

RENDERE VISIBILE

Volume II



COMITATO DIRETTIVO

Damir Barbarić (Istituto di Filosofia di Zagabria)
Richard Capobianco (Stonehill College, Massachusetts)
Francesco Cattaneo (Università di Bologna)
Paola-Ludovika Coriando (Università di Innsbruck)
Marcello Ghilardi (Università di Padova)
Alberto Giacomelli (Università di Padova)
Sandro Gorgone (Università di Messina)
Giuliana Gregorio (Università di Messina)
Giovanni Gurisatti (Università di Padova)
Rosa Marafioti (Università di Bergamo)
Stefano Marino (Università di Bologna)

Ludovica Boi

L'aurora inapparente
Upanishad, Bruno e Böhme
nella metafisica giovanile di Giorgio Colli



Nella collana *Rendere visibile* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *double-blind peer review*.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2024 Orthotes, Napoli-Salerno
ISBN 978-88-9314-420-9

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

A mia madre

Francesco Cattaneo

PREFAZIONE

COSA TESTIMONIA LA «MISTICA»?

Uno dei meriti del lavoro di Ludovica Boi in questi ultimi anni è stato quello di insistere su una figura, quella di Giorgio Colli, la cui importanza nel pensiero italiano del Novecento è inversamente proporzionale alla limitata attenzione che finora gli è stata dedicata¹. Si tratta di una marginalità perfettamente comprensibile, perché il pensiero di Colli sprigiona una profonda inattualità rispetto alle correnti e agli orientamenti dominanti della cultura contemporanea – una inattualità non inferiore, per certi versi, a quella rivendicata da Nietzsche rispetto alla filologia e alla filosofia del suo tempo. Come per Nietzsche, anche per Colli filosofia, filologia e inattualità vanno a comporre un unico plesso, sono così strettamente interconnesse da risultare inseparabili. A esse è senz'altro opportuno aggiungere una quarta parola chiave: *misticismo* – una parola chiave che non si limita ad affiancarsi alle altre, ma che costituisce in definitiva il punto focale verso cui le prime tre sono orientate. Non casualmente questo concetto compare anche nel

¹ Tra gli studi più rilevanti: G. CAMPIONI – S. BARBERA (cur.), *Giorgio Colli: incontro di studio*, Franco Angeli Editore, Milano 1983; L. ANZALONE – G. MINICHIELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Dedalo, Bari 1984; A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, Erga Edizioni, Genova 1999; F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; A. TONELLI (cur.), *Il giovane Colli. Atti del Simposio in onore di Enrico Colli curatore delle opere postume di Giorgio Colli*, Agorà & Co., Lugano 2014; S. BRACCINI, *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli*, Il Ponte Editore, Firenze 2015; F. MONTEVECCHI, *Sull'Empedocle di Giorgio Colli*, Luca Sossella Editore, Bologna 2018.

titolo del primo approfondimento monografico che Ludovica Boi ha dedicato al filosofo torinese: *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli. Linee per una interpretazione* (Stamen, Roma 2020). Misticismo e mistero condividono la stessa radice: rimandano entrambi al greco *mysterion*, «cosa segreta» (da *myein*, «serrare, chiudere, tacere»). I riti misterici greci, in particolari i misteri eleusini e i misteri orfici, erano infatti riti «chiusi», riservati al *mystes*, l'«iniziato», che doveva mantenere un assoluto riserbo intorno a ciò cui prendeva parte. La segretezza che ha avvolto i riti misterici, in particolare quelli eleusini, è stata così rigida che poche e generiche testimonianze ci sono giunte, e l'idea che possiamo farci di essi è assai parziale e lacunosa². Il mistero resiste.

Tuttavia, perché, nell'ambito di una riflessione filosofica, riprendere il misticismo? Perché rievocare esperienze iniziatiche di cui non si può rendere propriamente e pubblicamente ragione? L'atto di nascita della filosofia non è forse coinciso con un commiato dalla sapienza mitica e dalla sua radice misterica? Non è proprio tale commiato che ha consentito di sviluppare un discorso razionale universale capace di *rerum cognoscere causas* – un discorso da cui provengono le stesse scienze trionfanti in Occidente e ormai diffuse su scala globale?

