

Seminario di filosofia. Germogli

L'AUTOCOSCIENZA. IL MONDO, LA PAROLA Tentativo di viaggio ai confini dell'anima

Egidio Meazza

Il Seminario di quest'anno è iniziato procurandomi un senso di vertigine, proponendo alcune domande ancora in sospenso: che cosa sono l'anima e il *logos* (per Eraclito, per Aristotele, e per noi)? Domande sulle quali continuo a riflettere. Ma il senso di vertigine è stato ulteriormente acuito nel corso degli incontri successivi: ho come la sensazione di poggiare su un terreno infido, mobile, per niente solido; questa sensazione è quella ideale per spingere alla riflessione, perché invita a sbarazzarsi delle ovvietà, che, dando sicurezza, rischiano di limitare la libertà del pensiero.

Consideriamo, alla luce dello studio di D.N. Stern, l'infante appena nato: si trova proiettato in un'esperienza completamente nuova rispetto a quella dell'utero materno (uso il termine 'esperienza' in modo improprio: occorre un soggetto che la faccia perché ci sia esperienza, ma qui un tale soggetto non c'è ancora); viene alla *luce* e questo evento si accompagna al suo pianto; ancora ci sarà pianto e dolore quando avrà fame, e piacere quando verrà saziato. Ma, se consideriamo il pianto, questo non sarà, all'inizio, un'invocazione al mondo per essere sfamato, perché per l'infante ancora non c'è mondo: l'infante è il mondo, è tutto, è fame-mondo, è sazietà-mondo, è dolore-mondo e piacere-mondo. Il grido e il pianto sono il mondo che grida e piange, non per un atto di volontà, ma come risposta immediata, come conseguenza naturale alla condizione in cui si trova il mondo-infante. Questo mondo che lui stesso è, è buono e cattivo ("buono" o "cattivo" lo diciamo noi), ora buono e ora cattivo, ma senza tempo e senza spazio. È solo quando l'infante comincia a cogliere una differenza fra il sé, che va formandosi, e l'altro da sé, che questo può apparire come ciò che può o no rispondere ai suoi bisogni (che forse cominciano a presentarglisi come desideri); l'altro da sé comincia ad essere lontano, il sé si dà spazio e si dà tempo, il tempo della soddisfazione e quello della fame e del disagio, che richiede l'intervento di quell'altro, posto a distanza nello spazio e nel tempo, che ora deve essere invocato. Quel pianto, che prima era tutt'uno con il mondo nello stato di sofferenza, diviene ora una richiesta di aiuto, alla quale ciò che non è sé, forse, potrà rispondere; è forse qui la nascita del divino, in quell'altro da sé che può dare piacere e dolore, che si muove autonomamente dal sé? Il primo divino è la madre, che può accorrere all'invocazione oppure negarsi? Questa differenziazione fra il sé e l'altro continua ad approfondirsi e giunge alla massima distanza con lo sbocciare della parola: il linguaggio – e forse il primo linguaggio è preghiera – attesta la distanza fra sé e il mondo (o meglio, il resto del mondo), tra il privato e il pubblico.

Siamo ora di fronte al sé pienamente formato, padrone del linguaggio, che lo mette in comunicazione con il resto del mondo, che permette l'accesso alla sfera pubblica; ma al di qua del pubblico la sfera privata comprende un ambito di esperienza immediata, che si sottrae alla sua esplicazione: può essere comunicata, ma proprio perciò tradotta: si comunica il "che cosa", non il "come", dice Sini. Qui si apre la possibilità del solipsismo, come pensiero indotto dall'inaccessibilità al "come" dell'esperienza dell'altro. È la parola a fare tutto questo; ciò che così accade non è altro che una declinazione della differenza fra vita vivente e conoscenza. La parola, in qualche modo, crea tutto ciò che è nel mondo, non solo fuori dal sé, ma anche nel sé, in quanto comunicabile, inscrivibile in un sapere pubblico – beninteso, fatto salvo quel "come" che rimane per essa inattingibile.

C'è un'affermazione di Whitehead, che riguarda la conoscenza della natura, che mi sembra ben corrispondere a quanto qui è stato detto: «Il pensiero della natura è differente dalla percezione sensoriale della natura»¹. Qui dobbiamo intendere il pensiero, come pensiero sorretto dal linguaggio, *logos*, in quanto pensiero esprimibile in parole (ma esiste un diverso *pensiero*?), ciò che permette appunto di comunicare il "che cosa", lasciando a ciò che qui è chiamato sensazione, il "come" incommunicabile.

