

# **MECHANE**

**Rivista di filosofia  
e antropologia della tecnica**

**International Journal of Philosophy  
and Anthropology of Technology**

**Fascicolo Speciale  
estate 2024**



**L'AMICIZIA**

**PER NICOLA RUSSO (1969-2024)**

MECHANE

INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY AND ANTHROPOLOGY OF TECHNOLOGY

*Editors in Chief:* Pierandrea Amato (Università di Messina), Felice Masi (Università di Napoli “Federico II”), Valeria Pinto (Università di Napoli “Federico II”), Nicola Russo (†, Università di Napoli “Federico II”)

*Editorial Board:* Adriano Ardovino (Università di Chieti), Alberto Biuso (Università di Catania), Massimo Cacciari (Università San Raffaele di Milano), Maria Teresa Catena (Università di Napoli “Federico II”), Pio Colonnello (Università della Calabria), Roberto Esposito (Scuola normale superiore di Pisa), Andrew Feenberg (Simon Fraser University – Canada), Gianluca Garelli (Università di Firenze), Richard Grusin (University of Wisconsin-Milwaukee), Xavier Guchet (Université de Technologie de Compiègne), Annette Hilt (Johannes Gutenberg Universität Mainz), Serge Latouche (Université Paris-Sud), Enrica Lisciani Petrini (Università di Salerno), Eugenio Mazzarella (Università di Napoli “Federico II”), Christian Möckel (Humboldt-Universität zu Berlin), Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”), Andrea Moro (IUSS Pavia), Andrei Rossius (Russian Academy of Sciences), Giuseppina Strummiello (Università di Bari), Gianni Vattimo (†, Accademia delle scienze di Torino), Wesugi Shigeru (University of Tokyo)

*Editorial Office:* Joaquín Mutchinick (managing editor, Università di Napoli “Federico II”), Irene Calabrò (Università di Messina), Emanuele Clarizio (Université de Technologie de Compiègne), Lorenzo De Stefano (Università di Napoli “Federico II”), Rosa Alba De Meo (Università di Messina), Lorena Grigoletto (Università di Napoli “Federico II”), Stefania Guglielmo (Università di Messina), Luigi Laino (Università di Napoli “Federico II”), Giovanna Luciano (Università degli Studi di Padova), Chris Muller (Macquarie University, Sydney), Luca Salza (Université de Lille), Elena Trufanova (Russian Academy of Sciences), Andrea Velardi (Università di Messina), Simona Venezia (Università di Napoli “Federico II”)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

ISSN: 2784-9961

Isbn: 9791222314273

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Registrazione presso il Tribunale di Napoli n. 39 del 25/09/2019

# Indice

Nota Editoriale

p. 7

*Eugenio Mazzarella*

Nicola era mio allievo

p. 9

*Joaquin Mutchinick*

L'arte di non voler sostare in nessun luogo

p. 11

*Romolo Borrelli*

Una breve lettera a Nicola Russo

p. 13

*Marina Romano*

La gaia scienza del sovvertimento

p. 19

*Valeria Pinto*

Nessuna attesa. Che cosa significa sperare

p. 25

*Annamaria Pacilio*

La scuola del *philosophein*

p. 33

*Lorenzo De Stefano*

Nicola Russo come educatore. Ancora su Filosofia e cultura avvenire

p. 37

*Fiorella Giaculli*

Un "esercizio di libertà". Sulla filosofia come contemplazione ed elevazione

p. 43

*Felice Masi*

I “qualcosa” (e i cerchi quadrati) di Nicola Russo  
p. 47

*Eugenio Mazzarella*

“Sia dunque la superficie il nostro punto di partenza: l’ente”  
Logica, metafisica, ontologia in Nicola Russo  
p. 53

*Luigi Laino*

“Questa non è una cosa”. Sull’ipotesi ontologica  
p. 57

*Simona Venezia*

«*La vita è altrove*». Abitare l’altrove  
p. 65

*Pierandrea Amato*

La prossimità della distanza  
p. 71

## Nota Editoriale

Nicola Russo è scomparso la mattina del 30 maggio 2024. Insegnava Filosofia teoretica all'Università Federico II di Napoli. Questo fascicolo di "Mechane", la rivista che aveva fondato con Pierandrea Amato nel 2020, è a lui dedicato. Si tratta di una prima, breve messa a fuoco di una figura speciale come quella di Nicola. Verrà certamente il tempo di indagini più strutturate, meditate e ampie sulla natura dei suoi studi, alcuni pionieristici come quelli dedicati a Filosofia ed ecologia, sul temperamento magnetico del suo insegnamento universitario, sulla fisionomia e ambizione dell'Ipotesi ontologica, la trama speculativa – che noi lettori, probabilmente, dobbiamo ancora iniziare effettivamente a pensare – nella quale negli ultimi anni esercitava la sua tenacia concettuale provando a elaborare un materialismo della *cosa*, scartando sia le ingerenze del logos metafisico (e anti-metafisico) sia le prerogative della dialettica che inevitabilmente la concepiscono come un ente. Tuttavia, in questo caso, l'intenzione è assai più contenuta: prendono la parola amiche, amici, maestri, allieve e allievi, chi, più in generale, con Nicola in questi anni ha lavorato, studiato, chi si è dannato con lui per le pieghe che la forma di vita universitaria, e non solo, sembra catastroficamente e definitivamente prendere. Chi, con lui, ha condiviso letture, idiosincrasie, *Witze*, affetti, la fatica e l'assurdo piacere di vivere.

Se tentare di decifrare il profilo umano di Nicola Russo non sarebbe compito facile, saremmo infatti chiamati ad orientarci in una miscela di intransigenza e dolcezza, di estrema radicalità del pensiero e inesausta disponibilità verso gli altri, di formidabile ironia e proverbiale riservatezza, di grande determinazione e vulnerabilità, probabilmente ancora più difficile è elaborare anche solo una prima, inevitabilmente provvisoria, immagine dello studioso. Filosofo spiccatamente inattuale, determinato dalla lezione di Nietzsche a tenere insieme filosofia e filologia, vita e malattia, i problemi della scienza contemporanea e gli anacoluti ontologici del pensiero classico, i dilemmi grammaticali del linguaggio e le vicende dell'antropologia filosofica, procedeva con un'ostinazione stupefacente attraverso continuità e svolte improvvise, in cui la mole di lavoro straordinaria di cui era capace si riversava in pagine molto di frequente ispiratissime e cristalline. Coltivava un'antica familiarità, quasi, si potrebbe dire, intimità con gli inizi del pensiero filosofico ed era proprio questa agilità, una danza quasi agonica con gli antichi, pure nella loro ripresa contemporanea, a dare al suo gesto uno stile singolare. Tutto ciò si traduceva in un corpo a corpo con la cosa da esplorare, un urto a tal punto intenso da

apparire quasi anacronistico pure quando l'oggetto d'indagine aveva a che fare con l'ispezione di problemi quanto mai attuali.

Sosteneva Pier Paolo Pasolini che per dire qualcosa di una vita, per tracciare un filo, per intravedere una sua verità, bisogna attenderne la fine. Probabilmente, però, questa ipotesi non vale per quella che definiremmo una vita filosofica, laddove il divenire di questa esistenza tende a coincidere con il suo compimento, con un frammento di verità che a suo modo, in realtà, ogni vita possiede. Non sarebbe, a ben vedere, esagerato riferirsi in questi termini nei confronti di Nicola, dal momento che Nicola lascia un vuoto difficilmente testimoniabile come accade quando se ne va una vita filosofica nel senso più pieno che si possa immaginare. La sua discrezione, a volte in grado di diventare quasi un principio d'invisibilità, non scoraggiava, in realtà, una partecipazione forte e determinata alle cose che riguardano la delicata impresa di vivere tutti i giorni, possedendo la capacità di lasciare tracce profonde in chi aveva l'occasione di avvicinarlo (innanzitutto, non c'è dubbio, gli studenti che frequentavano le sue lezioni). Lascia un vuoto grave, perché il suo addestramento teorico, la sua inesausta opera di carotaggio della tradizione filosofica, la sua abilità a stabilire legami concettuali imprevedibili, proprio adesso si stava ulteriormente perfezionando, lasciando presagire la continuazione del suo lavoro in una serie di studi notevoli.

