mutamento si rivela nel ricordo: è Mnemosine, l'augusta dea orfica»<sup>31</sup>.

Si paragoni questa veduta con la seguente interpretazione, molto penetrante, del pensiero indiano:

«Non esiste un mondo dei "fenomeni", delle apparenze sensibili, e dietro ad esso, impenetrabile, la realtà vera, l'essenza; esiste un unico dato che presenta diverse dimensioni, ed esiste una gerarchia di forme possibili di esperienza [...] in relazione alle quali queste varie dimensioni via via si dischiudono, fino a dar modo di percepire direttamente la realtà essenziale»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> *ibid.*, 39.

<sup>32</sup> Julius Evola, *Lo yoga della potenza*, Mediterranee, Roma 1968, 250.

La visione sapienziale nega radicalmente l'esistenza di un qualunque noumeno. Dietro il fenomeno non c'è un ente razionale, una realtà altra. «Nella sua libertà, nel suo essere, "Colei che gioca", *çacti*, fa apparire il mondo del *samsara* (divenire) manifestandosi in esso»<sup>33</sup>. *Çakti*, come Dioniso, è potenza e vita: Colli l'aveva già collegato con l'acqua; e, come Dioniso, la sua azione metafisica viene caratterizzata come gioco.

Contemporaneamente all'apparenza, il ricordo. Se l'espressione esprime il contatto con la Realtà, allora il contatto stesso è nel ricordo; vale a dire che nel ricordo c'è quel momento, quell'esperienza in cui tutto l'uomo e tutta la realtà si sono toccati, fusi, senza avere dietro nessun ente, nessun essere, nessuna essenza separata dagli attributi, ecc. La divinizzazione del ricordo, nell'orfismo, sta ad indicare, ad accennare a un punto assoluto, che come assoluto è staccato da ogni contingenza, condizionamento o relativizzazione. Questo punto è, in un certo senso, l'origine del tempo. Ma sarebbe un grave controsenso connotare questo punto, l'*illud tempus*<sup>34</sup> come un momento cronologico determinato: in tal caso, pur essendo il primo istante della serie, esso si collocherebbe sempre all'interno della serie stessa. Invece il ricordo orfico riguarda un momento che non appartiene al passato in senso letterale, ed è piuttosto l'indicazione di una condizione fuori dalla serie del tempo. Qui appare evidente quanto prima si diceva sull'ambiguità dell'espressione di un'esperienza misterica, che si serve di parole usuali, come ricordo, tempo, momento, per indicare qualcosa di inusuale.

Il ricordo orfico allude a una condizione non temporale, a uno stato in cui il tempo non è vigente. Ora, si tratta appunto di uno stato, cioè di una diversa condizione rispetto a quella quotidiana. Non è una condizione che c'era una volta e or non c'è più, ma una condizione diversa dalla presente e accessibile dal presente. Collocare nel passato il fuori dal tempo, per poco che ci si pensi, apparirà come un'incredibile assurdità, ma può essere metaforicamente chiarissimo: fuori dal tempo è un'espressione che connota in negativo, segnalando l'assenza di un limite, una condizione che coesiste con l'abituale, temporale, e nella quale si può passare in vari modi; nelle scuole sapienziali, grazie a metodi operativi. Il luogo assoluto, fuori dal tempo ma recuperabile, viene afferrato rompendo le catene dell'individualità, grazie a Mnemosine, la memoria:

«Mnemosine ci insegna che l'origine di tutti i ricordi - là dove il tempo non è ancora cominciato - è quello appunto che si deve recuperare. Tale è l'insegnamento misterico, tutto il tempo che bisogna attraversare all'indietro per raggiungere il senza tempo, tutte le generazioni di dèi e di uomini, tutti i miti narrati da Orfeo, non sono altro se non giuochi di apparenze»<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *ibid.*, 41

<sup>34</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it., Boringhieri, Torino 1976, 399-422.

<sup>35</sup> Giorgio Colli, *La sapienza greca*, cit., I, 41.

In termini orfici, la rottura di livello operata dall'estasi sciamanica o misterica, è ricordo, cioè recupero attuale di una dimensione assoluta, nella quale il mondo intero, che si snoda nel divenire, è posseduto nella sua completezza senza che, nel rappresentarlo, qualcosa vada perduto o dimenticato: tutto ciò che è nell'immediato, lo si ha in forma completa possedendo il punto da cui si genera, si disvela. Questo ricordo è la progressiva demolizione delle condizioni di individuazione, dell'autoimmagine costruita stando dentro la caverna. Occorre procedere alla rimozione degli impedimenti imposti alla persona.

Evidentemente, il termine ricordo ha qui un significato difforme dall'usuale. Eppure sarebbe errato considerarlo soltanto una metafora, escludendo del tutto dalle nostre considerazioni ciò che normalmente chiamiamo ricordo. Qualunque cosa sia la reminiscenza orfica, è qualcosa a cui si arriva partendo dall'esperienza comune del ricordo; altrimenti si chiamerebbe in altro modo. Il problema del linguaggio misterico sta sempre nel fatto che esso non dice un'altra cosa, rispetto al significato consueto, bensì un significato più profondo della stessa cosa, in relazione ad una esperienza diversa. Come si vedrà meglio in seguito, la memoria conserva in forma attenuata la vita immediata, il suo pulsare pre-categoriale. Si tratta di ricordare sia ciò che abitualmente ricordiamo dell'esperienza, del contatto col mondo, sia qualcosa di più. Il contatto con ciò che chiameremo dopo «oggetto» contiene l'immediato, cioè il momento assoluto fuori dal tempo; allora si può dire in poche parole che è questo punto che va ricordato: non soltanto ciò che, ricordato, ci appare «oggetto», ma ciò che - pur considerato tale - in verità non lo è, bensì è qualcosa del soggetto, per così dire.

Ora, la memoria è un fatto di ordine psichico, oltre che biologico, ed è nell'ambito psichico che qualcosa può essere recuperato. Il contatto col mondo, che successivamente interpreteremo scindendo il soggetto dall'oggetto, ha ripercussioni ed echi interiori nella psiche. È ciò che sentiamo vivendo, è il sentire in forma di emozioni di ogni tipo, suscitate dalla vita, e che vanno ricordate non come oggetti della percezione interna di un soggetto, ma come radici del soggetto stesso. Questo mette sulla via verso l'ulteriore ricordo, che rappresenta un'autentica uscita dalle condizionalità del tempo. È quasi un luogo comune delle varie tradizioni sapienziali il superamento della contrapposizione tra io e non-io, inteso come una condizione che trascende e riprende in sé gli opposti. Interessante può essere il fatto che il termine tecnico mahayana per indicare il satori è *paravritti*, il cui senso base è rivolgersi indietro, cioè volgersi alla base della coscienza, col che l'intera costruzione mentale dell'individuo subisce una trasmutazione. E alla base della coscienza sta appunto il sentirsi. Questo risulta difficile da comprendere all'interno di una concezione esasperata della coscienza, che viene quasi oggettivata e considerata una realtà a sé stante in teorie come quelle idealiste o nella fenomenologia husserliana. La coscienza non è affatto un punto o un organo. La sola realtà esistente è quella della persona come intelligenza senziente. Scrive Karlfried von Dürkheim:

«Ogni pratica avente una relazione con la via interiore si basa essenzialmente su un "movimento a ritroso". È il movimento che [...] dalle forme e dalle rappresentazioni dell'io che tende unilateralmente verso l'alto e nelle quali esso si è rigidamente fissato, riporta giù nelle profondità dell'originario, dove le varie limitazioni si dissolvono. [...] Nella misura in cui lo spirito oggettivante ha acquistato un potere su di lui, l'uomo ad orientamento intellettualistico cerca la trascendenza unicamente verso l'alto; ma l'uomo non schiavo della riflessione astratta conosce da tempi antichi e ancor oggi anche la possibilità di una "trascendenza" in basso»<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Karlfried von Durkheim, *Hara, il centro vitale dell'uomo secondo lo zen*, tr. it., Mediterranee, Roma 1969, 97.

## Arianna e il labirinto

Gli strati più antichi del mito di Dioniso rinviano a Creta. Qui la figura del dio è intrecciata con quella di Arianna, la Signora del labirinto, dalla duplice natura umana e divina, unica figura femminile che la tradizione congiunge a Dioniso come sposa. Per interpretare il simbolo del labirinto, Colli ricorda un'espressione dell'*Eutidemo* platonico: gettati dentro un labirinto. È un modo per indicare una inestricabile complessità dialettica e razionale. Dedalo, artefice del labirinto, ha tratti nettamente apollinei: artigiano, artista, autore di sorprendenti invenzioni, con una creazione che oscilla tra il gioco non utilitaristico della bellezza e l'artificio della ragione usata per sbrogliare una fosca ma concreta situazione umana. Il minotauro, racchiuso nel labirinto, può essere a sua volta interpretato come Dioniso, considerando che nelle processioni dionisiache il dio viene rappresentato da un uomo con la maschera di animale, spesso un toro. Avremmo allora il labirinto come creazione umana, ad opera dell'individuo apollineo, ma al servizio di Dioniso. Il labirinto indica il possesso del Dio che vi è racchiuso e contemporaneamente allude a un pericolo mortale: la forma geometrica del labirinto prefigura il logos, la ragione, capace di portare l'uomo alla rovina e di farlo smarrire mentre va alla ricerca del dio.

Nella forma cretese del mito c'è contrasto tra Apollo e Dioniso, un contrasto che sparisce dopo la reinterpretazione misterica della vicenda. Dioniso apparirà allora come un fanciullo, e i suoi attributi saranno la palla e la trottola. Viene accentuato l'elemento ludico che lo avvicina maggiormente ad Apollo.

Altro simbolo che caratterizza Dioniso è lo specchio: il dio si specchia e vede riflesso il mondo. Dunque, il mondo non ha una realtà separabile dal dio; in termini paradossali viene detto che il mondo esistente è una visione del dio.

Ciò che produce il reale è un potere operante qui e ora; in tal senso la realtà non è separabile dal divino, non è ontologicamente sussistente per virtù propria. Ora, considerando il dio come operatore, cioè come vivente anziché come mero principio teorico, è chiaro che la realtà è un riflesso del suo operare.

Con terminologia forse più familiare alla nostra cultura, possiamo dire che nello specchio il dio vede la sua immagine, vede qualcosa che gli somiglia.

Ma Dioniso, si diceva, è un bambino che gioca: il suo operare non è il frutto di una necessità cui non può sottrarsi, ma di una sua libera scelta. Ciò

che, secondo Colli, viene specificato dall'orfismo è che il dio operante è concretamente presente in ogni realtà del mondo, quindi anche in «me». Pertanto, la distruzione delle barriere dell'individuo consiste nel rimuovere gli ostacoli che lo separano dall'ultimo fondo personale, dalla presenza del divino. Il luogo di questa presenza non è l'intelletto, né la psiche, nel senso che l'esperienza dell'incontro con il divino non si esaurisce in un semplice stato psicologico. Ma l'ostacolo all'incontro è di natura psichica e può essere rimosso solo con un'azione sulla psiche. Naturalmente è appena il caso di ricordare che corpo, psiche, intelletto sono concettualizzazioni grossolane di parti della realtà, e hanno un valore meramente pratico, indicativo, dato che la persona non è il risultato di un assemblaggio.

Il paradosso secondo cui il mondo è una visione del dio è tale solo all'apparenza. In termini concettuali, si scinde in due affermazioni opposte:

- solo Dioniso esiste;
- solo tornando a Dioniso l'uomo può esistere in senso pieno.

Affermata l'esistenza del solo Dioniso, non risulta che l'uomo non esiste più, bensì che la sua condizione attuale è analoga a quella di un fantasma: esiste, ma se crede di essere realmente così come si immagina, allora è in rovina, distrutto dalle sue illusioni. Per indicare questo carattere larvale dell'io, posso dire che esiste solo Dioniso; ma Dioniso è un potere operante che sta producendo me, quel me che non coincide affatto con l'io fittizio che credo di essere.

Grazie all'esistenza di Dioniso, il produttore, ciò che esiste veramente non è il mio io attuale, ma l'io che sarò, una volta tornato al dio: divieni ciò che sei.

Da qui una possibilità infinita di espressioni paradossali, che è inutile considerare come indovinelli enigmatici.

«Maestro, se tutti gli uomini hanno la natura di buddha, com'è che non lo sanno?». Risposta del maestro: «Ma certo che lo sanno!»

Naturalmente, tornare a Dioniso non è un modo di dire.