A proposito della tradizione vedica, alla quale si è fatto riferimento nel corso del Seminario, voglio citare un interessante inno del Rgveda (X, 125) che, nella traduzione italiana è intitolato *Autoelogio della pa-*

¹ A.N. Whitehead, *Il concetto della natura*, trad. it., Einaudi, Milano 1975, p. 5.

*rolā*². Per elogiare qualcosa o qualcuno occorre usare la parola (*vāc*), quindi, poiché l'elogio della parola non può che essere fatto mediante la parola, esso è necessariamente un autoelogio:

- «Io procedo con gli dei terribili e con gli dei buoni, io procedo con gli dei figli di Aditi e con gli dei tutti insieme. Io porto entrambi Mitra e Varuṇa, io porto Indra e Agni, io porto i due Aśvin».
- «Io porto il *soma* spumeggiante, io porto Tvaṣṭṛ e Pūṣan e Bhaga. Io porto la ricchezza a colui che fa l'oblazione, a colui che è zelante, a colui che offre il sacrificio, a colui che sprema il *soma*».
- «Io sono la regina che raduna le ricchezze, colei che comprende, la prima tra coloro che sono degni di sacrificio. Gli dei mi hanno distribuito in molti luoghi: io sono colei che ha molte sedi e che assume molte forme».
- «Grazie a me mangia il cibo chi è in grado di vedere, chi respira e chi ode ciò che vien detto. Anche senza rendersene conto, tutti dipendono da me. Ascolta, tu che sei degno di essere ascoltato³, io ti dico una cosa degna di essere creduta!».
- «Io spontaneamente dico ciò che è gradito agli dei e agli uomini. Chiunque io ami lo rendo potente, lo rendo un brahmano, lo rendo un veggente, lo rendo un saggio».
- «Io tendo l'arco per Rudra, perché la sua freccia uccida gli odiatori della parola sacra. Io suscito le contese fra gli uomini. Io ho pervaso il cielo e la terra».
- «Io genero il padre⁴ alla sommità di questo mondo. La mia origine è nelle Acque in mezzo all'oceano. Da lì mi diffondo su tutti gli esseri e con la mia sommità tocco il cielo lassù».
- «Io spiro come il vento, impossessandomi di tutti gli esseri. Con la mia grandezza ho varcato i confini del cielo e di questa terra»⁵.

Alcuni cenni sui nomi che compaiono nell'inno:

- Aditi significa non-legame, è una divinità che simboleggia l'energia cosmica e la sua principale caratteristica è quella di liberare dai legami della sofferenza e dalle colpe morali. È la madre di un gruppo di dei, gli Āditya, dei della liberazione.
- Mitra ("amico") è uno degli Āditya. Generalmente invocato insieme a Varuṇa, chiama gli uomini alle loro attività, sostiene la terra e il cielo e protegge tutte le creature. Insieme a Varuṇa protegge la verità ed è garante dei giuramenti.
- Varuṇa, tra i più antichi dei vedici, il più grande dopo Indra, è chiamato «re degli dei». Sovrintende all'ordine fisico e morale dell'universo, rende stabili terra e cielo dopo averli divisi, fa splendere di notte la luna e le stelle e le fa svanire di giorno, lasciando il posto, per così dire, al dio solare e suo compagno Mitra. Regola il flusso delle acque e sorveglia tutti gli esseri per evitare che si macchino di peccati; lega con lacci e affligge con malattie coloro che trasgrediscono l'ordine. Le sue leggi, fisse e inamovibili devono essere seguite persino dagli dei (questo è il caso anche di Ananke).
- Indra è la divinità somma, è spesso associato ad Agni, personificazione divina del fuoco. È anche il dio della battaglia, è armato con il *vajra*, arma fatta di ferro e oro.
- Aśvin, i "Cavalieri", sono due gemelli divini; appaiono in cielo prima dell'alba su un carro d'oro tirato da cavalli, da uccelli o da giumente alate. Sono detti figli del cielo e, in quanto divinità del mattino, allontanano le tenebre e le entità malefiche.
- Di Pūṣan e Tvaṣṭṛ dirò soltanto che il primo è una divinità solare che protegge i cammini e accompagna i morti nel mondo ultraterreno; il secondo è l'artigiano divino, fabbricatore del *vajra* di Indra.