Napoli, luglio 2024



# Eugenio Mazzarella

## *Nicola era mio allievo*

31 maggio 2024,  
Chiesa di San Pietro Apostolo. Cicciano

Per Nicola Russo

Parlare qui ora, quello che dirò, non è naturale. Perché non è un Maestro a ricordare un suo allievo. Non va così. Non dovrebbe andare così. Non è normale.

Nicola era mio allievo, tra i primissimi che ho avuto a Napoli, alla Federico II dove si è sviluppata tutta la sua carriera da giovane ricercatore, e poi associato e ordinario. E dove, alla mia cessazione dal servizio, ha tenuto la mia cattedra in una trasmissione naturale, riconosciutagli con affetto e sincerità da tutti i miei allievi, che qui voglio ringraziare anche per questa testimonianza di stima ed affetto a lui e a me. Nicola ne era orgoglioso, come ne ero io. Ci volevamo molto bene, con pudore. Ma questo bene era ed è tantissimo. Lo sapevamo noi. Lo sapevano tutti. Ma dire che è stato mio allievo, è riduttivo. È un dato affettivo. Vorrei dire qui alla sua famiglia, ai suoi amici non dell'università, perché conoscendolo credo che egli non abbia fatto o detto molto perché si sapesse, che Nicola non era solo un professore autorevole nel panorama degli studi in Italia, e fuori d'Italia. Nicola era già, e da tempo, un autorevole filosofo. Nel nostro mestiere di parole, questo è cosa diversa, ed è cosa che conta. Lo vorrei dire con parole bellissime, non mie, di un suo già allievo a Napoli e che ora continua i suoi studi a Milano e in Francia, che ho trovato sui social, inondati di ricordi di Nicola, di chi lo ha ascoltato a lezione. Scrive questo giovane amico, che lo ha ascoltato a lezione, studiandone *L'ipotesi ontologica*, uno dei suoi libri più importanti, che quel che Nicola gli aveva insegnato nell'esercizio didattico era questo: «Non dimenticarsi mai di fare filosofia e di farla intuire, di innescare problemi, di rischiare di non sapere, e ciò è possibile solo a partire da un principio di esaustività, la serietà morale del filosofo, ciò che più di tutti lo distingue dall'operaio accademico o dall'amatore. Nicola Russo è uno dei pochi filosofi contemporanei. "È", perché l'imperfetto non è dei classici». Ecco, come pensatore Nicola non se ne è andato, continuerà ad essere studiato, e ad insegnare che cosa significa pensare. Quello che se ne è andato con lui, e già ci manca, è una delle persone più buone, gentili, giuste, che molti di noi hanno conosciuto. Umanamente è una luce che si spegne, o meglio oggi è luce in un altro regime di presenza, almeno quello dei nostri cuori, dei suoi genitori, delle sue figliole, Fedra,

Filomena, e di Heleni e di Elisa, e di tutti noi che lo abbiamo amato, perché con lui fare di meno non si poteva.

Nicola non ha avuto molto tempo. Ma del Signore del tempo è stato un servo fedele. L'ha usato il tempo poco avuto in dote al doppio, al triplo. Nel suo lavoro filosofico. Nel suo magistero di docente. Si vede dai suoi allievi, già tanti. Li ha avviati, ne ha seguito i passi con dedizione maestria generosità ineguagliabili. Nella sua fattività scientifica e accademica nella Federico II, ha portando avanti, e di molto, l'idea che gli avevo trasmesso che la filosofia non dovesse essere insegnata solo nei corsi di filosofia, che dovesse aiutare a pensare anche le scienze, come queste dovevano aiutare a pensare chi fa filosofia. Questo spiega il suo rapporto straordinariamente fecondo con i presocratici, Platone, Aristotele, quando sul tavolo di lavoro il filosofo le sue domande le aveva davvero tutte, e non erano ancora state chiuse nei cassetti degli specialismi. E a questa idea di filosofia si deve una delle sue più belle realizzazioni, il Centro di filosofia e antropologia della tecnica, con la sua rivista "Mechané", che ha fatto nascere e crescere con altri miei allievi e con i suoi allievi. Un centro che è da tempo per questi studi un punto di riferimento.

Penso che questo centro che ha fondato e diretto gli debba essere intitolato. Lo dico qui ad allievi e colleghi. So che forse Nicola a tempo debito avrebbe proposto di intitolarlo a me, ed ora sono io a proporre di intitolarlo a lui. E questo non è normale, non è naturale.

Fedra, Filomena, vi ho viste giocare per casa bambine, e ora vi vedo splendide, giovani donne, mi rivolgo a voi perché siete il suo futuro, quello che viene dalla carne. Il tempo vi aiuterà a capire quanto importante fosse il vostro papà. Siatene orgogliose. Non vogliatene, perché il tempo, il suo tempo è stato troppo poco. Non è dipeso da lui. In maniera diversa vi starà accanto ogni giorno. Siete la cosa più bella che ha regalato a sua Mamma, a suo Papà, a Heleni, alla sua famiglia. Vi tocca il dovere di splendere ed essere felici, per voi stesse e per lui.

A noi tutti Nicola è stato un esempio di bontà, di mitezza, di senso della giustizia, di pensiero. Che custodiremo nel nostro cuore.

Se esistesse la santità del coraggio, Nicola ne avrebbe già l'aureola.

Ciao Nicola, ciao. Non posso salutarti con una parola che spetta solo al tuo Papà, Nicola. Ma tu sai.

Ciao Nicola, grazie di tutto.

Joaquin Mutchinick

*L'arte di non voler sostare in nessun luogo*

C'era dentro di lui qualcosa che non aveva mai voluto sostare in nessun luogo, era avanzato a tastonando lungo le pareti del mondo, pensando che c'erano milioni di altre pareti; quella ridicola goccia dell'Io, che si raffredda piano piano, che non vuol cedere il suo fuoco, il minuscolo nucleo rovente

Robert Musil

Anche se ero pronto da anni a scrivere questa pagina, il momento è giunto comunque troppo presto. Ne parlavamo spesso. Mi ricordo che ti divertivi a dire: "Ciò che veramente mi lascia senza parole è il pensiero che tutto questo che sono e che ho compreso un giorno scomparirà nel nulla". Oggi che quel pensiero è realtà, mi rendo conto che le parole mancano pure a me. E tuttavia cerco di dire qualcosa. Per te.

Tre volte ti ho conosciuto, Nicola. La prima fu nelle aule del vecchio terzo piano di Filosofia, a Porta di Massa, Napoli, in un seminario in cui leggevi con rigore e profondità un breve scritto di Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, ispirandomi un'ammirazione sincera. Pochi anni dopo ti ho conosciuto di nuovo, per la seconda volta, quando mi affittasti una stanza in quello che allora era il tuo studio e prendemmo l'abitudine di trattenerci per ore a discutere su ciò che ci stava a cuore. In quel periodo, una convergenza stupefacente di mete e traiettorie ci portò a avvicinarci come maestro e allievo; o qualcosa di simile: un rapporto fondato sull'affinità, più solidale che gerarchico, in cui l'autorevolezza veniva ogni volta guadagnata e persa attraverso i discorsi, indipendentemente dalle insegne di grado che luccicavano sulle spalline. Infine, ci fu una terza occasione: nel momento in cui la vera amicizia prevalse sui ruoli che ci eravamo costruiti e iniziai a scoprire la persona che tanto stimavo, esplorando le tue fragilità, le tue incertezze, le tue contraddizioni, e potei convincermi che vi erano molte altre ragioni per avere di te una considerazione altissima.

Chiunque ti abbia conosciuto in una sola di queste dimensioni, Nicola, può rendere testimonianza di quanto eri speciale. Come professore, come maestro e come amico. Perché una cosa è certa: non occorre una conoscenza a tre livelli per cogliere in quale misura la tua figura si staccasse dalla norma; fino a che punto fossi straordinario nel senso più proprio del termine: fuori dagli schemi, atipico, originale. Dietro e fuori dalla cattedra, infatti, professavi un impegno del pensiero

che andava ben oltre l'ordinario studio erudito e le belle prestazioni accademiche; nell'amicizia, per di più, dimostravi una lealtà, una discrezione e una condiscendenza che splendevano come gemme rare. Ma soprattutto, per usare un'espressione che nel frattempo mi è diventata cara, tu eri uno che aveva imparato a non sostare in nessun luogo: uno che non si nascondeva dietro le attese altrui e le opinioni a buon mercato; uno che disprezzava la pigrizia e la pavidità, in particolare quelle che trovavi in te.