Si tratterebbe di capire qualcosa che concretamente i greci facevano, e facevano bene: è il lato operativo della vicenda che si è perduto:

«Solo Dioniso esiste, in lui tutto si annulla: per vivere, l'uomo deve ritornare a lui, immergersi nel divino passato. E difatti nelle laminette orfiche si dice, dell'iniziato che brama l'estasi misterica: "sono riarso di sete e muoio: ma datemi presto la fredda acqua che sgorga dalla palude di Mnemosine". Quest'ultima, la memoria, disseta l'uomo, gli dà la vita, lo libera dall'arsura di morte. Con l'aiuto della memoria "sarai un dio anziché un mortale". Memoria, vita, dio, sono la conquista misterica, contro l'oblio, la morte, l'uomo, che appartengono a questo mondo. Recuperando l'abisso del passato, l'uomo si identifica con Dioniso»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> *Nascita della filosofia*, cit., 34

Lo stesso ordine di idee si trova in un frammento della *Ragione errabonda*:

«La conoscenza che il tempo, lo spazio, il principio di individuazione non sono altro che apparenza, dolorosa illusione, fa la sua comparsa nel mondo greco attraverso il mito di Dioniso, dilaniato e frantumato dai Titani mentre gioca, fanciullo, nella sua intatta, primordiale vita divina. Dai suoi frammenti sorgeranno, attraverso i Titani inceneriti, gli uomini. Qui non è scoperta, secondo l'interpretazione corrente, l'antitesi tra unità e molteplicità, ma quella tra realtà assoluta e apparenza. E questo è il significato più profondo di Dioniso: la vita come realtà assoluta, atemporale [...] in antitesi alla realtà della vita temporale, alla vita apparente»<sup>38</sup>.

Riguardo al tema dell'illusione, è molto esplicito il seguente brano, tratto da *La sapienza greca*:

«Lo specchio è il simbolo dell'illusione, perché quello che vediamo riflesso nello specchio non esiste nella realtà, è soltanto un riflesso. Ma lo specchio è anche simbolo della conoscenza, perché guardandomi nello specchio io mi conosco. E lo è pure in un senso più raffinato, perché tutto il conoscere è portare il mondo dentro uno specchio, ridurlo a un riflesso che io possiedo. Ed ora ecco la folgorazione dell'immagine orfica: Dioniso si guarda allo specchio, e vede il mondo! Il tema dell'inganno e quello della conoscenza sono congiunti, ma soltanto così vengono risolti»<sup>39</sup>.

«Ma questa conoscenza del dio è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi. La nostra corposità, il pulsare del nostro sangue, ecco, è questo il riflesso del dio. Non c'è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza»<sup>40</sup>.

In termini mitici, per i greci

«la vita degli uomini è un'apparenza di quella degli dèi. Il nostro mondo esprime nel tempo, con l'incertezza del futuro, per frammenti inadeguati, sfocati, quello che gli dèi sono in modo totale, senza divenire, sin dal principio. C'è un mondo nascosto, un mondo di cui il nostro è la parvenza, questa è l'intuizione greca: là vivono gli dèi»<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *La ragione errabonda*, cit. 413.

<sup>39</sup> *La sapienza greca*, cit., I, 42.

<sup>40</sup> *ibid.*, 43.

<sup>41</sup> Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974 (citato nell'edizione Bompiani, Milano 1985), 31.

Legata alla mania apollinea e dionisiaca, la sapienza ha anche relazioni con l'oracolo. Scrive Eraclito che «la Sibilla con bocca folle dice, attraverso il dio, cose senza riso né ornamento, né unguento»: è qui presente un elemento di serietà, legato ad Apollo, che Nietzsche non aveva preso in considerazione. Anche il carattere di doppiezza del dio era stato trascurato. Per Colli, questa doppiezza ha lo stesso significato dello squartamento di Dioniso ad opera dei Titani: sottolinea che il metafisico, il divino, sono eterogenei rispetto all'umano. Per i sapienti, il divino si rende accessibile attraverso la parola, ovviamente la parola che viene dalla mania, che è un punto di contatto tra due mondi<sup>42</sup>. L'oracolo, la voce del dio che si proietta nel mondo umano, ha bisogno di interpretazione: Colli ricorda la distinzione operata da Platone nel *Timeo* tra la figura dell'invasato e quella dell'interprete che scioglie gli enigmi. Il responso dell'invasato è necessariamente oscuro: le sue parole testimoniano infatti la provenienza da un altro mondo:

«Il segno del passaggio dalla sfera divina a quella umana è l'oscurità del responso, il punto cioè in cui la parola, manifestandosi come enigmatica, tradisce la sua provenienza da un mondo sconosciuto. Questa ambiguità è un'allusione alla frattura metafisica, manifesta l'eterogeneità tra la sapienza divina e la sua espressione in parole»<sup>43</sup>.

Ora, è Apollo che presiede all'espressione, alla formulazione del divino mediante l'ambiguità pericolosa delle parole:

«Perché ci sarebbe bisogno dell'enigma, se le cose da svelare fossero omogenee rispetto al tessuto ordinario della vita umana? Le vicende passate e future dell'uomo sono omogenee. La forma dell'enigma vuole invece "accennare" a un salto, a un'incolmabile disparità di natura tra ciò che appartiene al dio, radice del passato e del futuro, e la vita propria dell'uomo, con le sue figure, i suoi colori e le sue parole. L'ambiguità di Apollo esprime lo scarto, l'incomparabilità tra Dio e uomo»<sup>44</sup>.

Ora, questo inserimento del divino per comunicarsi, per accennare, indica la via verso il superamento dell'apparenza. La soluzione dell'enigma comporta l'acquisizione della sapienza e il contatto con quel mondo altro, indicato dalla parola.

In Grecia, fin da un'epoca molto antica l'enigma tende a staccarsi dalla divinazione. Platone scrive nel *Carmide* che l'enigma compare quando l'oggetto del pensiero non è espresso dal suono delle parole, il che presuppone una certa condizione mistica in cui l'esperienza non può essere

---

<sup>42</sup> *Nascita della filosofia*, cit., 40.

<sup>43</sup> *ibid.*, 43.

<sup>44</sup> *Dopo Nietzsche*, cit., 32.

espressa. Inoltre, ricorda Colli, lo stesso Platone, nel *Fedone* accosta l'enigma a Dioniso. Per Aristotele, l'enigma consiste nel dire cose reali collegando cose impossibili; e

«dato che per Aristotele collegare cose impossibili significa formulare una contraddizione, la sua definizione vuol dire che l'enigma è una contraddizione che designa qualcosa di reale»<sup>45</sup>.

Dunque, a partire dall'esperienza mistica, e per esprimerla, vengono accostati oggetti in un modo che risulta inconsueto all'esperienza quotidiana. Ciò che appare contraddittorio dal punto di vista umano risulta invece coerente dal punto di vista divino:

«L'enigma presuppone dunque una condizione estatica: ritornando alla vita quotidiana, si portano con sé i ricordi dell'estasi che ormai, nel contesto abituale, appaiono qualcosa di estraneo. La parola che sorge in tale stupore deriva da una relazione con quello sfondo eterogeneo, e risulta enigmatica»<sup>46</sup>.

Un esempio di enigma, importante per il modo in cui viene sciolto da Colli, è quello legato alla morte di Omero, secondo il racconto della tradizione. Omero incontra dei pescatori cui chiede che cosa hanno preso; sottintende che il tema della conversazione siano i pesci e non riesce a comprendere la loro risposta: «Quanto abbiamo preso, lo abbiamo lasciato; quanto non abbiamo preso, lo portiamo». A partire dall'idea che si parli di pesci, l'enigma è insolubile: i pescatori hanno cambiato il contesto sottinteso e, senza preavviso, stanno parlando dei loro pidocchi. Una volta conosciuta la soluzione, cioè quando la risposta è relazionata al suo contesto, allora la frase appare evidente, persino banale.

Eraclito l'oscuro riporta la storia, e naturalmente rilancia e chiede un'altra interpretazione

Qui occorre una parentesi. Ciò che rende oscuro l'enigma si può riassumere in due ragioni. In primo luogo, noi non sappiamo a quali oggetti reali si riferiscano le parole dei pescatori. *Prendere* è un verbo che può avere molti significati: prendere con l'amo, per il collo, con le dita, sottobraccio, per i fondelli, l'autobus... Il significato si specifica solo nel contesto della frase, cioè a contatto con la realtà espressa nella frase. Ora, appunto, non sappiamo quale sia questo contesto in relazione al quale la frase appare trasparente. Sappiamo solo che è eterogeneo, e che comunque la parola lo esprime. In secondo luogo, però, è importante un'altra considerazione. Partito dal presupposto di parlare di pesci, Omero continua a presumere che si parli di pesci, cioè presume che si sia previamente d'accordo sul contesto che rende significanti le parole. Ovvero, accanto a un contesto sconosciuto, eterogeneo, c'è un contesto nostro, conosciuto, dato

---

<sup>45</sup> *Nascita della filosofia*, cit., 56.

<sup>46</sup> *Dopo Nietzsche*, cit., 150.

per sottinteso, ma arbitrario, usato a sproposito, al quale si collegano le parole dell'enigma.

Omero interpone tra sé e le parole della risposta - che sono chiare, dirette, e si comprendono vedendo i pescatori che continuano a spidocchiarsi - una griglia ideologica fatta di sottintesi, supposizioni, schemi di riferimento non dichiarati, ovvero un intero mondo fittizio sovrapposto a quello reale, che appunto impedisce la comprensione della risposta (peraltro simpatica e adeguata alla domanda). Questa sovrastruttura ideologica è il logos inteso come labirinto.

Sulla scorta di questa premessa si comprende come Colli vada a vedere il rilancio di Eraclito, e come noi si possa a nostra volta rilanciare su Colli. Interpreta dunque Colli che Omero fu ingannato rispetto alle cose viste e prese, perché non sapeva di che si trattasse; più ancora, presumeva arbitrariamente che si trattasse di una certa categoria di cose e, più in generale, che esistessero delle cose. Allo stesso modo, gli uomini sono ingannati rispetto alla conoscenza delle cose manifeste, credendole reali mentre non lo sono, e nella realtà non esiste nulla che sia veramente configurato nel modo in cui il concetto di cosa lascia presumere:

«Forse Eraclito vuol significare che le cose manifeste, corpose, ci traggono in inganno e suscitano l'illusione di esistere fuori di noi e di essere reali, viventi, soprattutto perché noi le immaginiamo come permanenti. Non è che Eraclito critichi le sensazioni. Egli loda anzi la vista e l'udito, ma ciò che condanna è il trasformare l'apprensione sensoriale in qualcosa di stabile, esistente fuori di noi. L'esperienza dei sensi noi l'afferriamo istantaneamente e poi la lasciamo cadere; se vogliamo fissarla, inchiodarla, la falsifichiamo»<sup>47</sup>.

Secondo Colli, Eraclito non crede affatto che il divenire sia più reale dell'essere, ma crede che ogni opinione - cioè ogni elaborazione delle impressioni sensoriali in un mondo di oggetti permanenti - generi un'illusione.

Questo atteggiamento può essere interpretato in una direzione «realista» e addirittura come forma estrema di realismo. Se io voglio descrivere gli elementi che, integrati, costituiscono la realtà «albero», debbo produrre un elenco che includa anche ciò che chiamiamo «terra», «acqua», «aria», per avere un minimo di descrizione fedele alla realtà. Non posso prescindere da elementi che sono qualcosa di più di semplici condizioni per l'esistenza dell'albero (e comunque, anche come semplici condizioni sarebbero già parte integrante della sua realtà). Nella realtà non c'è un taglio netto, una frattura tra l'albero e l'universo circostante: con la funzione clorofilliana e la nutrizione attraverso le radici, l'albero è in continuità con il suo ambiente. Non si può avere una nozione formale di una realtà singola, senza che il mondo entri in questa stessa nozione. Marías ha portato l'esempio magnifico

---

<sup>47</sup> *Nascita della filosofia*, cit., 65.

del cosmonauta che, per andare nello spazio, deve portarsi dietro il suo pezzo di atmosfera per respirare. D'altro canto, non si può pensare il mondo senza che in esso rientri ciascuna delle cose che lo integrano. Non si tratta di una semplice interconnessione: anche le tessere di un puzzle sono interconnesse, ma in modo statico. La sensazione, se non è deformata da un'interpretazione concettuale e ideologica, mostra che non si possono operare separazioni. Il che non significa affatto che si debba pensare all'universo come a un tutto indistinto.

Quanto alle cose non viste né prese, ma portate, Eraclito considera il fondamento ultimo del mondo - cioè questo intreccio reale di unità e molteplicità, di soggetto e oggetto - come qualcosa di nascosto: «La natura primordiale ama nascondersi»; «l'armonia nascosta è più forte di quella manifesta». L'oggetto manifesto, separato concettualmente da questa sua nascosta dimensione di unità, non è affatto reale, nel senso che il reale è diverso da questa rappresentazione:

«Quando vediamo un oggetto del mondo, e lo affermiamo come se fosse vero, ecco che esso ci sfugge, che lo lasciamo proprio perché abbiamo creduto alla corposità, alla saldezza del manifesto, che è invece un'evanescente finzione. Siamo ingannati, non siamo sapienti se non scopriamo tale illusione. Il nascosto, per contro, [...] ossia quello che non abbiamo visto né preso, lo portiamo con noi, come già avevano detto gli Indiani»<sup>48</sup>.