² Riporto la nota iniziale del traduttore, Saverio Sani: «In questo inno, *Vāc*, la Parola, parla di se stessa come di una divinità suprema: si identifica con l'intero universo che pervade fino ai suoi estremi confini, arrivando persino a superarli e si presenta come motivo e condizione stessa dell'esistenza dell'uomo. È questa in sostanza un'esaltazione della parola come attrice e strumento dell'invocazione rituale ed è chiaro che tale esaltazione coincide con quella della classe sacerdotale che aveva fatto della conoscenza della parola il fondamento della propria supremazia».

³ Il brahmano.

⁴ Saverio Sani, traduttore e curatore del testo, ci dice che «è incerto chi sia questo "padre". Potrebbe trattarsi del padre cosmico (cioè di un dio creatore come Prajāpati o Viśvakarman) oppure il padre della parola stessa...[con il] paradosso delle parentele reversibili».

⁵ *R̥gveda. Le strofe della sapienza*, trad. it., a cura di Saverio Sani, Marsilio, Venezia 2000, pp. 106-107.

- Bhaga è uno degli Āditya; è dispensatore delle ricchezze e del benessere (la radice verbale *bhāj* significa dividere, distribuire), favorisce l'amore e i matrimoni.

Rudra è normalmente rappresentato come una divinità distruttiva: colpisce gli uomini con le sue frecce che provocano piaghe e morte, assale con febbre, tosse e veleno. Non è esclusivamente malefico, perché fornisce anche il rimedio ai mali che provoca con medicine curative (cfr. la doppia valenza del termine greco *pharmakon*).

«Io genero il padre» dice *Vāc* nella settima strofa. Che esso sia il padre della sola parola o Prajāpati (che per una certa tradizione è il creatore della parola), padre cosmico, viene qui in luce la paradossalità della generazione dell'inizio: come inizio non può essere generato, ma come inizio saputo, detto, ha la sua generazione nella parola, generatrice di ogni sapere e, quindi, anche del sapere dell'ignoto in quanto ignoto, nominato e già sfuggito alla presa: duplicità insormontabile della vita e del sapere.

Il linguaggio, la parola, il discorso genera il mondo nella sua distanza dal sé, ma non può dire quel “come” preverbale che resta rinchiuso nel privato, anche se può dire tutte le “cose” del mondo e pure del sé (ma solo in quanto “che cosa”) esponendole nello spazio pubblico della comunicazione.

Se ci atteniamo al significato di *logos* come parola linguaggio o discorso (credo che Heidegger non sarebbe del tutto d'accordo) possiamo forse intuire qualcosa dei detti eraclitei. Tenta una spiegazione che sarà forse arbitraria, ma che mi sembra in accordo con quanto detto fin qui. Se “anima” è ciò che, animando l'infante come sé (prima della nascita del sé egli è animato solo per noi), gli permette di cogliere la differenza distanziante fra sé e il resto del mondo, cioè tra sé e ciò che non può *direttamente* muovere, animare, ma solo invocare con una preghiera, animare invocando perché già animato di per sé, ebbene allora i confini dell'anima, cioè della sua capacità di animare il mondo, di poter fare accadere con la parola, sono veramente irraggiungibili. Non solo, ma l'anima, intendendo qui lo stesso del sé animato, ha un *logos* in continua crescita, perché la fonte inesauribile e incomunicabile del preverbale non fa altro che generare costantemente la nuova parola generatrice – in quanto esprime il suo nome nello spazio pubblico – del non generato, cioè generatrice del nome dell'origine inattingibile.

Ancora più chiaro diviene il frammento aristotelico del *De anima*: l'anima del parlante, l'anima in quanto esprimentesi con la parola è in un certo senso tutte le cose, tutte nella loro verità pubblica, in quanto la parola le nomina tutte e le rende disponibili come “che cosa”, anche se non in quanto “come”. La parola crea il mondo conoscibile; il “come” preverbale resta nascosto e irraggiungibile per la parola, all'interno dell'anima senza che di questa si possano raggiungere i confini; i tre mondi (*triloka*) accessibili alla parola e quindi conoscibili, lasciano nell'oscurità il quarto mondo, quello di Prajāpati, cui il sacerdote officiante il sacrificio può solo far cenno.

C'è un altro detto di Eraclito che voglio citare, forse straziandolo, per così dire, sul letto di Procuste della mia interpretazione: «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica». Apollo *oûte légei oûte krýptei allà semainei*: il segno che non dice (*oûte légei*), che non è propriamente parola, non è *logos*, si sottrae all'ambito pubblico per alludere forse, senza nascondere, a quell'indicibile che può solo far risuonare nell'anima, prima di ogni tentativo di metterlo in parola; al quarto mondo di Prajāpati?

(4 gennaio 2020)