Per riconsiderare la questione, vorrei soffermarmi su una recente riflessione di Giorgio Agamben sulla testimonianza, sviluppata nel volume *Quando la casa brucia*. Agamben fa notare che il testimone deve confrontarsi con il silenzio, con l'impossibilità di dire ciò che solo lui può dire e che deve assolutamente dire. Il dire qui si ripiega su se stesso, si apre alla *dicibilità*: è su questo piano che si attesta la *verità* della testimonianza del testimone. «La sua testimonianza» – scrive Agamben – «è vera nella misura in cui fa esperienza dell'impossibilità di enunciare la verità in una proposizione. La verità non può avere la forma di una proposizione vera: verità è soltanto ciò di cui si dà

² Per una raccolta delle testimonianze intorno ai misteri greci, cfr. A. TONELLI (cur.), *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano 2015.

testimonianza»³. Lo spazio della verità, cioè lo spazio della testimonianza, si dischiude nel silenzio (*Sigé*) del soggetto rappresentante. Ne derivano «due linee: *Sigé*-testimonianza-verità e *Logos*-soggetto-conoscenza», le quali «corrono su uno stesso piano e si incrociano in ogni punto. Testimone e soggetto sono le due facce dell'unica testimonianza»⁴. Il testimone, pertanto, non fa che portare alla parola il silenzio⁵:

Il testimone testimonia della costitutiva incapacità del linguaggio di enunciare in modo assertorio la verità. E tuttavia il testimone non dispone per la verità di un altro luogo, di un'altra possibile via di accesso che non sia il linguaggio. Egli crede nelle parole, malgrado la loro fragilità, resta fino all'ultimo filologo, amante della parola. Ma della parola non come asserzione: come gesto⁶.

In quanto gesto, la lingua del testimone è la «lingua puramente dicibile»: «Essa è una parola che non dice qualcosa di qualcosa, ma il puro darsi, insieme e nello stesso gesto, del nome e della cosa nominata: testimonianza, cioè, della verità e di nient'altro che la verità»⁷. Il testimoniare implica, dunque, una relazione costitutiva con un non sapere: è l'assunzione di una non conoscenza. «I modi e le vie attraverso i quali non conosciamo» – osserva Agamben – «sono, se ne siamo consapevoli, altrettanto decisivi dei modi in cui conosciamo»⁸. Arriviamo così al passo decisivo, in cui la questione della testimonianza, del gesto silenzioso che si fa socraticamente carico di un non sapere, incrocia la *mistica*:

³ G. AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, Giometti & Antonello, Macerata 2020, p. 56.

⁴ *Ivi*, p. 57.

⁵ *Ivi*, p. 62.

⁶ *Ivi*, p. 72.

⁷ *Ivi*, p. 85.

⁸ *Ibidem*.

Non si tratta di introdurre nel pensiero la nebulosità della mistica, ma, proprio al contrario, di afferrare per la prima volta che cosa è in gioco nell'esperienza che definiamo con quel nome e che non è in verità nulla di vago. Quando l'ultimo scolarca dell'accademia platonica in esilio in Persia prova a esprimere in parole il principio supremo del pensiero, sente il bisogno di precisare che quando diciamo che esso è inconoscibile o indicibile, il nostro discorso si inverte e non si riferisce più a un oggetto, ma a noi stessi e alla nostra facoltà di conoscere. È di questa ardua inversione che il testimone fa esperienza. Nella zona di non conoscenza che in quel punto per lui si apre non vi sono né "notte" né "nubi", ma solo l'esperienza limpida e perfettamente intellegibile di una pura potenza di conoscere e dire, senza nulla da dire o da conoscere. Di una pura lingua, appunto, di una pura parola. E questa parola, che non dice nulla se non una impossibilità di dire, il testimone non può tacerla, perché, ancora una volta, nessuno testimonia per il testimone⁹.