Questo fondamento ultimo trascende la parola. Dice Eraclito: «Nessun uomo, tra quelli di cui ho ascoltato i discorsi, giunge al punto di riconoscere che la sapienza è separata da tutte le cose». Questo è come un enigma esteso a concetto cosmico:

«Tutta la molteplicità del mondo, la sua illusionistica corposità, è un intreccio di enigmi, un'apparenza del dio, allo stesso modo che un intreccio di enigmi sono le parole del sapiente»<sup>49</sup>.

E a questo punto ecco un ulteriore rilancio sulla sfida di Eraclito: se il nascosto sfugge alla parola (è nascosto alla parola) ed è occultato dalla rete di concetti elaborati interpretando le sensazioni, e se ancora il nascosto lo portiamo dentro e lo sentiamo, allora, una volta cessato di creare concetti, una volta cessato di prendere e lasciare o non prendere e tenere, cosa rimane ancora di occulto? Chi oggettivizza

«delimitando le cose sia rispetto a se stessi che l'una dall'altra ed enucleandole dal contesto, non è un veggente, ma un osservatore esterno che vede nelle cose il polo opposto e perciò non si sente tutt'uno con esse, ma dà risposte e pone domande dall'esterno. In

---

<sup>48</sup> *Dopo Nietzsche*, cit. 145.

<sup>49</sup> *Nascita della filosofia*, cit., 68.

questo scambio di domande e risposte esso crede di cogliere la piena realtà dell'"oggetto" e non si accorge che è costretto ad accontentarsi di meschini surrogati. Tra lui e l'oggetto si inserisce un'immagine speculare alla quale esso dà un significato, senza sospettare che la visione è densa di un significato che il vedente non ha che da cogliere, alla quale non deve far altro che aprirsi»<sup>50</sup>.

È un brano di Herrigel, che mi sembra perfettamente adatto al nostro rilancio. Se il cosiddetto molteplice riflette come su uno specchio il volto unico di Dioniso, allora cosa resta occulto di Dioniso se non inseriamo né togliamo nulla da questa immagine? La controparte positiva del considerare il mondo come illusione è questa: nulla differenzia realmente il nascosto dall'evidenza. Non c'è nulla di occulto, nascosto, segreto. Ma questa formula è già un sipario che nasconde, per il solo fatto che dice qualcosa, e possiamo perderci nell'analisi del dire. Nella sua forma ultima, l'invasamento è suscitato dal distogliere lo sguardo dall'illusione (dai concetti) fissandolo perfettamente puro sul reale.

La conoscenza divina, come si diceva, è comunicata nell'oracolo, nella parola. Ma la parola è uno strumento espressivo umano: da qui l'oscurità e la necessità dell'interprete o «profeta»: occorre la spiegazione, il ricorso alla ragione, che permetta al divino di dispiegarsi nell'umano: questo, scrive Colli, è il rapporto naturale tra mania e ragione. Questo rapporto si trova nel senso originario del termine dialettica, da intendersi come arte della discussione reale tra due persone viventi, e non tra i personaggi di una finzione letteraria. Così intesa, la dialettica sembra prolungare quel carattere di sfida e di rischio tipico dell'enigma - spesso formulato miticamente con la raffigurazione non proprio benevola del dio.

Su questa base, alle origini della filosofia greca non avremmo una contrapposizione tra ragione e misticismo, che appaiono invece come momenti successivi di un unico e complesso fenomeno. La dialettica interverrebbe quando lo sfondo aspro dell'enigma e la raffigurazione del dio in forme crudeli vanno attenuandosi e prevale un agonismo soltanto umano. Inizialmente questa trasformazione non ha un definito carattere di decadenza, ma sembra un tentativo ambizioso di espressione, da parte degli stessi sapienti. La decadenza viene successivamente: per il momento, ciò che secondo Colli si produce è un

«sistema della ragione, del "logos" come fenomeno vivente, concreto, puramente orale. L'oralità, ovviamente, è un carattere essenziale della discussione: una discussione scritta, tradotta in opera letteraria, quale troviamo in Platone, è un pallido surrogato del fenomeno originario»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Eugene Herrigel, *La via dello zen*, Mediterranee, Roma 1986, 35. Cfr. *La natura ama nascondersi*, cit., 166-178.

<sup>51</sup> *Nascita della filosofia*, cit., 85.

Occorre tuttavia domandarsi se questo edificio dialettico fosse veramente costruttivo. Qui la risposta di Colli è decisamente negativa: nella struttura stessa della dialettica dal vivo opera un istinto distruttivo; i sapienti greci non volevano affatto costruire un sistema razionale, ma usano deliberatamente la dialettica per distruggere ogni sistema teorico. In questo senso si ha una continuità con la fase precedente. Colli ricorda che i cosiddetti paradossi di Zenone non sono stati confutati sul piano razionale. Aristotele aveva liquidato la questione, affermando che per confutarli basta guardare la realtà; ma in questo modo si è eluso il problema. La questione non è affatto se Achille riesca o non riesca a raggiungere la tartaruga, né se la freccia lanciata verso il bersaglio lo raggiunga: la questione è che valore assegnare a quella ragione, secondo cui Achille non raggiungerebbe la tartaruga, né la freccia il bersaglio. Né serve molto ricorrere alla realtà: Eraclito stesso aveva affermato che, semplicemente guardando la realtà, il sole ha un diametro di un piede.

Nella dialettica dal vivo, l'interrogante mira a distruggere qualunque tesi sostenuta dall'interlocutore: «Le conseguenze di questo meccanismo sono devastanti. Qualsiasi giudizio, nella cui verità l'uomo creda, può essere confutato»<sup>52</sup>.

Inoltre, per il principio logico del terzo escluso, se una proposizione è dimostrata come vera, allora è sicuramente falsa la proposizione che la contraddice: ma nella dialettica dal vivo, dimostrazioni successive mostrano che le proposizioni appaiono ora come vere ora come false, il che distrugge il concetto stesso di verità logica:

«I sapienti di questa età arcaica, e l'atteggiamento durerà sino a Platone, intendevano la ragione come un "discorso" su qualcos'altro, un "logos" che appunto "dice" soltanto, esprime una cosa differente, eterogenea»<sup>53</sup>.

Poi, si è preso in considerazione il discorso come se avesse una sua autonomia, come se non si riferisse ad altro che a se stesso.

---

<sup>52</sup> *ibid.*, 86.

<sup>53</sup> *ibid.*, 97.

## **Il sentire immediato e il limite della parola**

In *Dopo Nietzsche*, Colli prende le mosse dalla crisi della primitiva dialettica, sfociata nella tracotanza della ragione. Il logos sorge dalla visione misterica, ma non può condurre ad essa: la causa dell'illuminazione non risiede nella parola né nella verità formale espressa dalle parole ma nella condizione soggettiva di chi le ascolta. Inizialmente il logos è traduzione in parole di un'esperienza interiore, e si avvale di un lessico adeguato alle esperienze di una piccola comunità:

«Poi il pubblico si allarga, e un uomo solo si fa avanti a parlare, a persuadere, a manifestare l'ignoto. È il discorso retorico, la ragione retorica, dove l'effetto vincolante si mescola a quello emozionale. Un altro passo, e il discorso retorico trova una forma scritta; il pubblico non ascolta più le parole, ma le legge, non è più coinvolto dal pathos personale, dalla magia del retore. Questa scrittura è nota sotto il nome di "filosofia", e conservava da principio, seppure illanguidito, l'elemento emozionale. Ma un passo ancora, è l'ultimo passo, l'emozionalità svanisce del tutto. Perduto il contatto con l'esperienza nascosta, il discorso scritto deve trovare un puntello in sé stesso, e la vibrazione della parola vivente non subisce ormai un controllo - che sarebbe un'estensione di realtà - nel pensiero di chi discute, né nell'emozione di chi ascolta»<sup>54</sup>.

Con ciò la filosofia ha concluso il suo processo di formazione, ma è solo una pallida eco della sapienza. Un sistema di filosofia è un surrogato del logos sapienziale. Il dire del sapiente non è qualcosa da cui si derivano conoscenze, ma mira a conservare ed esprimere un vissuto. Tornata alle forme normali della percezione, la persona vuole conservare ciò che ha visto, vuole dirlo. Questo punto di esperienza originario, dal quale si rifluisce verso la parola, è del tutto al di fuori di ogni possibile confutazione del discorso. Cioè esso rimane, al di là di tutte le pretese sistematiche della ragione. È ciò che, a parere di Colli, Nietzsche non ha compreso: la sua critica della dialettica si scaglia, giustamente, contro un edificio nato sulle

---

<sup>54</sup> *Dopo Nietzsche*, cit. 16.

ceneri della dialettica originaria; dunque, il recupero delle caratteristiche originarie può servire per avere una controparte positiva:

«La ragione umana, in generale, non ha autonomia, non è altro che una ripercussione, una manifestazione di quella maggiore intensità, è la spuma di un'onda espressiva più lunga, che s'infrange più violenta, più in alto sulla scogliera. Nell'uomo si cela una radice metafisica profonda, la cui spinta giunge a configurarsi nella ragione, a tradursi nella massima estensione rappresentativa. La ragione non è indipendente dall'animalità, ma rivela appunto questa»<sup>55</sup>.

La vita è irriducibile alla ragione, ma non vale l'inversa: la ragione potrebbe essere ricondotta alla vita:

«Una fantasia mediocre può già afferrare quanto sconfinato, inesauribile sia il pulsare della vita intorno a noi, quanto esiguo, ristretto, in questa disponibilità di immedesimazione, sia lo spessore di cui un singolo è in grado di appropriarsi, di partecipare, quanto poco, di questa vita, gli sia possibile portare dentro di sé, sgomitolare di fronte a sé, manifestare a sé e agli altri. C'è uno scompensamento incolumabile tra la veemenza del vivere, che l'uomo equivoca come possesso del mondo, tra l'ansia di totalità, che si accompagna ad ogni tumultuoso intreccio di esperienza, e la circoscritta trama dell'esistere in cui alla fine egli si trova invischiato»<sup>56</sup>.

La risoluzione della polarità tra ragione e istinto si raggiunge solamente «quando l'uomo è in grado di sviluppare la propria razionalità come espressione, ultima manifestazione del proprio istinto»<sup>57</sup>, cioè quando il logos si presenta come movimento di riflusso verso il mondo, per indicarlo, accennarlo.

È una direzione opposta a quella seguita dal razionalismo, dove la concatenazione dei sillogismi produce un mondo fittizio, una notte avvolgente, oscura e devastante. Nel razionalismo,

«il corso dell'astrazione si configura come un impulso inarrestabile e cosmico, che non riguarda soltanto il rimuginare interiore e mentale, ma forma gli oggetti intorno a noi, e forma noi come oggetti. L'accumularsi, l'estendersi, il ramificarsi degli enti e dei nessi astratti è qualcosa di irreversibile, che grava sulle generazioni umane, le estenua. La rete dell'astrazione invischia tutto, costituisce tutto, obnubilando, infiochendo, offuscando, non c'è modo di liberarsene. Siamo nel paese dei Cimmerii, dove non giunge il sole, accanto alla terra dei morti. Avvolti nella tenebra, rammemoriamo soltanto, e

---

<sup>55</sup> *ibid.*, 40.

<sup>56</sup> *ibidem.*

<sup>57</sup> *ibid.*, 42.

crediamo che un esangue, mediato ricordo sia vita. Si chiama reale qualcosa che in sé è apparenza: tale è l'uomo. Noi, ultimi uomini, i più recenti, i più astratti, ormai non esistiamo neppure, siamo fantasmi»<sup>58</sup>.

C'è un momento di vuoto, un salto, tra il riconoscimento intellettuale della vita come realtà irriducibile alla ragione e il cambio di livello che conduce al possesso pieno della vita. È evidente che questo riconoscimento, in quanto assenso a un'idea, non si differenzia da una qualunque altra posizione filosofica, e ne ha tutti i limiti. Senza la trasformazione reale della persona, il riconoscimento è un'idea astratta, come tante altre, e lascia intatta la situazione esistenziale. Ciò che propizia il salto è la memoria, intesa nel senso già detto. Da una certa prospettiva, il ricordo implica l'abbandono del presente; ma questo accade perché è illusorio identificare la vita con «il presente».