Una parola per riportare al presente "tutto quello che eri e che avevi compreso", quella combinazione insolita di luce, rugosità, angolo stretto, intemperanza, disciplina e tormento è forse *generosità*: la generosità di chi offre perché è sazio di avere, come l'astro possente di cui parla Zarathustra. Una generosità che ha bisogno di mani tese, che vuole dare e ringrazia chi prende; che continua a accumulare cose brutte e belle per farle scaturire dalla propria sorgente come regali; che guarda senza invidia la felicità altrui.

Cerco di dirlo meglio: tu, Nicola, non eri generoso. L'hai fatto per te. Solo per te. E non posso che ringraziarti per questo dono incalcolabile con tutto il mio affetto. Un affetto fraterno che si spegnerà insieme ai miei giorni.

Romolo Borrelli

*Una breve lettera a Nicola Russo*

Caro Nicola,

è esattamente poco più di un mese che il tuo corpo si è addormentato e già, in tutti noi, scalpita la voglia di scrivere per te, ricordare i nostri legami, lavorare e studiare non solo per onorare la tua memoria, ma anche per continuare a riflettere su tutto ciò che ci hai lasciato in eredità.

Quindi ho deciso, caro amico mio, che questo piccolo contributo sarà sotto forma di lettera, perché siamo all'interno di un numero speciale della tua rivista, "Mechane", dedicato a te e all'amicizia e non riesco a pensare a niente che sia più intimo e affettuoso dello scriverti direttamente, come se tu potessi ancora rispondermi.

Voglio cominciare a ricordarti così, rendendo pubbliche alcune dediche che hai scritto per me sui tuoi libri, donandomeli, dediche che negli anni ti ho sempre, veementemente e affannosamente, chiesto, e nelle quali si potrà notare un'evoluzione affettiva del nostro rapporto, che è stato più simile a un'amicizia sincera che a un discepolato (chi ti conosce sa che non volevi essere considerato un maestro, e, d'altra parte, so benissimo di non essere stato un allievo alla tua altezza).

Ne ho scelte tre, che sono su alcuni dei tuoi libri più importanti: *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica* (2012) e *L'ipotesi ontologica I. Dell'essere* (2017). La seconda è tratta da *Dialoghi eretici* (2014), una raccolta di saggi e interventi che hai scritto assieme a Gianluca Giannini e Roberto Del Gaudio.

"Al caro Romolo, con amicizia e stima" (2012).

"Al carissimo Romolo, filosofo appassionato e amico sincero. Con affetto" (2014).

"Al meraviglioso Romolo e alla sua splendida famiglia, alle partenze e agli arrivi. Amico mio, questo libro è pensato e voluto per uomini rari, oggi come sempre e ancor più, e tra essi tu sei unico! Ricordi il baffone, quando anelava ai suoi lettori venturi e mandava i suoi libri in giro per il mondo a cercarli? Ebbene, io non ho dovuto attendere, io ho avuto in sorte i lettori ideali ancor prima di scriverli i miei libri. Grazie, caro Romolo, grazie di cuore per il senso che dai al mio lavoro" (2017) Nicola...

Ora, al di là delle emozioni e delle lacrime che mi hai arrecato, con grande gioia ed orgoglio, vorrei qui brevemente focalizzare l'attenzione su quello, tra i vari termini che hai scelto per dimostrarmi la tua vicinanza, dell'amicizia legata alle nostre

anime. E vorrei farlo riportando un passo di un saggio di un tuo caro amico, e nostro maestro, di filosofia greca e di ironia filosofica, scomparso pochi mesi prima di te: Giovanni Casertano, a cui dedicasti un necrologio commovente, con amore...

Lo scritto in questione ha come titolo “*L’amicizia, qualcosa che non si può spiègare*” (2018).

Casertano – uno dei più acuti platonisti della fine del Novecento e degli inizi del Duemila – traduce *philia* con amicizia e *philos* con amico e non gli pare che nei dialoghi platonici ci sia una definizione di *philia*; del resto – egli scrive – sono davvero poche e inusuali le “definizioni” di idee in Platone.

Casertano, come ha sempre fatto con il testo platonico, va a scavare in tutti i dialoghi per mettere in connessione tra loro tutte le riflessioni, le apparenti definizioni, i ragionamenti, insomma le torture che il grande filosofo ateniese riserva al *logos*.

Ma andiamo ai punti salienti di questo saggio, che comincia con la traduzione di espressioni prese da vari dialoghi sull’amicizia, del tipo “come vuoi tu”, “tutto ciò che vuoi”, “se ti fa piacere”, “ciò che piace”, “ciò che vuoi”, per mostrare come in tutte queste espressioni non c’è nulla che ci dica cosa sia l’amicizia.

Il dialogo di Platone dedicato esplicitamente all’amicizia, il *Liside*, vede, nella sua parte finale, un fallimento totale dei tentativi di definire la *philia*. Casertano traduce le pagine 223a-b e riporta “siamo diventati ridicoli...noi crediamo di essere amici l’uno dell’altro, ma che cosa sia l’amico non siamo stati capaci di scoprirlo” (in una nota sottile, ma importante, Casertano ricorda che quel che non si è riusciti a scoprire che cosa sia non è l’amicizia, bensì l’amico).

Ciò che va detto, caro Nicola, e che va condiviso con Casertano, è che l’amicizia è in rapporto con la sapienza, è in rapporto con la somiglianza, e – come appare dal *Liside* – un rapporto di amicizia è legato intimamente all’amore. E in effetti, nel dialogo, Ctesippo di Ippotale, innamorato di Liside, pronuncia solo parole legate all’*eros* e agli *erotikà*.

Quindi – impariamo da Platone – c’è un legame forte, peculiare e ambiguo, tra *philia* ed *eros*: infatti, nelle pagine successive del saggio di Casertano, vengono fuori due significati di *philein*, “voler bene” e “amare”.

A un certo punto del dialogo, nella palestra entra Menesseno e Socrate lo incalza chiedendogli chi sia – tra lui e Liside – il più nobile e il più bello. Ed è proprio nell’intervento di Menesseno che riusciamo a leggere come si acquista un amico.

La domanda però non è su che cosa sia l’amicizia, ma sul modo in cui si diventa amici, e su chi è amico di chi; e resta sempre nell’ambiguità il termine *philein*, che significa sia “amare” sia “essere amici”, infatti su questa differenza semantica, significativamente, non ci sarà risposta alcuna.

Socrate ribatte a Menesseno con una serie di ragionamenti – Casertano riporta magistralmente nel suo saggio otto schematizzazioni di questa sezione del dialogo – ma qui andiamo direttamente alle conclusioni: vengono alla luce più piani connessi, *in primis*, l’amicizia e il desiderio, e poi tutti associati a una serie di altri aspetti: la bellezza, la nobiltà, l’affinità, la somiglianza, la comunanza, la reciprocità, la concordia, la tensione alla conoscenza, la tensione a divenire migliori e soprattutto l’amore.

Casertano conclude che l'amicizia è tutto questo, ma non si identifica con nessuna di queste cose. Forse perché, come tutte le idee, l'amicizia non può essere catturata da una rete, per ricordare una tra le più suggestive immagini del *Sofista*.

Ma vorrei terminare questo breve riferimento al saggio di Casertano riportando una delle caratteristiche più belle che Platone presenta dell'amicizia: ossia che chi è amico *desidera nella sua anima un'altra anima*, ed io, carissimo Nicola, desidero che la mia anima possa assorbire un po' della tua.

Ora vado un po' indietro nel tempo, caro Nicola, e giungo all'anno accademico 2005-2006, nel cuore del tuo corso di filosofia teoretica dove azzardasti a mettere in programma ben due dialoghi di Platone (*Fedro* e *Timeo*), l'antropologia di Karl Löwith, e dove, per la prima volta cominciasti a raccontarci della tua *ipotesi ontologica*.