Anche in Colli la mistica implica una testimonianza, una testimonianza che va intesa a partire dalla distinzione da lui stabilita tra interiorità ed espressione. L'interiorità ha a che fare con un vissuto, con un'indistinzione originaria, con un'immediatezza extra-rappresentativa, con un risalimento della memoria all'indietro, verso l'attestazione di uno sfuggente, innominabile contatto primitivo (in breve, una memoria dell'immemorabile). L'interiorità è propriamente mistica perché rimanda a un'unità primigenia, di cui Colli trova tracce inequivocabili nei misteri greci, e in particolare nella figura di Dioniso. Dioniso incarna la centralità della contraddizione, cioè «di gioco-violenza, maschio-femmina, giorno-notte, uomo-animale, di ciò che entro l'orizzonte rappresentativo equivale al nulla, al non-vero in quanto precedente ogni comprensione e predicazione»¹⁰. Il *logos* greco, ad avviso di Colli, in particolare il *logos* dei presocratici, «è esplicitamente manifestato nella sua autentica natura di mera

⁹ *Ivi*, pp. 85-86.

¹⁰ L. BOI, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli. Linee per una interpretazione*, Stamen, Roma 2020, p. 189.

ripercussione del fondo vitale dionisiaco»¹¹. In altre parole, il *logos* dei presocratici ha la funzione di contrastare e di minare dall'interno la sua stessa tendenza all'espressione, alla costruzione rappresentativa. In tale continua opera di autocritica scettica, la tendenza all'espressione del *logos* rivela la sua più autentica natura: quella di un'allusione a «ciò che sta sotto», allusione che l'espressione attua solo lavorando contro se stessa, e quindi *ex negativo*. Qui si manifesta «l'essenziale connessione di mistica e logica»¹². Il *logos* è del tutto non sostanziale e deve rinunciare alle sue pretese fondative. In tal modo, esso perviene alla *sophia*. La *philosophia* per Colli, al contrario, costituisce uno svilimento del *logos* propriamente allusivo-espressivo, nella misura in cui essa, imponendosi come spiegazione razionale, rivendica una sua sostanzialità.

In linea di principio, interiorità ed espressione non si escludono a vicenda. Anzi, l'interiorità mistica, nella sua immediatezza, è accessibile solo obliquamente, attraverso quell'espressione del *logos* individuale che intraprende un lavoro su e contro se stessa e così facendo si affaccia sull'indistinto, sull'immemorabile, sull'«irrazionale». All'immediatezza dell'interiorità mistica si arriva solo attraverso questo scarto, questo *detour*, questa sfasatura; pertanto, vi si arriva solo attraverso l'individualità nella sua capacità di sporgersi sul sovra- ed extra-individuale. L'esperienza dello scarto, del *detour* e della sfasatura è ciò di cui propriamente, nei termini di Agamben, si fa carico il testimone. La linea *Sigé*-testimonianza-verità, infatti, si muove sempre a ridosso della linea *Logos*-soggetto-conoscenza. «*Testimone e soggetto* sono le due facce dell'unica testimonianza», sottolineava Agamben¹³. Nell'innescare tale oscillazione ha un ruolo fondamentale anche l'arte nella sua capacità di «retrocedere dalle catene espressive al ricordo primitivo»¹⁴. Se il *logos* esercita un radicale scetticismo contro se stesso, se infrange la sua tendenza a imporre trame

¹¹ *Ivi*, p. 170.

¹² *Ivi*, p. 165.

¹³ Corsivo mio.

¹⁴ L. BOI, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., p. 191.

necessarie, l'arte riconduce la necessità, nella sua violenza, al gioco e alla contingenza. In essa prende corpo l'innocenza del fanciullo zarathustriano. Per usare le parole di Colli, si tratta di «essere fanciulli, cioè sempre freschi, ricominciare da capo, ridere, essere imprevedenti, scialacquatori, ingenui e immaginosi. Nello stesso tempo, e sempre per gioco, saper rischiare tutto per qualcosa che non vale la pena»¹⁵. L'arte è segnata da un carattere anti-utilitaristico e anti-finalistico, che risulta preponderante nella filosofia stessa quando il pensiero, senza più nulla da dire e da conoscere, diviene pura testimonianza della verità («pura potenza di conoscere e dire», si suggeriva). «L'arte» – commenta Ludovica Boi – «ha il grande potere di infrangere la fissità dell'oggetto, scomponendolo, destrutturandolo, mostrandocelo in una luce che renda comprensibile il suo carattere di mera apparenza derivata, illusoria costruzione rappresentativa. La distruzione dell'oggetto è dovuta [...] alla rottura dei vincoli necessari che lo costituiscono: infrangendo il nesso di causalità l'arte manifesta il fondo irrazionale e dionisiaco del mondo, la *coincidentia oppositorum* propria della *mania*»¹⁶.