D'altronde, secondo Colli, nel processo stesso della conoscenza c'è un richiamo al passato. Scrive in un frammento della *Ragione errabonda* (ma si tratta di idee su cui torna con frequenza):

«Il conoscere è meno reale dell'immediato sentire, poiché ogni conoscenza è fatta di parole, ricordi, concetti, la cui origine è per noi nel passato. Un soggetto rappresenta a se stesso qualcosa: è pur questo il conoscere. Ma ciò riporta indietro a un tempo passato, in cui il qualcosa non era rappresentato, e da cui è stato preso per poter essere rappresentato»<sup>59</sup>.

Vale a dire che nell'attimo in cui mi rappresento qualcosa è già trascorso un lasso di tempo tra la rappresentazione e il contatto, o esperienza. Per quanto possa trattarsi di un tempo brevissimo, in questo lasso si inserisce il funzionamento degli organi che producono la rappresentazione: quindi, tra contatto e rappresentazione si inserisce un processo. D'altro canto, la vicinanza tra il contatto e la rappresentazione riguarda solo un certo momento dell'esistenza umana, e non l'intera vita già trascorsa:

«Se il presente, come contenuto di coscienza, appare a noi sotto la forma del conoscere, si può ben dire che la vita umana, come complesso di esperienza, si risolve tutta in termini di passato. La sua immediatezza è allora illusoria, anche se in ogni uomo rimane la nostalgia dell'immediato, del contatto diretto»<sup>60</sup>.

Il ricordo, quindi, indica l'accesso a quel sostrato del conoscere, al vivere reale che precede la rappresentazione nei termini di soggetto e oggetto. E si tratta di un'indicazione particolarmente precisa: se la conoscenza concettuale è la rappresentazione del vissuto previo, al quale è sovrapposta

---

<sup>58</sup> *ibid.*, 46.

<sup>59</sup> *La ragione errabonda*, cit., 271.

<sup>60</sup> *ibid.*, 272.

una griglia concettuale, allora la memoria è un filo che lega la rappresentazione al contatto immediato. Ma la rappresentazione è sbagliata, perché scinde l'esperienza in soggetto e oggetto; dunque, un'altra conoscenza deve tornare al vissuto e innestare, per così dire, un processo diverso. Nella memoria, unico filo per tornare al vissuto, sta la realtà nel suo aspetto plastico e magmatico. La ragione è una tendenza «che mira ad inchiodare la realtà, a fermarla»<sup>61</sup>; ma non potrebbe farlo senza quella sottostante condizione di magma.

Naturalmente, non bisogna commettere l'errore di psicologizzare la sapienza: il sostrato magmatico da cui si trae la rappresentazione non è la sapienza, ma solo la porta di accesso ad essa:

«La magia dello sguardo, nell'esperienza amorosa, la sua istantaneità sconvolgente, l'aprirsi e il chiudersi di un abisso, è un fenomeno puramente conoscitivo, tuttavia sulla soglia di ciò che non è più rappresentazione»<sup>62</sup>.

«Sapiente è chi getta una luce nel passato. [...] Ciò che è trascorso da un istante o da un millennio è identicamente perduto. Nel grido della felicità, nell'urlo della disperazione, ecco, in quell'attimo che è già una risonanza, la vita immediata è svanita ormai, dileguata per sempre. Ma noi ci aggrappiamo a quel passato, non vogliamo perderlo: tutta la nostra esistenza cosciente non è che eco, propagazione di quella vita»<sup>63</sup>.

L'attimo, il contatto dell'esperienza, è il punto in cui il tessuto della rappresentazione si lacera e le sue contrapposizioni schematiche vengono meno. Allora l'accesso si può aprire in forma folgorante:

«È nella nostra vita che possiamo godere, cogliere quello che precede la nostra vita, che sta al di là della nostra vita. [...] L'istante testimonia ciò che non appartiene alla rappresentazione, all'apparenza»<sup>64</sup>.

Ma la rappresentazione ci si presenta in termini di necessità: ecco appunto ciò che va spezzato: la necessità. Necessità è la madre dell'individuo; quando si spezza la necessità, l'individuo si dissolve.

Naturalmente, non bisogna farsi irretire dai giochi di parole dei sapienti. C'è una realtà che interpretiamo, sbagliando, come «individuo». Se dico che Paolo è un individuo, allora l'individuo non esiste, ma Paolo sì: solo che non è individuo. Il concetto di individuo è come il dito che mi indica la luna dalla parte sbagliata. Si potrebbe parlare in termini psicologici di distanza tra persona e personalità, o in termini metafisici di vocazione e alterazione o

---

<sup>61</sup> *Dopo Nietzsche*, cit., 52.

<sup>62</sup> *ibid.*, 55.

<sup>63</sup> *ibid.*, 63.

<sup>64</sup> *ibid.*, 56.

alienazione. Qui è sufficiente contrapporre individuo a persona. La distruzione dell'individuo è la premessa per la riscoperta della persona, la rottura di un guscio in cui si vive stretti.

L'individuo consiste in un gruppo di rappresentazioni connesse nel tempo e nello spazio, unificate da un principio interno; ma nessuna rappresentazione ha un principio interno: dunque l'unificazione è apparente.

Il pensiero greco e quello indiano avevano già visto che il concetto di individuo non può essere realmente pensato come qualcosa di immediato. Infrangere l'individuo ha come controparte il recupero del contatto che precede la rappresentazione:

«Chi riesce a tagliare il tessuto della necessità, a demolire gli edifici di parole e sgretolare la falsa corposità del mondo, corre il rischio di venir sommerso dalla violenza che si erge alle spalle della necessità debellata: nel rappresentarsi dell'individuo, la violenza si manifesta come interiorità, come sensazione o sentimento del dolore. Qui fa naufragio chi non è artista, chi non sa spingere oltre, piegando l'angoscia, il filo retrocedente della memoria. Ma la violenza come dolore è condizionata da quelle rappresentazioni nascenti, che precedono la sfera dell'individuo. Chi va oltre, trova la violenza mescolata al giuoco. Quelle rappresentazioni primarie sono ricordi dell'immediato, sono attimi dove cadono tutte le condizioni astratte»<sup>65</sup>.

La ragione ha operato una pericolosa serie di scissioni: natura-spirito, io-mondo, corpo-anima, anima-intelletto, universale-particolare, e ognuna di queste separazioni richiede all'uomo di gettare via una parte di sé, cosa che non si può fare materialmente, però sì psicologicamente. Si ha una serie di rimozioni, che sono altrettante alienazioni, al termine delle quali l'io non si conosce più, è rimasto nudo, aggrappato soltanto a se stesso. Si muove in un circolo vizioso dentro i suoi processi mentali, senza rinunciare mai alla sua supposta realtà. Così, resta aggrappato alla prigionia razionalista, che ormai confonde la paranoia con la chiarezza cartesiana di supposte evidenze, come su un ultimo scoglio in cui aspettare la salvezza. Questo io intrappolato non può nemmeno immaginare che fuori dalla sua stufa cartesiana esiste un mondo in cui non andrebbe a perdersi ma ad arricchirsi, e magari pretenderebbe pure che questo gli sia dimostrato parlandogli attraverso il tubo della stufa, invece di uscire a controllare di persona:

«Togliamo al mondo la catena della necessità: con essa l'abbiamo avvinto, quindi possiamo allontanarla. Questo fa l'arte senza saperlo. Cosa rimarrà di quello che vediamo intorno a noi? Nessun corpo, nessuna cosa, nessuna figura delimitata, perché tutto ciò ha una fissità, una permanenza, e ogni permanente appare come qualcosa che non può essere diverso da se stesso, ossia che è stato costruito dalla

---

<sup>65</sup> *ibid.*, 97.

necessità. Cos'è un mondo senza oggetti persistenti? Quando usciamo dall'infanzia abbandoniamo un universo dove nessun filo della necessità ci guida»<sup>66</sup>.

Non è mera letteratura: dietro la necessità c'è anche il dolore. Ma i greci superarono il dolore, scoprendo il suo peggior rivale: la vita come gioco, i frammenti di vita sottratti alla pena, che controbilanciano la sofferenza.

---

<sup>66</sup> *ibid.*, 98.

## La rappresentazione

In *Filosofia dell'espressione* Colli si pone in una prospettiva teoretica sistematica, senza entrare in contraddizione con le sue premesse; in breve, diciamo che si è un trattato di filosofia quale avrebbe potuto concepirlo un antico sapiente, con tutti gli enigmi connessi e la cattiveria verso il labirinto della ragione. Si tratta di portare la ragione a un corto circuito da cui non si riprenda più. Il testo è di notevole complessità (giudizio ovviamente relativo ai miei limiti personali), e credo che per una buona introduzione si debba partire dalla *Ragione errabonda*, cioè da nozioni che Colli, enigmaticamente, dà per presupposte. Si guadagna in chiarezza molto più di quel che si perde dovendo poi fare delle ripetizioni.

Secondo Colli è stata illusoria la pretesa della filosofia moderna di possedere il meccanismo della conoscenza penetrando nell'intimo del soggetto e sviscerandone il processo di formazione della rappresentazione. In generale, ne è derivata una psicologizzazione della teoretica, condita da petulanti irrisioni alla filosofia dei greci, che avevano ignorato il soggetto e avevano trattato la conoscenza di termini di oggetti, *pragmata*. Invece la posizione greca era più solida:

«È solo parlando di oggetti che si può trattare del soggetto, o più concisamente: se discorriamo di qualsiasi cosa, discorriamo di un oggetto»<sup>67</sup>.

Il punto di vista idealista, che vede il mondo come rappresentazione, viene accettato, ma presso a una completa reinterpretazione, già annunciata nei testi precedenti:

«Un soggetto rappresenta a se stesso qualcosa: è pur questo il conoscere. ma ciò riporta indietro a un tempo passato, in cui il qualcosa non era ancora rappresentato, e da cui è stato preso per poter essere rappresentato»<sup>68</sup>.

È in questo lasso di tempo che germina la relazione tra soggetto e oggetto; ed è qui che si concentra l'attenzione di Colli.

---

<sup>67</sup> Giorgio Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1982, 5.

<sup>68</sup> *ibid.*, 6.

Appare chiaro che il termine rappresentazione è stato inteso nel suo senso etimologico di *repraesentatio*, far riapparire di fronte, rievocare; «l'accento non cade quindi sull'"oggetto per un soggetto", ma sulla funzione "ripresentante", che implica memoria e tempo»<sup>69</sup>. Abbiamo l'esperienza vissuta, ovvero immediatezza, contatto con il mondo, punto germinale di soggetto e oggetto, e da essa nasce, attraverso il ricordo, la rappresentazione del contatto stesso. Il contatto si ripresenta alla memoria come esperienza di un oggetto vissuta da un soggetto; in tal senso l'oggetto presuppone la rappresentazione: ne possiamo parlare, in quanto la rappresentazione è già avvenuta. Pertanto, i termini soggetto e oggetto sono correlativi:

«È possibile ogni volta risolvere il soggetto in puri termini di oggetto. Dove compare un oggetto, questo dev'essere conosciuto da un soggetto - ma quest'ultimo potrà a sua volta, assieme al suo oggetto, essere considerato come un oggetto di un soggetto ulteriore. È lecito quindi parlare di rapporto soggetto-oggetto solo provvisoriamente»<sup>70</sup>.

Il termine contatto designa il punto di partenza del processo cognitivo, «esprime in modo immediato ciò che è immediato nella vita»<sup>71</sup>, laddove soggetto e oggetto non sono ancora separati:

«A designare l'immediatezza, con un'intenzione soltanto allusiva, può servire il termine contatto. Il suggerimento viene dalla generica prospettiva della conoscenza come relazione tra soggetto e oggetto»<sup>72</sup>.

Contatto è un'immagine che suggerisce principalmente due nozioni: la realtà non concettualizzata, e la condizione di fondo in cui soggetto e oggetto non sono delimitabili. Tanto per fare un esempio tratto dallo zen: si beva del tè, e, mentre viene assaporato in bocca, si provi a separare il soggetto dall'oggetto: quello è il contatto:

«Nella bruta impressione sensoriale, soggetto e oggetto sembrano confondersi, ma già la sua localizzazione in un organo di senso ci avverte che le condizioni rappresentative sussistono ancora e il distacco permane. [...] L'impressione sensoriale rimanda dunque a un fondamento ulteriore: scendendo in basso si giunge tuttavia alla confluenza, dove soggetto e oggetto cessano di essere tali. Interpretando l'irrapresentabile secondo la struttura rappresentativa, si può dire che esso è il contatto tra soggetto e oggetto. [...] Nel confluire dell'immediatezza, nel saldarsi ormai continuo dove si sono dissolti soggetto e oggetto, il contatto non si può definire in un punto»<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> *ibidem*.

<sup>70</sup> *ibid.*, 7.

<sup>71</sup> *La ragione errabonda*, cit., 248.

<sup>72</sup> *ibid.*, 584.