Non è questo il luogo per accennare al tuo "cavallo di battaglia", ma voglio riportare una tua riflessione proprio sull'anima in Platone, a partire dal *Fedro*, e vorrei mostrare come *l'anima sia il luogo puro dell'amicizia solo se è attraversata dal logos...*

Come ci spiegavi durante quel corso di lezioni, il dialogo è sì un discorso sull'*eros*, ma è anche, e soprattutto, sulla natura del *logos* in quanto discorso scritto e orale. E per Platone è chiaramente una critica alla modalità antilogica dei sofisti, ai discorsi duplici: su uno stesso tema i sofisti sanno disquisire in un modo e allo stesso tempo nel modo contrario. Il puro discorso filosofico, invece, si impianta su due elementi essenziali: la verità (che è il tuo "cavallo di battaglia", possiamo chiamarla "ipotesi ontologica" – dicevi – o "verità", la differenza è ben poca roba) e l'anima di chi ascolta: per questo motivo, l'oralità è sempre stata ritenuta superiore per ampiezza e profondità al discorso scritto.

Ciò che tu apprendevi da Platone – e che ci hai insegnato – è *che i discorsi non hanno come scopo il persuadere, sia pure del vero, poiché ogni convincimento abita la dimensione della doxa*, se colui che è convinto non ha visto e contemplato ciò che è, ossia il vero: la pura arte del dialogare è dunque per Platone *technè psychagogia tis dia logon* (*Fedro* 261 a7-8 e 271 c10): ossia una tecnica che accompagna le anime tramite i discorsi, per condurle, naturalmente, al vero.

"Intorno a ogni cosa, o fanciullo, uno solo è il principio per quelli che devono prendere buone decisioni: bisogna conoscere la cosa su cui si devono prendere decisioni, altrimenti per necessità si sbaglia tutto. Ma i più non si accorgono di non sapere che cosa sia l'essenza di ciascuna cosa; e, come se lo sapessero, non si mettono d'accordo all'inizio della ricerca e, proseguendo, ne subiscono le naturali conseguenze, perché non si accordano né con sé stessi né fra di loro" (traduzione tua: *Fedro* 237b7 – 237c8).

Che significa tutto questo? Che è possibile esporre oralmente o scrivere discorsi ottimi solo se si è acquisita la visione dell'essenza e dell'essere di ciascuna cosa. Mi pare di capire, caro Nicola, che le tue prime riflessioni sull'ontologia greca (sì certo ripensata alla luce del nichilismo) siano anche una prospettiva interpretativa sull'anima, ed è questo il nucleo che mi interessa ricordare in questa breve lettera.

“Ogni anima” – scrive Platone – “è *immortale*. Infatti, ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando ha cessazione di movimento ha cessazione anche di vita. Dunque, solamente ciò che muove sé stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non lascia mai sé stesso, anzi è fonte e principio di movimento anche per le altre cose che si muovono”. “La potenza dell’ala per sua natura tende a portare in altro ciò che è pesante, sollevandolo là dove abita la stirpe degli dèi...e il divino è ciò che è bello, sapiente e buono: *kalon, sophon, agathon*”

Ecco che, allora, attraverso il tuo ricordo, a partire proprio da questa lettera e poi in tanti altri luoghi tu continuerai a essere per noi fonte e principio di movimento. Continuerai a sollevarci verso la dimensione del buono, del sapiente, del bello. Per contemplare ciò che è in una contemplazione senza fine e rimanendo “fedeli alla Terra”, piccolo dettaglio nietzschiano, che qui ho volutamente trascurato ma è ciò in cui tu hai sempre creduto.

“La cosa sta in questo modo” – dice Platone – “perché bisogna veramente avere il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità. L’essere che realmente è, senza colore, privo di figura e non tangibile e che può essere contemplato solo dalla guida dell’anima...”

Questi ultimi due passi dal *Fedro* platonico sono molto importanti, poiché presentano il nesso tra essere e verità e la natura non sensibile dell’*ousia ontos ousa*, l’essenza essenzialmente essente (che sarà il punto di partenza della tua ipotesi ontologica).

E ora prendo il coraggio di dire quel che penso: l’*ipotesi ontologica*, campo privilegiato del tuo studio teso a ripensare la storia della metafisica occidentale, ha almeno due fonti originarie: quella, evidente, della connessione tra ontologia greca e nichilismo, che tende una corda tesa tra Nietzsche e Platone, e, poi, quella più ampia che ha contraddistinto le tue ricerche tra uomo, tecnica e natura. Ma è da individuare anche una terza fonte, che è quella della policromaticità della tua anima, un’anima sofferente, tragica ma ricca di generosità e di amore.

E voglio concludere questo breve schizzo, ricordando ciò di cui, tu di me, hai sempre apprezzato e invidiato, la memoria, sì, “la memoria della nostra cultura, il nesso unitario delle sue forme plurime come monumento, memoria e commemorazione, la condizione di possibilità della sua tradizione e quindi del costante impulso al suo rinnovamento; considerazione davvero elementare, epperò ancora una volta priva di conseguenze.”

E continuo a citarti, dal saggio *Filosofia e cultura avvenire*, dedicato al tuo padre filosofico, Eugenio Mazzarella: “se, l’indirizzo complessivo della cultura ha perduto il senso dell’educazione superiore, l’impulso fondamentale di questa continua a ripresentarsi, giacchè la tradizione disseminata parla direttamente ad anime ancora assetate”.

Le nostre anime, la tua e la mia, dei nostri amici e colleghi, dei tuoi allievi, continueranno – ne sono più che certo – ad assetarsi alla filosofia che ci hai insegnato, quella che come sanno ben tutti, *non serve proprio a niente*, “è del tutto scandalosamente inutile”.



Ci hai insegnato caro Nicola, a raggiungere il “Titolo d’onore della filosofia”, “il primo lusso e spreco della cultura che rispecchia la sua antica nobiltà e libertà”, la sua *eleutheria* – di tutto ciò e di tanto altro, ti ringrazio...

Ti abbraccio ovunque tu sia e ti voglio bene

Il tuo “caro Romolo”



Marina Romano

*La gaia scienza del sovvertimento*

Che cos'è la filosofia? Perché alla conoscenza importa tanto della verità? E cos'è la verità? Chi sono io e cosa devo diventare? Su queste domande Nicola ci spingeva a riflettere durante i suoi corsi, proponendo enigmi e sovvertendo i modi tradizionali di comprendere i termini della filosofia, della morale e della nostra esistenza: il suo insegnamento si è continuamente manifestato come capovolgimento, anzi, è stata la gaia scienza del sovvertimento.

Un *primo capovolgimento* è stato compiuto riguardo al modo in cui siamo abituati a pensare alla filosofia. Nicola ci diceva che la filosofia teoretica non è disciplina pura, che si possa relegare in una dimensione solo epistemica del sapere; non può limitarsi alla dimensione metodologica e di una facoltà del conoscere pienamente autonoma, disinteressata e oggettiva poiché è radicata alla vita come prassi, anzi è precisamente un modo della prassi come *ethos, modus vivendi*, compito quotidiano; e lo è proprio in quanto *theorein*, “contemplazione” della *verità* come manifestazione: “Nella storia del pensiero occidentale si è realizzata una riduzione della complessità dell’atteggiamento teoretico, precisamente la riduzione in base alla quale *noi riteniamo immediatamente la teoria come distinta dalla prassi, il sapere come altra cosa rispetto all’ethos [...]*. Ma non sarebbe la mia proposta di leggere *theorein* non come teoria, bensì come *contemplazione*, conforme alla stessa riduzione? Non è la contemplazione aliena da ogni prassi? In realtà non è così, in realtà è addirittura il contrario: la contemplazione è principalmente un modo della prassi. La fedeltà dell’occhio alla verità come manifestazione degli enti nel loro aspetto è vita contemplativa come autentica vita filosofica”<sup>1</sup>.

Vita filosofica è vita contemplativa e amore della verità. Ma qual è la verità che la teoresi come conoscenza e *ethos* contempla e ama? E qual è il rapporto tra conoscenza e verità?