Come Ludovica Boi ricorda nella prima sezione del presente studio, Colli attribuisce ai filosofi presocratici (filosofi *souvrumanî*) una statura eccezionale, nel solco di quanto fatto prima di lui da Nietzsche e in parallelo a lui da Heidegger. La loro eccezionalità sta nella fonte mistica della loro esperienza di pensiero, che li rende testimoni della vita nascente, o greicamente della *physis*. L'interiorità dei vissuti della psiche individuale, nella sua eccedenza rispetto all'espressione, si apre infatti, all'essenza del mondo, all'intima ritmicità della natura. Per comprendere fino in fondo tale misticismo, è necessario considerare il pensiero

¹⁵ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982, p. 104. Sul tema dell'inutile in una prospettiva heideggeriana, cfr. F. CATTANEO, «Ma il sapere è molto più debole della necessità». *L'essere umano alla prova della sovrabbondanza dell'Essere*, in R. CAPOBIANCO, *La Via dell'Essere di Heidegger*, tr. it. F. Cattaneo, Orthotes, Napoli-Salerno 2023, pp. 145 sgg.

¹⁶ L. BOI, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., p. 195.

presocratico sullo sfondo del misticismo dionisiaco, dunque sullo sfondo di Eleusi e dell'Orfismo, un motivo centrale in Colli, sviluppato a partire da Nietzsche, ma in modo autonomo e profondamente originale. Tale sfondo, già approfondito da Ludovica Boi nel suo primo studio monografico su Colli, viene presupposto nelle pagine che seguono. Qui, invece, l'autrice, dopo aver ripercorso gli snodi principali e le fonti dell'interpretazione colliana dei presocratici, si concentra su altre *testimonianze* che hanno consentito a Colli di precisare la fisionomia dell'esperienza mistica, o di misurarne la ricchezza: le *Upanishad*, Giordano Bruno e Jakob Böhme. Il lavoro di Ludovica Boi è prezioso per come riesce a contemperare il rigore nella ricostruzione dei riferimenti colliani a tali testi o autori con il respiro filosofico di una più ampia riflessione sul tema del *mistico*, rispetto al quale Colli fa da guida, ma che non si esaurisce nella prospettiva di Colli. Particolarmente illuminante, nella costruzione del testo, è l'andirivieni contrappuntistico tra i Presocratici da una parte e le ulteriori testimonianze del mistico dall'altra: un andirivieni che, oltre a suggerire la sussistenza di una *perennis philosophia*, le cui tracce sono disseminate nello spazio e nel tempo e che è compito dell'interprete – del *filologo* nel senso di Colli – reperire, fa emergere lo scambio continuo in Colli tra fonti diverse, tra le quali si stabilisce una sorta di circolarità ermeneutica radicata nel nucleo più profondo dell'esperienza umana. Le visioni dei «fisiologi» greci si trovano dunque a coesistere con l'identità *Brahman-Ātman* nelle *Upanishad*, con il cosmo vivente di Bruno e con la paradossale unità plurale dell'*Ungrund* di Böhme. Ma il mio scopo qui non è di addentrarmi nei dettagli delle analisi e delle letture di Ludovica Boi, quanto piuttosto di indicare qualche coordinata complessiva della sua trattazione. Da questo punto di vista vorrei chiudere facendo notare quanto l'insistenza sulla testimonianza mistica, nel senso che si è tentato di tratteggiare sommariamente, possa costituire al giorno d'oggi un'occasione per la filosofia, uno sprone a rammemorare la sua disposizione fondamentale di sguardo unitario rivolto al tutto a partire dall'appartenenza al tutto. Per dirla con Eraclito tradotto

da Heidegger: «Se non avete ascoltato soltanto me, ma avete prestato ascolto al *Logos* (disposti verso di lui, a lui attenti), il sapere (consiste in questo), nel dire – dicendo la stessa cosa che dice il *Logos* – che tutto è uno» (frammento 50)¹⁷.

¹⁷ La traduzione del frammento di Eraclito compare in M. HEIDEGGER, *Eraclito*, tr. it. F. Camera, Mursia, Milano 1993, p. 160. Sul punto, cfr. R. CAPOBIANCO, *La Via dell'Essere di Heidegger*, cit., pp. 107 sgg.

Ludovica Boi

L'aurora inapparente