<sup>73</sup> *ibidem*.

Il contatto, dunque, non è un concetto, ma l'indicazione del dove accade un evento che la nostra percezione elabora come incontro di soggetto e oggetto:

«Il contatto contiene in sé l'incompiutezza [...] l'immediata intuizione di non esaurire il mondo. Questa è l'intuizione del contingente: il caso è nelle radici delle cose, ogni conoscenza immediata è anche diversa. Il contatto contiene in sé [...] la forza di esprimersi, di operare, di determinare, di causare. Questa è l'intuizione del necessario: ogni conoscenza è immutabile, ferrea, propulsiva, non può essere altrimenti da come è»<sup>74</sup>.

Ciò che lega il contatto alla rappresentazione è la memoria: il ricordo non è il vissuto, ma lo riproduce, sia pure in modo inesatto:

«Non tutto il soggetto che era presente nel contatto viene conservato nel ricordo. Qui il soggetto si scinde, e una parte, che era presente nel contatto, diventa oggetto del ricordo, mentre la parte rimanente è il soggetto ricordante. Di qui l'attenuazione della vivezza del contatto nel ricordo [...] nel contatto, l'oggetto non si è ancora sceverato e si può dire impropriamente che tutto il contatto è nel soggetto puro: quando comincia a distinguersi l'oggetto, ciò avviene alle spese del soggetto: questo perde qualcosa, una sua parte diventa oggetto. Noi possiamo ricordare perché il soggetto è ancora lo stesso (è l'elemento comune tra il contatto e il ricordo): chi ricorda è ancora lo stesso che ha avuto il contatto (questo spiega l'origine della sensazione), ma ciò che viene ricordato non è il contatto come tale (il ricordo è più astratto del contatto) ma qualcosa di meno, perché ne rimane escluso appunto il soggetto ricordante»<sup>75</sup>.

Se l'espressione e la rappresentazione sono incomplete rispetto alla vivezza del contatto, rimarrà dunque qualcosa di non apparente, di nascosto:

«Non apparente è ciò che rimane "nascosto", dato che il "manifesto" è appunto l'apparente. Ma questo "manifesto" [...] presuppone qualcosa che manifesto non è, che è nascosto. Non però un oggetto di un altro mondo, ma il fondamento nascosto [...] di "questo" mondo. In altre parole, il mondo che vediamo è l'espressione, cioè l'equivalente in una forma rappresentativa, di un espresso non rappresentabile. L'espressione ha due limiti rispetto all'espresso: anzitutto che rappresenta quest'ultimo come sua causa [...] e inoltre che per natura l'espressione è aperta e condannata all'incompiutezza»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> *ibid.*, 54.

<sup>75</sup> *ibid.*, 363.

<sup>76</sup> *ibid.*, 305.

Pertanto il rapporto tra espresso e espressione, tra nascosto e manifesto, non va pensato in termini di trascendenza e immanenza:

«È solo penetrando nell'oggetto dell'apparenza che noi ritroviamo la realtà nascosta. [...] Un più profondo contatto con la cosa apparente ci porta all'essenza nascosta e "immanente" (idea platonica, *amor Dei intellectualis*). Al di là dell'antitesi fuorviante di trascendenza e immanenza, qui hanno visto la stessa cosa Platone e Spinoza»<sup>77</sup>.

Non bisogna separare ontologicamente il visto dal non visto, ma considerare il visto come una parte del reale delimitata estrinsecamente dalla nostra capacità di vedere:

«Il mondo che si offre ai nostri occhi, quello che tocchiamo e quello che pensiamo, è rappresentazione, come dalle *Upanishad* antiche e da Parmenide in poi ha compreso ogni speculazione penetrante. Su questo si può tagliare corto. Ma il mondo è rappresentazione in quanto viene subordinato alla categoria della relazione. Difatti la rappresentazione non ha sostanza, è una semplice relazione, un rapporto fluttuante tra due termini provvisoriamente chiamati soggetto e oggetto -instabili, cangianti, di volta in volta mutevoli»<sup>78</sup>.

Se è della sostanza che si va in cerca, bisogna ricorrere all'immediato e al nascosto.

Esiste dunque una sola realtà che le nostre rappresentazioni non colgono in modo completo. Ne deriva un'idea del mondo illusoria, «perché siamo avvezzi ad intendere per realtà vera qualcosa per sé, indipendente da noi e quindi anche dalla nostra conoscenza»<sup>79</sup>. Tuttavia, riconoscere questo non è sufficiente a sgombrare la strada per la comprensione dell'immediato: il contatto resta sempre fuori da ogni possibile predicato, che è di pertinenza del mondo della rappresentazione:

«Così l'universo della natura, il cielo e le stelle con le loro presunte leggi, l'uomo e la sua storia, con i suoi pensieri più sottili e le sue azioni più corpose, tutto ciò non è altro che rappresentazione, ed è lecito soltanto interpretarlo come un dato conoscitivo»<sup>80</sup>.

Va però detto che la rappresentazione non è completamente falsa, ma soltanto più o meno vicina al contatto. Tra rappresentazione e contatto esiste una certa corrispondenza:

---

<sup>77</sup> *ibid.*, 305.

<sup>78</sup> *Filosofia dell'espressione*, cit., 9.

<sup>79</sup> *ibidem*.

<sup>80</sup> *ibid.*, 12.

«L'equivalenza tra il nascosto e il palese è simile a quella tra un testo originale e la sua traduzione. [...] È la sua natura rappresentativa che condiziona la realtà di questo mondo manifesto, limitazione che non tocca il mondo nascosto. Il carattere di ciò che è manifesto è di esistere come rappresentazione, cioè di essere un oggetto per un soggetto»<sup>81</sup>.

In linea generale, personalmente sarei propenso a dire che il termine *contatto*, usato da Colli, e l'espressione: *realtà radicale*, usata da Ortega, indicano la stessa cosa e svolgono la stessa funzione. «Ogni rappresentazione contiene il soggetto, o meglio lo implica, ma non è creata dal soggetto»<sup>82</sup>. Bisogna cioè prendere atto della caduta dell'ipotesi del soggetto, su cui si era costruita l'intera filosofia moderna, ed è la lacerazione di un velo: «Il velo è strappato, d'un tratto la vita è riconosciuta come un arabesco angoscioso, è penetrata nella sua natura illusoria»<sup>83</sup>.

L'espressione è una «risonanza del contatto»<sup>84</sup>. In termini più generali,

«espressione è la facoltà dell'uomo di comunicare ciò che gli è accaduto. Il concetto di conoscenza, cioè la facoltà dell'uomo di rappresentare ciò che gli è accaduto, rientra come una parte nella definizione di espressione»<sup>85</sup>.

Questa inversione del rapporto apparentemente più ovvio tra conoscenza ed espressione, secondo cui l'espressione presuppone la conoscenza e si iscrive al suo interno, è un'intuizione geniale di Colli. In effetti è vero che l'ordine abituale va rovesciato: ogni rappresentazione sorge da un ricordare, e dunque esprime qualcosa che non è rappresentazione; ma questo qualcosa è formalmente inconoscibile, nascosto; pertanto noi non possiamo risalire oltre la rappresentazione, non possiamo cioè avere una rappresentazione in cui non ci sia già la scissione tra soggetto e oggetto. È allora ovvio che, se la rappresentazione è il dato radicale, nell'ordine della nostra conoscenza, la conoscenza stessa si iscrive tutta all'interno di questa radice. Inoltre, se la rappresentazione è il dato radicale, e questo dato mostra già la scissione tra soggetto e oggetto e la loro relazione, evidentemente la relazione è una categoria ineliminabile dalla conoscenza stessa, ne è la base:

«Nell'ambito della nostra esperienza (ciò che accade al nostro soggetto empirico) noi ritroviamo nel contatto un elemento passivo e uno attivo. Passivo è l'aspetto per cui nel contatto noi subiamo qualcosa, che mai potremmo produrre da noi stessi. Alla radice, ciò si mostra nell'espressione sensoriale. Attivo è l'aspetto da noi dedotto con il confronto del contatto e del suo ricordo in noi. Il ricordare è un'attività

---

<sup>81</sup> *La ragione errabonda*, cit., 306.

<sup>82</sup> *Filosofia dell'espressione*, cit., 14.

<sup>83</sup> *ibid.*, 17.

<sup>84</sup> *La ragione errabonda*, cit., 57.

<sup>85</sup> *ibid.*, 250.

del nostro soggetto; ma perché il contatto sia in qualche modo presente nel ricordo, occorre che chi ricorda fosse già nel contatto, ossia che tra il contatto e il soggetto che ricorda ci sia qualcosa di comune: ora il soggetto è qualcosa di attivo, e nel contatto doveva in qualche modo esserci il soggetto, cioè qualcosa di attivo. [...] Ma la determinazione di attivo e passivo è data soltanto in base al centro della rappresentazione, cioè partendo dal soggetto. Se si partisse per ipotesi dall'oggetto, dato che il punto di coincidenza (contatto) rimarrebbe identico, il fenomeno si differenzerebbe del pari solo rappresentativamente [=non cambierebbe ciò che è accaduto nel contatto, ma il modo di rappresentarlo NDR], con lo scambio delle determinazioni di attivo e passivo cosicché ancora una volta avremmo lo stesso contatto, rappresentato però inversamente. [...] Ciò autorizza a porre un'equivalenza di natura tra soggetto e oggetto, la cui funzione rappresentativa è reversibile. Una considerazione superiore a quella della rappresentazione s'impone, in cui il centro della prospettiva non sia essenziale per la significazione. La considerazione richiesta è fornita dal concetto di espressione, secondo cui i termini della rappresentazione, soggetto e oggetto, sono considerati anzitutto sotto la categoria più universale della relazione: quest'ultima a sua volta è definita come espressione del contatto. In tal caso, i due elementi che prima avevamo detto rappresentare il contatto, ora si diranno esprimere questo. [...] Questa natura di espressione che tocca alla pura relazione (o in termini rappresentativi, alla relazione soggetto-oggetto) oltre a definire il contatto (a esprimerlo), vale a rappresentarlo [...] come causa, ossia come ciò che viene espresso. Si tratta, per così dire, di una causa materiale [...] e non già di una causa efficiente (ossia il contatto non è chi esprime, ma ciò che viene espresso). Naturalmente non è causa in sé, ma causa come predicazione rappresentativa. Ma è causa in senso eminente, poiché è la causa prima, o meglio ciò davanti a cui si arresta la catena causale»<sup>86</sup>.

Risulta così fondato il primato dell'espressione. Di per sé la rappresentazione è evanescente e possiede una natura conoscitiva solo in riferimento a qualcos'altro che è fuori dalla singola rappresentazione. Essa è insomma *rappresentazione-di* ciò che si esprime. Allora ogni conoscenza, finché si muove dentro il mondo della rappresentazione, è «un'illusione nell'illusione»<sup>87</sup>. Invece, intesa

«come accenno, manifestazione di qualcos'altro, in un contesto metafisico, è più giusto che la conoscenza, anziché rappresentazione, venga chiamata espressione»<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> *ibid.*, 318.

<sup>87</sup> *Filosofia dell'espressione*, cit., 19.

<sup>88</sup> *ibidem*.

Dal punto di vista dell'espressione, l'espresso è un segno, un geroglifico che allude a qualcosa d'altro, che viene manifestato. L'espressione è allora uno spettacolo che prescinde dagli spettatori; non ha alcuna necessaria connotazione antropomorfa. La manifestazione allude al non manifesto, come suo sostrato, ma il termine sostrato non è formale, non è sostanza in senso aristotelico; anzi, la sostanza in senso aristotelico è anch'essa un concetto rappresentativo che cerca di alludere al nascosto:

«il mondo quale si presenta ai nostri occhi, in generale e in ogni configurazione particolare, è dunque, come sostanza, un'espressione di qualcosa di ignoto»<sup>89</sup>.

Dal punto di vista teoretico, la rappresentazione è un dato, mentre l'espressione è un'ipotesi, un'interpretazione basata sull'osservazione della memoria: il ricordo è condizionato dal persistere in esso dell'immediatezza; tra il ricordo e l'immediatezza del contatto c'è un elemento comune, la cui natura è fuori dalla rappresentazione:

«La memoria conserva qualcosa e lo manifesta: è appropriato chiamare ciò espressione di quello che era prima»<sup>90</sup>.

L'ignoto, cui accenna l'espressione, può svelarsi in seguito come espressione di un ignoto ulteriore. In tal modo si stabilisce un nesso tra le rappresentazioni e i nostri dati si dispongono in una rete interpretativa. Tuttavia non si ha una serie che va avanti all'infinito: si arriverà a un punto in cui è impossibile andar oltre nella scoperta dell'ignoto, si avrà un ignoto definitivo. Questo ignoto definitivo potrà essere espresso solo dalla serie completa delle espressioni, e non da espressioni singole o parziali.