Nella lezione conclusiva di un corso sull’epistemologia di Karl Popper, Nicola ci ha parlato di *un altro capovolgimento*, una prospettiva inversa riguardo a come solitamente intendiamo il rapporto tra verità e conoscenza: “La conoscenza, ossia il modo precipuamente umano di instaurare una relazione con il mondo, si comporta verso il reale in sé in maniera del tutto immorale dal punto di vista della verità. Ciò viene tradotto da Nietzsche nell’affermazione che il modo in cui

1 “*Logos e ethos*”, Corso di Filosofia Teoretica, A.A. 2005-2006.

i nomi rendono conto delle cose è, in tutte le sue dimensioni, una falsificazione, ossia che il pensiero, la conoscenza, è incapace di impadronirsi dell'essere, anche perché il suo scopo è sin dall'inizio la vita, e non la verità. Il carattere illusorio della conoscenza del mondo, la verità oggettiva come falsificazione delle cose, in altri termini, non è più la sanzione negativa dell'incapacità di cogliere l'essere, ma la determinazione positiva di un rapporto con l'essere che non si dà come rappresentazione soggettiva di un oggetto in sé, bensì come relazione vitale, e vitalmente necessaria, di una parte al tutto in cui è sempre inestricabilmente coinvolta. A ben vedere, allora, in Nietzsche si fa valere un'idea ulteriore, e positiva, di verità: è la parvenza non come deformazione di un'essenza (che al pari della verità, non si dà), ma come l'unico modo in cui siamo in un mondo che non è più duplicabile nel mondo per noi e nel mondo in sé [...]. Se restiamo all'interno di una concezione oggettiva della verità come adeguamento ad una realtà in sé delle cose, il rapporto tra conoscenza e verità ci pare possibile solo supponendo che la verità venga *dopo* la conoscenza, sia il suo fine (lo scopo della scienza!) o addirittura il suo prodotto [...]. Invece, in Aristotele, in Nietzsche e in Heidegger si fa valere una prospettiva inversa, per cui la conoscenza risulta possibile solo sulla base di una verità più originaria, legata al divenire o all'evenire [...]. Una verità che è *condizione di possibilità* della conoscenza, e quindi mai un costrutto della conoscenza: la verità originaria è il darsi del mondo, ed è solo perché il mondo si dà, che è possibile anche conoscere [...]. Ciò che invece non si dà è qualcosa come una separazione tra soggetto e oggetto, nella misura in cui la conoscenza stessa *appartiene* al darsi del mondo ed è parte di esso [...]”<sup>2</sup>.

E poi ancora, un *terzo sovvertimento*, un'inversione di senso nel significato stesso della conoscenza: il *pathos* della verità, l'amore per essa, non è uno dei modi d'essere della conoscenza (una delle sue possibili configurazioni); ma all'inverso, il primo motore è l'*eros* che ha tra i suoi modi d'esser sempre anche l'impulso alla conoscenza. Ma meglio di me può spiegarlo Nicola:

“Il primo elemento che voglio sottolineare, è che senza l'incanto, la meraviglia, anche l'immodestia che suscita, la verità non sarebbe stata considerata degna di attenzione da parte dei greci, che erano troppo profondi, secondo Nietzsche, per non sapere che la verità al fondo delle cose è orrida. Non è la profondità, ma la superficie che incanta: la forma netta delle linee, il bordo delle cose, la sua apparenza, il suo aspetto: appunto lo *eidōs*, ciò a cui si ferma, contro cui si scontra e si limita la vista.

La superficie, in greco *epifaneia*, che cristianamente traduciamo con manifestazione, letteralmente significa ciò che appare sopra, ciò che si mostra, appunto, sulla superficie. E ciò che si mostra, che l'occhio tocca – questo un senso del *thingano* come conoscenza dell'*ousia* nella metafisica di Aristotele –, non è oggetto del sapere disinteressato, come vuole Kant riguardo al bello della misura, appunto al

2 “Il falsificazionismo di Karl Popper”, A.A. 2004-2005, Corso di Filosofia della scienza, Lezione di chiusura del corso.

bello della superficie. Il cristianesimo ha inventato il mito della conoscenza pura, libera dalle passioni, fredda: per i greci conoscere è anche sempre incanto e questo incanto ha una natura passionale: è uno dei modi dell'*eros*, che all'inverso, è anche sempre impulso alla conoscenza.

Cerchiamo di chiarire questa dimensione erotica dell'incanto: καὶ ἄνω, il verbo è καὶ ἄνω e viene da κείνω, il baratro, l'abisso, l'apertura originaria, la profondità e la tenebra dell'essere, sulla quale si posa l'aspetto della superficie: ἐπιφανεία, ove l'ἐπι, il sopra, rimanda al sotto. L'*epifaneia* è ciò che si manifesta coprendo il caos, nascondendo l'abisso senza fondo, la verità più assoluta dell'essere, quella che non si manifesta e perciò non è veramente vera, la verità oggettiva della mancanza dell'oggetto, la verità che non esiste, di cui diceva Nietzsche. Eppure, qui καὶ ἄνω parla proprio dell'effetto della superficie sul cuore, il diaframma, *frenas*, la sede dell'animo, del *thymos*, ossia delle passioni: essa dilata l'animo, lo approfondisce, apre uno spazio di infinità. Eraclito diceva: i confini dell'anima nel suo andare, non potrai scoprirli, nemmeno se percorrerai tutte le strade: così profondo è il *logos* che le appartiene (14 a 55). È l'animo stesso dell'uomo, quindi, che si riconosce come *chaos*, abisso, profondità senza fondo, davanti alla bella superficie delle cose; è l'animo stesso quel *chaos* sopra il quale si manifesta la superficie.

Di qui la meraviglia, il *thaumazein* o *thaumasmos*: perché l'essere e non piuttosto il nulla, perché l'*epifaneia* sul *chaos*? Meraviglia che è ammirazione, ma anche stupore e paura e vertigine: non comprenderemo mai i greci, se non riusciremo a capire la vertigine di fronte alla superficie. Immaginate l'effetto che si prova guardando uno strapiombo dalla cima di una montagna e tutto l'orizzonte aperto e in basso di fronte a noi, un orizzonte smisurato. Appunto questo elemento di smisuratezza e immensità è ciò che per Kant determina l'essenza del sublime. Una parola che, in questo senso, non esiste nel vocabolario greco: e non solo perché di fronte allo smisurato il greco non prova meraviglia, ma orrore; non sente ampliato e approfondito il suo animo, ma schiacciato e confuso; ancor più perché il greco è capace della vertigine e del 'senso del sublime' di fronte a ciò che è piccolo, alla superficie delle cose prossime, e quindi non ha bisogno di cercare le alte vette, le vette appunto sublimi [...]. Immaginate il trasalire attonito di fronte al vuoto, lo *horror vacui*, che ci spinge a trattenerne il respiro, che congela il diaframma, e immaginate tutto questo di fronte alla determinatissima forma delle cose prossime, alla vita che nasce, in una parola, alla *physis*.

*Physis* significa nascita, nascimento, la cui origine è l'apertura primordiale del *chaos*, ma la cui verità sono sempre le forme determinate del mondo, le loro superfici. Secondo il detto di Eraclito, infatti, la *physis* ama nascondersi (14 [A 93]). Ama nascondere l'origine, dal *chaos*, che non è manifesta, non è vera, e la nasconde precisamente tramite le forme, nelle superfici. La *physis*, dunque, è la verità originaria come la manifestazione superficiale del mondo che incanta il cuore dei filosofi e verso cui la vita, gli uomini, i filosofi come fanciulli tendono la mano. Questa accezione dell'uomo e filosofo come fanciullo la troviamo ancora in Eraclito: "Di fronte alla divinità l'uomo risulta infantile, proprio come il fanciullo di

fronte all'uomo (14 [A41]). E in un altro luogo le idee del filosofo sono dette pa... dwn εϑÚmata, 'giocattoli di fanciulli' (14 [A42]).

Voglio chiudere su questo cenno al gioco: l'elemento erotico-passionale della conoscenza come amore della verità è lieve, giocoso, in un senso talmente serio che assume questa parola, che solo il popolo superficiale poteva comprendere. Per noi nel gioco è sempre un elemento basso e immaturo: non era così ovviamente laddove la scienza era quel che Nietzsche avrebbe poi voluto rifondare: *Froehliche Wissenschaft*, Gaia scienza. Una gioia profonda e al tempo stesso severa, perché si sa sospesa sul *chaos*, o meglio sa di essere *chaos*, retto, tenuto in equilibrio, tenuto in vita dalla superficie. Cosa abbiamo dunque tirato fuori da queste parole? Riassumendo nel modo più sintetico possibile, forse questo:

*La conoscenza come modo di avvicinamento alla verità originaria è l'amore giocoso, vertiginoso, stupefatto di fronte all'incanto della superficie manifesta e screziata delle cose prossime della vita ossia della physis come nascita*"<sup>3</sup>.