In sostanza, Colli è partito dal principio idealista del mondo come rappresentazione, che considera inevitabile. Ma nel momento in cui accetta tale principio, lo stravolge, dedicandosi a ciò che l'idealismo non aveva fatto: l'analisi della rappresentazione come fatto. Dall'idea del mondo come rappresentazione l'idealismo aveva dedotto la tesi che l'oggetto dipendesse in qualche modo dal soggetto. Colli deduce la tesi, ben più forte a mio parere, che soggetto e oggetto - come termini della rappresentazione - dipendono entrambi dall'espressione o, se si vuole, dall'interpretazione del contatto. In ciò è perfettamente in linea con la critica contemporanea all'idealismo, di cui distrugge nientemeno che la nozione di soggetto. La rappresentazione è l'organizzazione intellettuale, concettuale (quindi del tutto interpretativa) della radicale unità dell'esperienza vissuta, della realtà radicale - per usare una denominazione di Ortega-, che noi siamo costretti a raffigurare, in un modo necessariamente inadeguato e provvisorio. Nel contatto era presente tutto ciò che torna nella rappresentazione; solo che qui torna come soggetto e oggetto, perché questa raffigurazione in termini di

---

<sup>89</sup> *ibid.*, 20.

<sup>90</sup> *ibid.*, 22.

soggetto e oggetto è il processo della conoscenza umana. Non abbiamo altra possibilità che questa: che nella rappresentazione del contatto qualcosa si soggettivizza e qualcosa si oggettivizza. Tuttavia, questo modo naturale, attraverso cui conosciamo, non cessa di essere un processo deformante, o quantomeno deduttivo, che nello stesso tempo limita la nostra conoscenza. Il che appare chiaro quando soggetto e oggetto vengono smascherati come termini intercambiabili, come termini - soprattutto - non radicali, ma intrinsecamente riferiti a un *prius*, che è appunto il contatto. Dunque, la rappresentazione del contatto è sempre inadeguata. Ciò comporta che alla rappresentazione stessa sia inerente una spinta verso una rappresentazione ulteriore, più adatta, rivolta a colmare lo scarto esistente tra rappresentazione e realtà. Pertanto, per esprimere un'immediatezza occorre una serie di espressioni. Ma si badi:

«Una determinata carica espressiva di un punto di immediatezza si esaurisce nella singola serie: ma l'immediatezza è sempre lì, o più precisamente è fuori dalla serie temporale, cosicché l'impulso espressivo continua indefinitamente ad operare, in quanto la sua natura riflette nel tempo la natura extrarappresentativa dell'immediatezza»<sup>91</sup>.

Le cose stesse, gli organismi, gli enti, non sono il presupposto della rappresentazione, ma il prodotto, perché è la rappresentazione appunto che costituisce l'oggetto.

Il processo espressivo procede dal nascosto al manifesto, ma a un certo punto subisce un'inversione. Vi sono organismi complessi in cui l'espressione inverte la direzione e torna su se stessa, quasi a recuperare l'immediatezza originaria. Questo è il ruolo umano: l'uomo torna verso il reale e cerca di rappresentarlo astrattamente, di comprenderlo, raffigurarlo, attraverso concetti e con il ricorso al linguaggio. L'attenzione dell'uomo verso il reale, per recuperare l'immediato, è un riflusso dell'espressione verso se stessa, nel quale il logos razionale produce rappresentazioni astratte, che partono dal mondo espresso e rappresentato.

Espressione, come si sarà visto, è parola ambigua, e Colli la usa in tutta la sua ambiguità. Principalmente indica tre cose: l'atto dell'esprimere, l'effetto dell'esprimere e il nesso tra immediatezza e risultato espressivo, ovvero nesso tra ciò che si esprime e l'espresso; inoltre, per estensione di quest'ultimo senso, il nesso tra due rappresentazioni:

«Esprimere in generale vuol dire anzi proprio questo: manifestare che cos'era l'immediatezza attraverso una serie di rappresentazioni che si sgranano per un inarrestabile capriccio, un arbitrio che impone, un giuoco che violenta»<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> *ibid.*, 24.

<sup>92</sup> *ibid.*, 29.

C'è un carattere di necessità, nel rapporto tra l'espressione e ciò che essa esprime; poi c'è un carattere di gioco nell'intima natura dell'espresso stesso. Questo, appunto, nella sua intima costituzione, potrebbe essere, e anzi è, del tutto estraneo alla consequenzialità logica tra i suoi diversi momenti.

Quando passiamo al livello del riflusso espressivo, cioè dell'astrazione concettuale, queste due componenti di gioco e necessità rimangono, anche se si separano in due piani diversi. Il discorso razionale sarà necessario, o meglio necessitato, mentre è possibile una rappresentazione non necessaria, nell'arte o nella visione estetica, che riesce nuovamente a fondere caso e necessità.

In questo senso, l'astrazione concettuale, basata su un aspetto del reale, quello di necessità, è limitata; se viene presa come rappresentazione sufficiente e vera, diventa una trappola, un

«labirinto da cui nessun filo di Arianna potrà farci uscire. Dietro a noi le tenebre, la cui memoria è evanescente. Ci attira in avanti la luce della visione, in cui oggetti uguali si definiscono, l'identità delle parole, che moltiplicandosi e congiungendosi ci confortano. Se ci addentriamo nei cunicoli, la luce si accresce e l'aria vien meno. È il labirinto della ragione, di cui tutti siamo prigionieri, e che chiamiamo "il mondo", oppure "la via". L'ingresso non è visibile e le uscite mancano del tutto»<sup>93</sup>.

Il processo di astrazione concettuale coinvolge naturalmente il linguaggio. All'inizio la parola è solo una denominazione, indica una realtà; poi, invece, finisce col sostituirsi all'oggetto, dando origine alle categorie.

Quando si incontrano oggetti nell'esperienza, essi sono confrontati con quelli incontrati in esperienze precedenti, conservati nella memoria. In questo confronto vengono livellate le differenze e sono evidenziate le somiglianze. Si organizza così un'immagine unitaria e universale. Poi questa immagine viene perfezionata, viene espressa in modo più stabile e diventa un concetto definito formalmente. Tutto questo processo non opera affatto sulla realtà, ma sulle parole stesse. In tal senso, i concetti formali non sono espressioni di espressioni, ma soltanto espressioni improprie.

Torna dunque in primo piano il ruolo della memoria:

«La conoscenza è soltanto memoria, mai vera immediatezza. Le sensazioni, addirittura le impressioni sensoriali, e in genere tutto quello che i filosofi hanno chiamato conoscenza immediata, non sono altro che ricordi»<sup>94</sup>.

«Eppure l'immediatezza noi la possediamo senza saperlo. Sono i ricordi che la testimoniano: essa è l'origine della memoria, ma sta totalmente fuori dalla coscienza, senza avere somiglianza alcuna con la sensazione, col sentimento, con la volontà. Il ricordo ci indica solo

---

<sup>93</sup> *La ragione errabonda*, cit., 357.

<sup>94</sup> *Filosofia dell'espressione*, cit. 35.

la direzione verso qualcosa che è estraneo allo spazio e al tempo, ossia è irrepresentabile, ma che, in quanto origine della memoria, noi possediamo, e che pure dà segno di sé attraverso il tempo. Quando però si voglia isolare il tempo, restringerlo, frantumarlo, fermarlo, nella ricerca dell'immediato che si supponga in esso contenuto, non se ne troverà traccia. Spezzato il tessuto del tempo, in mezzo si spalanca il vuoto in cui precipita l'immediatezza. Qui, nell'interstizio, sta il contenuto inavvertito [...] Ma noi fraintendiamo tale contenuto, riferendolo all'attuale oggetto della nostra coscienza, come se della rappresentazione facesse parte anche quella immediatezza»<sup>95</sup>.

«Ciò che viene ricordato è differente per natura da ciò che "era" la cosa che poi sarà ricordata. Il ricordo avverte che vi fu alcunché di diverso dall'attuale rappresentazione: proprio in questo consiste l'essenza della memoria. Essa è la conservazione attenuata di qualcosa. Ma di che cosa? Se il ricordo è primitivo, di un qualcosa che ricordo non è, né rappresentazione, ma in ogni caso va riconosciuto come ciò che non è prodotto dal ricordo, bensì eventualmente lo produce, come ciò che si dovrà giudicare non reale, poiché non è un oggetto, ma è comunque eterogeneo rispetto al ricordo e anche rispetto alla forma rappresentativa della memoria»<sup>96</sup>.

Questo *quid* meta-rappresentativo è tuttavia in noi; per un altro verso, cambiando il punto di osservazione, noi lo siamo.

Il ricordo è ricordo del contatto, che in *Filosofia dell'espressione* è descritto quasi con le stesse parole dei quaderni inediti della *Ragione errabonda*<sup>97</sup>. Dovrebbe essere ora evidente la valenza metafisica del contatto. Il suo nome è puramente allusivo, eppure è il nucleo pulsante e vivente, qualcosa che c'è, della realtà. Questo momento preformale da cui germinano le forme è un'arkhé diversa dal mondo formato, ma non separata da esso, dato che in definitiva lo pone e lo mantiene nell'essere. In questo senso è il divino. Perciò la distruzione dell'individuo ha come controparte l'accesso al sacro.

Si può chiarire questo punto ricordando alcune considerazioni svolte da Zubiri in *Natura, Storia, Dio*.

Zubiri fa uso della distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, senza però fare riferimento alle teorie che Kant costruisce con queste nozioni. Fenomeno e noumeno non sono due realtà e, in un certo senso, nemmeno due livelli di una stessa realtà: sono ciò che risulta guardando la stessa cosa da due punti di vista diversi. Sofferamoci sulla nostra condizione abituale: io esco in strada e vedo l'albero. In questa visione, un albero è integrato da una serie di elementi: le foglie, il tronco, i frutti, il colore, ecc., cioè una pluralità di cose. Queste sono il fenomeno, nel senso originario del termine: ciò che vedo, che si offre alla vista. Ma questa molteplicità è un

---

<sup>95</sup> *ibidem*.

<sup>96</sup> *ibid.*, 37.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, 39.

albero, ovvero: la molteplicità fa appello a un'unità di cui rappresenta l'espressione. Questa unità non è affatto un mio concetto o un'ipotesi. Noumeno è appunto questa unità, cioè l'albero che, essendo fatto come è fatto, mi si presenta come composto da molteplici elementi o note.

Ora, la tesi filosofica greca è che questa unità esista realmente e dunque si possa formularla concettualmente in un logos; inoltre, a questa unità esistente si arriverebbe non con i sensi, ma con un'altra facoltà: il *nous*. Colli recupera questa tesi, ma nella sua versione sapienziale.

Il noumeno così inteso non può essere statico: non è solo ragione della molteplicità delle note o elementi che integrano il fenomeno. Se il fenomeno è quanto si vede del noumeno, e correlativamente quest'ultimo è il nascosto del fenomeno, allora questa unità - grazie a cui parlo di un albero - è un'attività, un potere attivo, produttivo del fenomeno. In un pezzo di ferro inerte, l'inerzia è un aspetto del fenomeno perché gli atomi del ferro si comportano in un certo modo e si collegano tra loro in modo tale che ne risulta l'inerzia. Il noumeno, in questo caso, non è gli atomi, ma il codice del loro comportamento e il potere che in essi agisce (parlando, naturalmente, in termini rappresentativi).

Il problema è che la posizione filosofica greca non è così pacifica. Che il *nous* serva per cogliere il noumeno, in fondo, è un'ipotesi, per di più rischiosa: induce a pensare che il noumeno sia un *noeton*, un intelligibile, insomma un concetto razionale. E siccome elaboriamo continuamente concetti razionali, si rischia di identificarli con l'essenza profonda della realtà. Ma ciò che io ho di fronte non è il noumeno, bensì solo l'apparenza esterna del noumeno, che - come apparenza - ha il carattere della molteplicità; dunque, restando come osservatori esterni, il rischio è di ipostatizzare le ragioni della molteplicità fenomenica, senza mai toccare l'unità noumenica, ma anzi sostituendola con un'unità concettuale, puramente inventata. Perciò la serie noumeno-fenomeno-ragione conduce a una teoria che rimane sempre ipotetica e, in assoluto, indimostrabile. Ogni dimostrazione, dovendo presentare necessariamente il noumeno in termini di fenomeno, cadrebbe in un palese circolo vizioso.

Inoltre, nel razionalismo classico, per arrivare alla nozione razionale di un oggetto bisogna prenderlo nella sua realtà e poi privarlo di tutti gli elementi o note che gli sono accidentali, che non coincidono con tanti altri oggetti simili che abbiamo osservato o possiamo osservare. Nel fare questa selezione, uso un parametro del tutto estrinseco alla realtà osservata: ipotizzo che le note di questa realtà, che coincidono con alcune note di un'altra realtà, abbiano più valore essenziale di quelle che non coincidono. Abbiamo appunto il valore di condurmi al possesso del noumeno. Il che è un'idea che appartiene a me, non all'albero.

Però, se il mio punto di osservazione non fosse esterno alla cosa, ma consistesse in un punto coincidente col noumeno, insomma, se potessi vedere la cosa dal suo interno, la distinzione tra fenomeno e noumeno non avrebbe senso. Da questo punto di vista potrei dire che la filosofia è falsa. È una falsificazione consistente in un'operazione particolare: la costruzione del soggetto e dell'oggetto nella rappresentazione. Così, combinando la terminologia ora usata con quella di Colli, diciamo che il contatto non può

essere pensato come qualcosa che avviene tra due fenomeni, ma va pensato come uno stato noumenico originario, dal quale costruiamo due fenomeni. I fenomeni dell'universo, e l'universo stesso come fenomeno globale, fanno appello a una radicale unità, che lo stesso livello fenomenico riflette come unità della manifestazione.

All'interno della filosofia, il contatto è un «limite inconoscibile, postulato dalla struttura dell'apparenza, e al quale l'espressione, analizzata, rimanda»<sup>98</sup>. D'altronde, se il contatto è il divino operante, collocati nel punto di vista del divino la cosa non può apparire come oggetto per un soggetto; piuttosto, tutto il reale viene svelato in quanto produzione, e viene letto a partire da una *arkhé*, non da un essere.

Le singole rappresentazioni mostrano una struttura organica e unitaria perché sono subordinate, come a un principio, alla categoria della relazione. Ma la relazione suprema, quella su cui poggia tutta la rappresentazione, nasce da qualcosa che è fuori dalla rappresentazione stessa, cioè dall'immediato. Ma la relazione non è una struttura intrinseca all'immediato: il contatto, punto germinale della relazione, ha il carattere del gioco, del dionisiaco: «La vita e il fondo della vita sono un dio che si guarda allo specchio»<sup>99</sup>.

Nello stesso tempo, Dioniso è potere: la vita come «reggimento di un fanciullo», secondo l'espressione di Eraclito citata da Colli, mirabile immagine che coniuga potere e casualità, necessità e gioco. Superando la concezione dell'essere come permanente e pura presenza, Colli designa il sostrato come potere divino che realizza ogni cosa. Dall'esterno a noi appaiono le cose realizzate, nel tempo.

Ora, se la logica vuole esprimere il reale, allora essa dovrà - analogamente alla realtà - subordinarsi a un originario comando libero, cioè dovrà in qualche modo rendere quell'istante di sospensione in cui le cose non sono ancora, il reale non esiste, ma esisterà, anche se resta libera decisione la forma che esso dovrà adottare. Bisogna dunque esporre nell'ordine dell'astrazione il reale potere divino di produrre il gioco del mondo. Il ragionamento filosofico lungo il quale Colli conduce il lettore, fino alle sue conclusioni sorprendenti, ha qui un punto chiave. Si ragiona, in quanto la ragione è qualcosa; ciò che essa è, non è determinato dalla ragione stessa, ma dalla realtà; ora, il carattere originario della realtà è di essere rappresentazione ed espressione, e l'espressione ha un'origine in cui necessità e arbitrio sono confusi. La logica, con i suoi nessi necessari, rappresenta i nessi necessari tra le rappresentazioni, ma non coglie quelli arbitrari: da qui che si tratti di una visione parziale, se non viene completata da un momento iniziale in cui il gioco e l'arbitrio divino vengono conservati e tradotti in una scelta<sup>100</sup>. Questa scelta è, come vedremo, la definizione della modalità logica.

---

<sup>98</sup> *ibid.*, 40.

<sup>99</sup> *ibid.*, 52.

<sup>100</sup> *ibid.*, 52.

Se io prendo l'albero che ho dinanzi, ne ho una manifestazione come nesso: non come concetto, ma come immagine connessa direttamente all'immediato. Se invece, dopo aver osservato molti alberi, mi formo un concetto formale, una definizione di «albero», allora ho una rappresentazione come oggetto. «Prima dell'oggetto c'è dunque il nesso, e il nesso già interpreta astrattamente l'attimo»<sup>101</sup>. L'albero come immagine o nesso mi sta di fronte immediatamente; invece il concetto di albero, o l'albero come oggetto è una nozione che possiedo io, e in quanto tale precede la visione concreta di questo albero che ho di fronte ora. Il concetto, nascendo da una rielaborazione di ricordi agglutinati dall'esperienza, è una rappresentazione seconda: un'interpretazione di ciò che non è concettualizzabile. Orbene, all'interno di un discorso concettuale, cioè al livello delle rappresentazioni seconde, il verbo essere non può avere lo stesso significato che ha nelle rappresentazioni prime, quando indica il nesso di un'immagine con l'immediato.

Tuttavia nel concetto affiora ancora qualcosa della rappresentazione come nesso. Per quanto astratti, le rappresentazioni di albero e terra debbono avere un legame tra loro, che traduce la connessione tra i due punti del reale che esse rappresentano. Questa connessione non è la necessità razionale, ma è il legame reale tra l'albero e il terreno in cui affonda le radici e da cui trae nutrimento: la realtà dell'albero esige la realtà del terreno. Questa esigenza si riflette, a livello concettuale, nelle rappresentazioni seconde, nella necessità razionale, nel modo in cui i concetti si collegano tra loro. Ma ora connettiamo «oggetti», non più «nessi»: l'oggetto è la realtà privata delle sue caratteristiche accidentali, quindi un'immagine che, per diventare universale, ha subito una depauperazione, con cui il simile è stato trasformato in identico. Questi oggetti, poi, subiscono un ulteriore processo di generalizzazione - ad esempio, da albero a specie vegetale-, ulteriori gradi di astrazione. Su tutto questo costruiamo il giudizio e le categorie.

Se dico «questo è un albero», allora l'«è» esprime il rapporto tra l'immagine dell'albero e l'immediato (rapporto debilitato, ovviamente, in quanto manca ciò che nella rappresentazione si scinde come soggetto). Invece, a livello di concetti, l'«è» indica l'unità tra le note di un oggetto, il legame tra le parti del giudizio, inteso come qualcosa di esistente, di trovato. Analogamente, se dico «questo non è un albero» il «non è» significa che in un punto reale non è presente quella parte di contatto che troviamo nell'albero; a livello concettuale, significa che non c'è legame tra i termini del giudizio, in rapporto alla rappresentazione come nesso. Tuttavia il non essere dell'albero, o di X, è espresso da altri oggetti: la pietra non è l'albero. Il che vuol dire che «congiunti, essere e non essere costituiscono una totalità, un compenso estensivo appunto all'insufficienza espressiva»<sup>102</sup>.

A livello di nesso, la causalità è una nostra interpretazione di un reale vincolo tra diversi punti della realtà; a livello concettuale, questa causalità primitiva fa una sorta di salto di qualità, diventando chiave interpretativa di

---

<sup>101</sup> *ibid.*, 61.

<sup>102</sup> *ibid.*, 76.

nessi reali. Per esempio, un animale, correndo, scansa un ostacolo: qui è presente un nesso di causalità tra il comportamento dell'animale e l'ostacolo. A livello concettuale, la causalità è la formulazione di una legge che si ritiene vigente nel reale: sempre sono cadute mele dagli alberi, ma solo Newton ha formulato la legge di gravità, con la quale ha reinterpretato tutti i fenomeni di caduta dei gravi. Ma per formulare questa legge ha avuto bisogno di una struttura concettuale, per cui l'idea della causalità, il modo stesso di concepire la causa, dipendono dall'idea dell'oggetto.

Accanto ad essere, non essere, causalità, vi sono altre due categorie che ci interessano in modo particolare: necessario e contingente. La rappresentazione come nesso è connessa all'immediato. Ora, questa connessione può essere espressa solo con due categorie: necessario e contingente. Qualunque sia l'oggetto, esistono solo questi due modi di ricondurlo all'immediato. Più precisamente, abbiamo la categoria della modalità, con le forme necessario e contingente. Naturalmente, questi due modi esprimono l'aspetto duplice del contatto, la sua natura di gioco e quella di comando.

L'intero mondo della manifestazione, dell'apparenza, si sostiene sulle due categorie, esprimendo nessi necessari o contingenti. Ora, mentre le categorie essere e non essere (o della qualità) si riferiscono ad oggetti già costituiti o a rappresentazioni dell'immediato, le categorie della modalità si riferiscono al legame tra l'oggetto rappresentativo e l'immediato. Dunque la qualità - insieme alla quantità - presuppone la modalità. Né si può dimostrare il contrario: per farlo dovremmo ricorrere alla necessità stessa, cioè appunto alla modalità. Questa è dunque la categoria suprema, proprio perché riguarda il legame tra rappresentazione e immediato.

Abbiamo allora un processo che va dall'immediato all'espreso; poi un processo che, dalla massima astrazione raggiunta, torna deduttivamente verso la realtà immediata per spiegarla e comprenderla. L'astrazione riduce la molteplicità dell'espressione all'unità dell'universale e da questa, con un movimento di riflusso, arriva alla molteplicità dei concetti di un sistema di filosofia.

Sul piano logico, il principio del sistema è una relazione o contingente o necessaria tra la rappresentazione e l'immediato. Dunque, questa relazione suprema è una alternativa, un aut-aut che include le categorie modali, riflettendo la commistione di gioco e comando nel contatto primordiale. Il principio di un discorso logico, il suo inizio, è un'alternativa che viene chiarita come contingente o necessaria.

Dal principio modale, per cui un nesso dichiarato dal *logos* deve essere o contingente o necessario, si hanno due corollari:

1) è impossibile congiungere necessario e contingente;

2) il necessario è il non contingente, e il contingente è il non necessario.

Questi due corollari insieme costituiscono una totalità, e non esistono altre categorie modali. Inoltre, risolvere l'alternativa del contingente o necessario non è cosa che dipenda dall'arbitrio personale, ma dalle rappresentazioni stesse, che hanno un nesso necessario o contingente con il contatto.

«Il principio modale può venir deciso nell'uno o nell'altro senso solo nel caso in cui un oggetto già costituito, e sussunto ad esso, sia riconosciuto come espressione condizionata da un nesso necessario oppure da uno contingente. Decisione del principio modale significa non già l'esercizio di una qualche facoltà del soggetto, ma il riconoscimento in un oggetto del nesso espressivo che lo condiziona»<sup>103</sup>.

«Un oggetto necessario o è vero o è falso, e designa in modo corretto (quando si tratti di un oggetto binario) il principio aristotelico del terzo escluso. Suo corollario è la proposizione: Impossibile per un oggetto necessario essere e non essere; ossia: impossibile congiungere essere e non essere in un oggetto necessario (principio aristotelico di non contraddizione)»<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> *ibid.*, 102

<sup>104</sup> *ibid.*, 104.

**«Ogni filosofia è stata  
una menzogna»**

Per Colli, i principi di non contraddizione e del terzo escluso, come si formulano a partire da Aristotele, sono inaccettabili. Infatti, Aristotele li riferisce a un giudizio, senza aver prima chiarito la modalità del necessario o del contingente. E questo è talmente macroscopico che non si può pensare a una svista di Aristotele, ma al suo tentativo di coprire qualcosa.

L'applicazione delle categorie dell'essere e del non essere dipende dalla risoluzione del principio modale, e si ha questo corollario:

«Un oggetto, tanto se è quanto se non è, esprime o il necessario o il contingente. [...] Ma per la risoluzione del principio modale, se un oggetto esprime il necessario, viene escluso che esso esprima il contingente»<sup>105</sup>.

Però, un oggetto contingente è e non è. In sintesi: un oggetto che necessariamente è, esclude: 1) che esso contingentemente non sia; e 2) che esso necessariamente non sia<sup>106</sup>. Qui la ragione subisce uno scacco, perché l'oggetto che necessariamente è, esclude due oggetti che si contraddicono a vicenda, ciò nega due affermazioni tra loro contraddittorie, violando il principio logico del terzo escluso. Esempio: Socrate è necessariamente bipede. Pertanto si esclude 1) che contingentemente Socrate non sia bipede; 2) che necessariamente Socrate non sia bipede:

«In altre parole, un giudizio necessario affermativo [= è necessario che Socrate sia bipede] contraddice sia il contingente giudizio negativo [=è contingente che Socrate non sia bipede], sia il corrispondente giudizio necessario negativo [=è necessario che Socrate non sia bipede], ossia due giudizi tra loro contraddittori. Ma è evidente che questi due

---

<sup>105</sup> *ibid.*, 105.