La conoscenza filosofica è *eros*, fascinazione e incanto del mondo; e l'*ethos* del *theorein* è *amor fati*, affermazione incondizionata del mondo come coincidenza di insensatezza e necessità. *L'amor fati* è stato il tema centrale del seminario su *La Gaia scienza*. Qui Nicola dà all'*amor fati* un'accezione etica e pedagogica come compito quotidiano e autocostruzione del sé, educazione del sé all'autosuperamento, ovvero al superamento del nichilismo da parte dell'uomo imperfetto mai compiuto, verso un'etica affermatrice che può creare da sé valori *poiché* si sa e si può entro i limiti della propria potenza, che sono i limiti della propria terrestrità: non c'è una sovraterrena Legge della morale o del sentimento, non c'è nessuna ricompensa, nessun senso ulteriore, nessun dio: "La morale trasvalutata è una morale della terra, rifiuto della trascendenza e di ogni ombra di Dio. Il suo vero principio è l'*amor fati*, come affermazione del necessario, in primo luogo della nostra necessaria limitatezza e terrestrità... *L'amor fati* come alternativa estetica all'etica è un nesso che esprime il rapporto unitario uomo-mondo: il mondo come pura immanenza è fatto come coincidenza di necessità e insensatezza (non c'è *telos*, ma solo *peras*, che non da mai sul nulla al di là di sé) [...]. *L'amor fati* è anche quella valutazione attiva che fa di ogni gravoso così fu, ossia di ogni necessità ineluttabile e schiacciante, un così volli che fosse, ossia il vero oggetto della mia valutazione affermativa e creatrice come quella stessa ineluttabile necessità, che non mi schiaccia più però, bensì sulla quale posso leggermente danzare, avendo imparato a rendermela bella, ossia volendo e potendo donargli bellezza"<sup>4</sup>.

Ed è questo anche il senso etico e pedagogico del "*divieni ciò che sei*", altro *leitmotiv* dell'insegnamento di Nicola. Da questi ultimi passi citati, infatti, si evince una comprensione dell'*amor fati* come affermazione della propria finitezza e *terrestrità* che è strettamente legata ad una interessante interpretazione che Nicola dà della volontà di potenza nietzscheana come ricerca della *misura* e del *limite*. Tanto che "volontà di potenza" è forse solo uno dei tanti nomi per dire *amor fati*. Alla

3 "Il falsificazionismo di Karl Popper", A.A. 2004/2005, Lezione di chiusura del corso.

4 *La gaia scienza* di Nietzsche, Seminario, A.A. 2001-2002.

luce di questo nuovo senso dato ai concetti di *amor fati* e volontà di potenza, *il divieni ciò che sei* di cui ci parlava Nicola, significa allora ricerca della propria *forza di volontà*, ossia della facoltà di tenere la *misura* come forma della propria potenza: “Potenza e forza non coincidono, ma sono collegate. La forza, nella comprensione di Nietzsche, è esattamente il *kratos*, che costituisce il dominio entro il quale si limita la potenza; la forza è l’ordine della potenza e la forma della potenza. La potenza è *dynamis*, ossia l’ambito di possibilità che tende al di là di se, principio di superamento della resistenza, che proprio sulla resistenza delinea la forma del *kratos*, che è poi la sua stessa forma. Ora, una volontà forte, creatrice e affermatrice, è una volontà che *sì può*; cioè una volontà che afferma e assume in primo luogo la *misura* come potenza della forza. Una forza smisurata, in altri termini, non può nulla, non esiste affatto; una forza smisurata è impotente [...] ed è questo il difetto di ogni liberismo, ossia il presumere di concedere la libertà senza il suo presupposto: la potenza entro i limiti della sua forma. Nietzsche parla di *askesis*, come mezzo preliminare per la formazione educativa di un tale uomo. Un’asceti che vive nel limite e nello scopo in quanto «disciplina della volontà» ed i cui frutti sono la «responsabilità» ed un tipo diverso di libertà [...]”<sup>5</sup>.





Valeria Pinto

*Nessuna attesa. Che cosa significa sperare*

[...] Oh cuore assai sopportasti,  
Saldo restò il tuo sperare.  
[...] Se giovane fosti una volta,  
ora migliore è la tua giovinezza.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

Ho in mente, mentre inizio a scrivere questo ricordo di Nicola Russo con grande fatica, l'ultima mail che ho ricevuto da lui. In realtà non è l'ultima in senso cronologico, ne sono seguite diverse altre, ma erano comunicazioni di carattere pratico, di "servizio" per così dire, o di simpatia, ma nell'ordine delle tante destinate a scivolare via e a riapparire semmai solo perché perché richiamate dalla funzione "ricerca" del client di posta, insomma nulla di tanto personale e tanto importante per me come quella che invece mi è restata ben fissa nella memoria. L'ho riletta diverse volte in questi giorni pensando a Nicola e a quello avrei dovuto scrivere e solo adesso, purtroppo, credo di capirla fino in fondo. In verità, l'ho riletta diverse volte in generale da quando l'ho ricevuta e letta la prima volta, di notte, perché di notte mi è stata inviata, come talvolta Nicola faceva, in una condizione forse davvero notturna di ebbrezza che non era però mai ottundimento. Una mail attraversata da fortissimo scoramento e delusione, riguardo al lavoro e alla vita accademica, dove Nicola diceva – letteralmente – di sentirsi molto stanco e pensava – la notte fa brutti scherzi – che avrebbe dovuto ripartire – di nuovo letteralmente – da una "fierezza senza speranza, ma viva"<sup>1</sup> che per un caso particolare aveva visto in me quel giorno. Nicola si riferiva a delle parole che avevo detto in occasione di una giornata organizzata da lui e Pierandrea Amato su "La questione della tecnica: metafisica e politica oggi"<sup>2</sup>, dove, rispondendo a una domanda sul futuro dell'università, quelle domande che sempre ritornano in certi incontri ("Ma allora, che cosa pensi si possa fare?"), dichiaravo apertamente che non avevo – e in effetti non ho – alcuna speranza, davvero nessuna, ma non per questo avrei abbandonato il campo. Ebbene, questa questione della speranza e del senza speranza, dell'agire non avendola o avendola, o anche di non agire avendola o non avendola, mi è

1 Lettera privata dell'8 aprile 2022.

2 Cfr. <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/mechane/article/view/1893>.

apparsa all'improvviso (come non averlo capito prima, mi domando adesso) la prospettiva cruciale da cui bisogna rileggere le cose scritte da Nicola sulla situazione dell'università, della scuola e dell'insegnamento della filosofia, quindi sulla vita filosofica – vale a dire, sulla *sua* vita.

A partire dalle prime cose sue che ho letto al tempo dell'approvazione della legge Gelmini. In particolare, molto addietro, l'intervento con il quale Nicola si rivolgeva agli studenti del corso di Filosofia Teoretica, motivando la decisione di non tenere per l'anno 2010-11 nessuna lezione se non l'introduttiva – prima e ultima lezione per quell'anno – come gesto di protesta; e oltre ad essa però un seminario dal titolo *Cultura avvenire e retorica dell'attualità*<sup>3</sup>. Nicola mi inviò questi testi nel gennaio 2011 e io pensai subito che fosse necessario discuterne, così, d'accordo con lui, proposi di farlo ad un ristretto gruppo di amici di allora, con i quali pensavo ci si sarebbe potuti trovare. Non se ne fece niente, almeno nulla che io ricordi. In generale di tutta quella protesta, l'ultima davvero imponente che vide protagonista il mondo universitario, non se ne fece niente. Fu il tracollo di ogni speranza per chi ne aveva avuta, e come per molte proteste passate i contestatori di allora divennero in tanti casi i più ligi guardiani della riforma e gli esecutori più o meno nascosti di tutto il peggio che ne è via via seguito (e che tuttavia, è una ovvietà, non può essere messo in conto alla riforma ultima venuta).

Dei due testi, dopo un'ipotesi di pubblicazione per la casa editrice Cronopio, naufragata, il primo uscì in un numero monografico della rivista "aut aut" intitolato "La scuola impossibile", del 2013<sup>4</sup>. E in effetti, il testo di Nicola, seppure rivolto agli studenti universitari e all'insegnamento della filosofia, aveva come titolo appunto *Del venire meno delle nostre scuole*.

Per una strana coincidenza, la rilettura in questi giorni dei due testi di Nicola si è accompagnata alla rilettura del documento "Orientamenti per l'insegnamento della filosofia nella società della conoscenza" del 2017<sup>5</sup>. Difficile pensare a una coincidenza più necessaria di questa capitata davvero per puro caso. L'idea di scuola, di formazione e insegnamento della filosofia, in altri termini la forma di vita che Nicola riprendendo il celeberrimo titolo nietzscheano dichiarava nella sua lezione in drammatico dileguamento (un dileguamento in verità di durata secolare), in questo documento è fatta morire, trasfigurata, anzi – sfigurata. La forma di vita filosofica, che è l'unico guadagno che l'insegnamento della filosofia può offrire, non semplicemente si estingue tramite gli "Orientamenti". Più ancora, quel che seguendoli solo può vedere la luce è propriamente una vita "filosofica" deforme. Non posso qui riassumere, non avrebbe neanche senso, il documento stilato dal

3 Ora in G. Giannini, N. Russo, R. Del Gaudio, *Dialoghi eretici*, Il Melangolo, Genova 2014, pp. 53-87.

4 N. Russo, *Sul venir meno delle nostre scuole*, in *La scuola impossibile*, fascicolo monografico di "Aut Aut", n. 358 (versione elettronica senza paginazione), Il Saggiatore, Milano 2013. Per il secondo testo cfr. nota precedente.

5 Cfr. <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Documento+Orientamenti.pdf/14a00e61-8a8e-4749-9245-0d22bbb3c5eb> (d'ora in poi "Orientamenti").

“gruppo tecnico-scientifico per la filosofia” nominato – e con un nome che già da solo meriterebbe riflessione dal Ministero nel 2015 per “rispondere al dettato normativo” della cosiddetta “Buona scuola”. Ma in effetti già da solo lo slogan ricorrente “Filosofia per tutti”, con il quale gli “Orientamenti” assicurano la fornitura di una competenza filosofica all’altezza del rinnovamento necessario, adeguata ai problemi che l’agenda dell’oggi detta, offre, nella sua trivialità pubblicitaria, tutte coordinate del quadro (dell’inquadramento, per meglio dire) disegnato dagli esperti nominati dal Ministero. L’allargamento della “funzione formativa, educativa e culturale” della “filosofia per tutti”, la sua espansione “universalistica” e “democratica” per incontrare il nuovo spirito – creativo e critico – del capitalismo, trova un inaspettato squarcio di verità nella dichiarazione “che, data l’universalità degli atteggiamenti di razionalità e comprensione, tale processo può avvenire anche in assenza dello specifico insegnamento, poiché la curvatura filosofica della personalità può anche essere indipendente dalla preparazione dottrinale e sostanziarci invece nell’esercizio attivo e ampio del pensiero”<sup>6</sup>.

A fronte di interpretazioni rassicuranti, esercizi più di *whishful thinking* che non ermeneutici, protese a sfumare e ridimensionare la dichiarazione, è necessario invece vedervi bene attraverso e cogliere con attenzione l’arido vero della questione, che non concerne il tempo e lo spazio che l’“offerta formativa” vorrà concedere alla “filosofia” quale materia (come si diceva un tempo, e assai meglio), e quindi la presenza o l’assenza dell’insegnamento della filosofia, della “Filosofia per tutti” nei piani dell’offerta, ma riguarda direttamente il “venire meno della filosofia” nel senso in cui Nicola Russo ne parlava nella sua lezione introduttiva a quel corso mai tenuto. La filosofia, estesa, ovverosia spalmata e appiattita sulle richieste di valorizzazione funzionali alla crescita di capitale umano, come si legge nella prosa ridondante e involuta degli “Orientamenti”, sull’addestramento di risorse umane filosofiche per rispondere al nuovo mercato del lavoro, non scompare (cosa che non necessariamente mancherebbe di un suo tragico valore) ma dà luogo piuttosto a una metamorfosi mostruosa. Non sappiamo quali effetti avrà nel tempo la trapanazione del cranio che attende le cavie della “filosofia per tutti”, della filosofia trasformata in *thinking skill*, quale genere di “teratomi fetiformi” farà apparire sui nostri schermi<sup>7</sup>. Perché se è vero, come è vero, che “i *Thinking skill* sono diventati una disciplina di insegnamento autonoma”<sup>8</sup>, resta oscuro quale sarà alla lunga il segno che questo *insegnamento* è destinato a *imprimere*, o più precisamente quale sarà l’output che il segnale attivato da questa nuova disciplina produrrà.

Chi, superando l’assuefazione ad allocuzioni insensate, volesse provare a figurarsi qualcosa di determinato dalle enunciazioni degli Orientamenti dovrebbe confidare fortemente nel carattere produttivo dello stupore filosofico. Ma anche

6 Ivi, p. 16.

7 Il riferimento è al manga seinen di Hideo Yamamoto *Homunculus*, “Big Comic Spirits” 2003-2011.

8 “Orientamenti”, cit., p. 25.

rinunciando a pretese mantiche, qualcosa si può provare a dire intorno agli effetti immediati di questa inversione di direzione della dimensione verticale della filosofia: da esercizio di elevazione spirituale, come Nicola non aveva timore di dire (e ci vuole coraggio per dirlo se non lo si dice tanto per dire) a esercizio programmatico di abbassamento. Un'inversione denunciata da Nietzsche con accuse verso il suo tempo che tutti conosciamo: un sistema educativo contronatura, già allora piegato "a rendere con la minore perdita di tempo, utilizzabile, sfruttabile un numero esorbitante di giovani", dove tutto sta a rendere il sapere e "la scienza sempre più utile nel senso economico"<sup>9</sup>. Parole che suonano inattuali allora come oggi, e oggi anzi ancora più impegnative da ascoltare, allorché accompagnano, alla rivendicazione della libertà dall'utile, istanze aristocratiche e discriminanti ormai quasi impronunciabili ("privilegio", "specie superiore di uomini", "aiutare l'impulso verso la restrizione e concentrazione della cultura, in antitesi alla sua massima estensione possibile"<sup>10</sup>...), tanto che, faceva notare Nicola alla sua platea di giovani, nel nostro tempo "l'inattualità di Nietzsche rischia di divenire addirittura urtante per certe orecchie", abituate al miele di una "retorica egualitarista"<sup>11</sup> che confonde gli animi con la falsa moneta dell'uguaglianza delle opportunità, della giustizia distributiva propria del "merito", che equamente distribuisce nulla più che mediocrità (l'"eguaglianza delle opportunità, messa poi 'al vaglio del merito' – e così accondiscendere generosamente ad ogni mediocrità, blandirla e anzi promuoverla"<sup>12</sup>).

Come che sia, il fatto che "un'educazione con quella meta e con questo risultato sia un'educazione contronatura [...], lo sente solo l'istinto della gioventù, perché essa ha ancora l'istinto della natura, che solo artificialmente e violentemente viene spezzato da quell'educazione"<sup>13</sup>. La gioventù come una forma di vita non piegata alla realtà, che contro ogni evidenza – quelle evidenze che nell'oggi sono la base della (fine) della politica, della fine di ogni avvenire, *evidence based policy* – e anzi chiudendo caparbiamente gli occhi all'evidenza e le orecchie ai ricatti del presente come di un futuro che non promette nulla di diverso dal presente, la gioventù, che rapita dalla passione della filosofia sfida con "l'avventatezza tipica della gioventù [...] tutti gli avvertimenti"<sup>14</sup> o minacce e spera, spera nell'avvenire e sperando decide dell'avvenire, questa gioventù era per Nicola il fuoco della sua stessa speranza.

"Chiudo invitandovi a rimanere quella speranza che siete"<sup>15</sup>, dice Nicola Russo rivolgendosi agli studenti del corso mai iniziato. Perché "ciò che noi possiamo

9 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. in *Opere*, vol. VI, t. III, p. 103; e poi *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. in *Opere*, vol. III, t. I, p. 319.