<sup>106</sup> Esclusione vuol dire: «L'elemento di necessità che è implicito nell'alternativa diventa esplicito nella risoluzione dove, una volta decisa l'alternativa a favore di uno dei due termini, il secondo viene "escluso", ossia è assoggettato al vincolo del necessario entro la categoria della totalità» [*ibid.*, 106]. «Nella risoluzione l'oggetto deciso e l'oggetto escluso formano una totalità, e il rapporto di esclusione tra due oggetti binari si dice rapporto di contraddizione tra i due giudizi che esprimono verbalmente tali oggetti» [*ibid.*, 106].

giudizi non possono essere tra loro contraddittori. Anzi, poiché per un dato oggetto esiste una sola totalità che lo comprende (quella costituita dalla risoluzione del principio modale e dalla conseguente esclusione), due oggetti determinati dalla decisione (modale) a favore del dato oggetto, mediante esclusione, dovrebbero identificarsi, non già escludersi»<sup>107</sup>.

«Se la modalità restasse indeterminata, come nella formulazione tradizionale del principio del terzo escluso (che corrisponde a: un oggetto o è o non è), la contraddizione triangolare non si presenterebbe. Questo è quanto Aristotele voleva "coprire"»<sup>108</sup>.

Nella logica, il nesso tra ragione e conseguenze muove da un principio astratto e discende verso le cose. Invece, nella realtà, un oggetto viene detto necessario in base al nesso «ascendente» che va dal sostrato metafisico (contatto) verso l'espressione, dal nascosto al manifesto. La necessità razionale non sta negli oggetti, ma nel vincolo che li lega tra loro, mentre nella causalità primitiva c'è un vincolo dell'oggetto con l'immediato. Inoltre, la causalità razionale trova gli oggetti già costituiti, mentre quella primaria è presente nello stesso processo di costituzione degli oggetti. Ora, nella sfera del logos, ogni oggetto astratto è causato da un secondo oggetto astratto ed è a sua volta causa di un terzo:

«Si formulerà allora la proposizione generale: tutti gli oggetti astratti in senso proprio sono costituiti dal nesso della causalità e ribaditi dal nesso tra ragione e conseguenza. E poiché i due nessi si unificano nel nesso fondamentale della necessità, la suddetta proposizione si sintetizzerà nella seguente legge della connessione: tutti gli oggetti astratti in senso proprio si connettono tra loro mediante il necessario»<sup>109</sup>.

Questa legge si può chiamare il principio di ragion sufficiente, ed è un'ulteriore definizione della categoria del necessario.

Viene così espressa la supremazia del necessario nella struttura del logos. Questa supremazia collega gli oggetti astratti già costituiti. Questo obbliga a perdere nell'astrazione la commistione di gioco e necessità, caratteristica dell'immediato e riflessa nelle espressioni prime, e l'oggetto astratto si sostituisce all'impressione primaria, deformandola. Tale sostituzione

«è dunque una falsificazione radicale. Eppure questa è nella natura del logos: ogni espressione viene spogliata del suo elemento di giuoco, ovunque si realizza una fagocitazione del contingente per opera del necessario»<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> *ibid.*, 106.

<sup>108</sup> *ibid.*, 107.

<sup>109</sup> *ibid.*, 114.

<sup>110</sup> *ibid.*, 117.

Prendiamo dunque un ragionamento classico: L'uomo [B] è mortale [C]; Socrate [A] è un uomo [B]; Socrate [A] è mortale [B].

Abbiamo come antecedente le premesse B-C, A-B, e come conseguente la conclusione A-C. Nell'antecedente, la congiunzione di due giudizi indica il presupposto della deduzione; l'intera serie A-B-C ha un vincolo di necessità. Prendiamo ora un giudizio contingente: l'uomo si ammala. Per chiarire la sua natura contingente occorre dire: l'uomo può ammalarsi. Ciò significa anche: l'uomo può non ammalarsi. Questi due giudizi non sono l'uno conseguenza dell'altro, ma costituiscono insieme un giudizio unico: l'uomo può ammalarsi «e» non ammalarsi. In questo caso è stata applicata la definizione della modalità alle categorie della qualità (essere e non essere); è stata cioè sciolta l'alternativa tra necessario e contingente, che consente di capire il modo cui appartiene il giudizio: l'uomo si ammala.

Dal punto di vista delle categorie della quantità, abbiamo una proiezione in quattro giudizi:

- ogni uomo può ammalarsi (universale affermativa)
- ogni uomo può non ammalarsi (universale negativa)
- qualche uomo può ammalarsi (particolare affermativa)
- qualche uomo può non ammalarsi (particolare negativa).

Queste quattro affermazioni, in realtà, costituiscono un solo giudizio. Se vogliamo isolare qualitativamente un giudizio contingente, dobbiamo conservare la prospettiva della quantità e dare al giudizio una forma particolare. Ma in una teoria della deduzione i giudizi contingenti particolari non sono accettabili. Se usiamo un giudizio particolare senza precisare la modalità, contingente o necessario, il giudizio rimane equivoco:

«Se si tace la modalità di un giudizio, pur facendolo sottostare all'alternativa della qualità (principio del terzo escluso), bisogna anche prevedere che possa trattarsi di un giudizio contingente. Ma quest'ultimo non è sottomesso alla suddetta alternativa. In tal caso, per racchiudere in un'unica formula il comportamento qualitativo di un oggetto che può essere necessario o contingente, non c'è altra via che ricorrere a un'espressione quantitativa, ossia formulare il giudizio contingente come particolare. Così questo giudizio particolare potrà congiungersi con il giudizio particolare di qualità opposta senza venire in conflitto né con il principio del terzo escluso né di conseguenza con quello di non contraddizione»<sup>111</sup>.

Ma se si vuole contraddire un giudizio particolare non basta il giudizio particolare di qualità opposta, perché questo, congiunto al primo, esprime insieme ad esso un giudizio contingente. Vale a dire: «Socrate può ammalarsi» non è contraddetto logicamente da «Socrate può non ammalarsi». Si ricorrerà allora al giudizio universale di qualità opposta. Ma

---

<sup>111</sup> *ibid.*, 132.

anche qui c'è un'illusione. «qualche uomo non si ammala» è contraddetto solo in apparenza da «tutti gli uomini si ammalano», se la seconda frase non è necessaria ma contingente.

Con queste premesse, Colli formula la sua legge generale della deduzione:

«La legge generale della deduzione si formula: un oggetto, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è. Segue la dimostrazione.

«Un oggetto esprime o il necessario o il contingente (applicazione del principio modale). Se esprime il necessario (risoluzione del principio modale), ossia se si risolve come oggetto necessario, o è o non è (prima parte della legge qualitativa); se esprime il contingente (risoluzione del principio modale), ossia se si risolve come oggetto contingente, è e non è (seconda parte della legge qualitativa).

«In primo luogo si risolva come necessario. Poiché un oggetto, tanto se è quanto se non è, esprime o il necessario o il contingente (corollario dell'applicazione del principio modale), allora l'oggetto risolto come necessario, se è, viene escluso come contingente (risoluzione-esclusione del principio modale). In tal caso il medesimo oggetto, se non è, sarà del pari escluso come contingente (risoluzione esclusione della seconda parte della legge qualitativa). Ma tale oggetto che non è, escluso come contingente, per necessità risulta necessario (risoluzione-esclusione del principio modale).

«D'altra parte, l'oggetto risolto come necessario, se non è, viene escluso come contingente (risoluzione-esclusione del principio modale). In tal caso, il medesimo oggetto, se è, sarà del pari escluso come contingente (risoluzione-esclusione della seconda parte della legge qualitativa). Ma tale oggetto che è, escluso come contingente, per necessità risulta necessario (risoluzione-esclusione del principio modale).

«Poiché un oggetto necessario o è o non è, e non vi sono altri casi da considerare, allora un oggetto necessario, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è.

«In secondo luogo si risolva come contingente. Un oggetto contingente è e non è: la formulazione affermativa e quella negativa, solo in quanto poste assieme esprimono un oggetto contingente. Se si pone isolatamente una delle due, da ciò segue per necessità la formulazione dell'altra. Dunque, un oggetto contingente, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è»<sup>112</sup>.

Non si tratta di una deduzione, ma di una legge previa a cui questa si deve adeguare. In primo luogo si deve chiarire se un giudizio ( ad es. «la palla è rossa») è contingente o necessario (quando è contingente lo

---

<sup>112</sup> *ibid.*, 149.

scriviamo in lettere minuscole). Allora, se LA PALLA È ROSSA, risultano negate o escluse le seguenti frasi:

LA PALLA NON È ROSSA

la palla non è rossa

la palla è rossa

cioè vengono escluse due frasi contraddittorie tra loro (le prime due). Ma si diceva che un oggetto, tanto se è quanto se non è, esprime o il contingente o il necessario e non esistono altri casi possibili, perciò se si esclude il giudizio necessario «LA PALLA NON È ROSSA», allora risulta che «la palla non è rossa», nel modo contingente e viceversa. Pertanto, in entrambi i casi si contraddice l'assunzione iniziale. D'altronde, se si parte dal giudizio negativo che «la palla non è rossa», si ha l'esclusione di

LA PALLA È ROSSA

la palla è rossa

la palla non è rossa.

Ancora una volta, le prime due frasi escluse sono contraddittorie tra loro, e negarne una equivale ad affermare l'altra. Perciò, se la palla è rossa, la palla non è rossa.

D'altro canto, potremmo risolvere l'alternativa modale nel senso del contingente, anziché in quello del necessario, e partire dal giudizio: «A [contingentemente] è B». Questo oggetto contingente è e non è, nel senso che a volte è B e a volte no. Dunque dobbiamo dire che A è B e non è B. In questo caso, se affermiamo che A è B, isolando questa frase dalla sua seconda parte, risulterà che per necessità occorre formulare anche l'altra, che A non è B. Pertanto, nel giudizio contingente, se A è B, per necessità non è B; se non è B, per necessità è B.

Naturalmente, qui siamo al livello iniziale del discorso logico, quindi a un livello che riguarda i giudizi universali. Non vale l'*escamotage* platonico di dire che se Socrate «è» un uomo, allora «non è» un cavallo. A questo livello iniziale, secondo la legge di Colli, se Socrate è un uomo, allora di necessità non è un uomo. Vale a dire che, iniziando un discorso logico corretto, attraverso la risoluzione del principio modale, scatta una contraddizione inevitabile implicata dalla stessa risoluzione.

Afferma Colli che la sua legge non può essere criticata dicendo: se un oggetto è vero, allora per necessità è falso, e di conseguenza anche la stessa legge che afferma questo è falsa. Infatti, l'affermazione «se è, allora non è» non rappresenta la conclusione di un ragionamento, ma solo una relazione tra «è» e «non è», con il valore di legge generale della deduzione. La frase «se è, allora non è» non indica un oggetto, ma il nesso tra due oggetti che non potranno mai fondersi in un oggetto unico<sup>113</sup>. Inoltre, la legge non contraddice formalmente la prima parte della legge qualitativa, perché non dice che un oggetto necessario è «e» non è, ma che se è, allora non è, e se non è, allora è.

---

<sup>113</sup> *ibid.*, 150

«Il corollario della prima parte della legge qualitativa dice appunto che è impossibile congiungere essere e non essere in un oggetto necessario. Ma dall'essere di un oggetto necessario deriva, per necessità discendente, il suo non essere e viceversa: così stabilisce la legge generale della deduzione. Ora, la necessità discendente costruisce con il suo nesso l'oggetto deduttivo: quindi la necessità discendente riconosce come oggetto una serie di termini (due dei quali compaiono sia in quanto uniti sia in quanto separati), che la necessità ascendente non poteva aver prodotto in modo da congiungere rispetto a due termini essere e non essere. Il riconoscimento è illusorio, ma la violenza deduttiva rimane: la ragione è in scacco. Viene impedita la risoluzione della prima parte della legge qualitativa: perché dovrebbe essere escluso l'essere di un oggetto necessario, piuttosto che il non essere? Nulla invece può opporsi alla legge generale della deduzione: a essa e al principio modale, nel contrasto diretto, la legge qualitativa deve cedere (e scompare allora la contraddizione triangolare). L'oggetto è annientato e crolla l'illusione costruttiva del logos»<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> *ibid.*, 152.

## *Indice*

<i>Introduzione</i>	3
<i>Il ritorno ai greci</i>	9
<i>Sciamanesimo e filosofia</i>	14
<i>Arianna e il labirinto</i>	25
<i>Il sentire immediato e il limite della parola</i>	34
<i>La rappresentazione</i>	40
<i>«Ogni filosofia è stata una menzogna»</i>	55



*Opere di Giorgio Colli:*

*Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974 (citato nell'edizione Bompiani, Milano 1985).

*Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1982.

*La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988.

*La ragione errabonda*, Adelphi, Milano 1982.

*Nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

*Opere curate da Colli:*

*La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977-80, 3 voll.