10 Id., *Sull'avvenire delle nostre scuole*, tr. it., in *Opere*, vol. III, t. II, p. 89.

11 N. Russo, *Sul venir meno delle nostre scuole*, cit.

12 Id., *Filosofia e Cultura Avvenire. Forse un protrettico*, in *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, a cura di P. Amato, M.T. Catena e N. Russo, Guida, Napoli 2011, p. 23.

13 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno*, cit., p. 347.

14 N. Russo, *Sul venir meno delle nostre scuole*, cit.

15 Ivi.

sperare dal futuro [...] è un rinnovamento, un ringiovanimento”<sup>16</sup>. Ed è proprio la “la scelta che voi fate ‘stando qua’ [...] la condizione di una speranza”<sup>17</sup>. Fin tanto, infatti, che al “desiderio” della gioventù

corrisponderà, e nella misura in cui ad esso corrisponderà, lo stesso desiderio da parte di quelli che Nietzsche chiama gli ‘educatori educati’, ossia essi stessi alla ricerca dello stesso fine, [...] saremo [...] propriamente la prova vivente che l’attualità non esaurisce l’umanità, che l’attuale e il corrente sono solo la superficie del tempo, non la sua vena profonda e reale<sup>18</sup>.

Questo era il ruolo cui Nicola Russo si consacrava: l’“educatore educato”, che, come scrive altrove, “è tutto fuorché l’istruttore professionista che realizza un addottrinamento professionale”, ma piuttosto incarna la destinazione della filosofia, “è egli stesso quella forma e solo perciò può anche ispirarla”<sup>19</sup>. Certo, ci vuole poco a giudicare enfatiche, retoriche, paternalistiche le parole con cui Nicola parla della sua gioventù appassionata, parole gonfie di un’inattualità al limite del *kitsch* anche quando oltre un secolo fa le pronunciava Nietzsche contro l’addottrinatore professionale o poco dopo Benjamin, anch’egli contro la “professione”, nella sua infervorata “metafisica della gioventù”. Ma questa gioventù Nicola non solo se la trovava davanti nell’aula di lezione: la andava a chiamare – con la serietà dell’essere “egli stesso quella forma” – invitando il simile a riconoscere simile: per i Licei, ogni anno, a parlare dei nostri corsi di filosofia. In questo io non capivo Nicola. Perché questa promozione nelle scuole dei corsi di laurea, questa esposizione in vetrina che, se convince, come viene chiesto di fare, lo fa al modo delle campagne acquisti, del marketing, facendo uso di quella moneta corrente della persuasione che Nicola stesso disprezzava, io l’ho sempre trovata orrenda. In questa come in altre cose non lo capivo e non lo dividevo... perché Nicola aveva visto giusto in quella mail, io non conosco né ho mai conosciuto la speranza. Eppure, di tutte le insidie della speranza, degli inganni sul fondo del vaso, Nicola era più che consapevole anche per la sua stessa vicenda personale. Una diagnosi, di quelle costringono a non farsi speranze e a fare i conti con quanto non è nelle nostre mani, gli era piombata addosso con la necessità maligna dei numeri: due anni, le aspettative medie di vita per la sua malattia allora, non oltre. Ma quando nel seminario, concentrandosi sul tema, Nicola poneva la domanda “Che cosa significa il non disperare di Epicuro? Cosa dà a lui, tra i più disillusi dei maestri antichi, speranza?”<sup>20</sup>, di anni in verità ne erano passati già più di due.

L’ambiguità della speranza è intrinseca al suo stesso concetto e al suo mito. Da Platone a Paolo, da Goethe a Kierkegaard a Bloch..., sempre la speranza ha mostra-

16 Ivi.

17 Ivi,

18 Ivi.

19 Id., *Filosofia e Cultura Avvenire*, cit., p. 22.

20 Id., *Cultura avvenire e retorica dell’attualità*, cit., p. 67.

to un volto almeno ancipite. Platone nelle *Leggi* (643, 644), distinguendo tra uomini educati al comando su stessi e un'educazione servile che mira al denaro o alla forza fisica indegna di dirsi tale, parla di "elpis del dolore", la paura, ed elpis del suo contrario, "elpis del piacere", la fiducia. E nel *Filebo* (32c) distingue tra la fiduciosa speranza che precede la gioia e lo stato di timore e di angoscia che anticipa il dolore. Nel seminario di Nicola la domanda di Epicuro conduce a "una distinzione chiara", che non riguarda però, almeno non direttamente, l'antitesi tra piacere e dolore, ma la temporalità della speranza, il senso dell'attesa. Nicola la chiama la

duplicità di senso del venturo: da un lato il futuro come al di là da venire [...], nel quale si spera nella maniera inane con la quale si acquista un biglietto della lotteria o si coltivano i sogni; dall'altro vi è l'avvenire che si proietta da una presenza verso il proprio domani, è l'oggi che si estende e apre un varco nel domani [...]. Solo la vitalità di una tale determinazione, l'operosità di un simile slancio, solo il suo intrinseco avvenire, danno la certezza della speranza, anche in ciò che non è certo, danno alla speranza la sua saldezza, incrollabile, che neanche le situazioni disperate possono scalfire: perché qui non è dal domani che ci si attende qualcosa, trepidando nel 'forse sì, magari, chissà... aspettiamo', ma è dall'oggi che si pretende qualcosa, che ci si protende verso qualcosa: non vi è forse stato luogo nella storia in cui più decisa, lucida, quasi entusiastica, sia risuonata negli animi la speranza, che le Termopili...<sup>21</sup>.

Non ho mai sentito Nicola usare metafore marziali per parlare della sua malattia, quei modi di dire d'accatto con i quali capita che figure mediatiche e celebrities descrivano all'occorrenza la propria natura guerriera contro le avversità. L'intreccio tra filosofia e vita nella "vita filosofica", quando è realmente tale, non si produce al ribasso; e quindi è al senso filosofico secondo cui queste parole sono state scritte che bisogna guardare quando poco dopo si legge:

'Il mio mattino, la mia giornata comincia: vieni...'. L'avvenire è nascita, inizio, principio; il futuro, invece, ci riserva solo la morte. Forse è qui l'indice più chiaro della loro differenza e così della differenza tra quella che Nietzsche intende come *speranza combattente*, una speranza costantemente inattuale e proprio così costantemente in atto, e quella che stigmatizza, invece, come speranza dell'attesa, dell'inazione, della consolazione e della rassegnazione, propria di chi ha poco avvenire e poco futuro<sup>22</sup>.

L'elemento personale diventa in tutto e per tutto, in carne e ossa, atteggiamento filosofico, sostanza del rapporto maestro e allievo che rappresentava per Nicola il luogo eminente della rigenerazione. Come si legge in una nota de *Il venir meno delle nostre scuole*,

Chi quella speranza l'ha lasciata, come chi la sua speranza la conosce sempre vicina e prossima alla disperazione, potrebbe farmi notare, come io stesso ho notato e conside-

21 Ivi, p. 68.

22 Ivi, p. 69, corsivo mio.

rato con attenzione, che Nietzsche, dopo aver scritto con tale intima adesione sull'avvenire delle sue scuole, dopo solo pochi anni le ha abbandonate e mai più si è sognato di riporre alcuna speranza in esse. A costui, però, così come a me stesso, rispondo che, finché si rimane entro l'università, si è tenuti lavorare per essa e, quindi, a nutrire speranze, anche la più residua e minima delle speranze. Altrimenti, rimanervi è solo un calcolo interessato, una convenienza personale, quella di cui può accontentarsi colui per il quale lo stipendio è più importante del lavoro e il mestiere più importante della vocazione<sup>23</sup>.

Il sentimento di questo dovere – dal quale invece io mai, come dicevo, mi sono sentita investita – può essersi nel tempo incrinato in lui. A prendere sul serio quell'ultima mail che Nicola mi inviò (e io non posso non prenderla sul serio, anzi avrei forse dovuto prenderla anche più sul serio allora) ben più di un indizio – le sue parole, scritte – va in questa direzione. Ma ciò non vuol dire che quel dovere a lui non si facesse ancora sentire come tale e in tutta la perentorietà della prova. Forse, quel che Nicola credeva gli fossero venuti a mancare – prima di ogni altra cosa, prima ancora della speranza o più precisamente insieme a questa – erano “colpi”, ovvero, per essere più vicini alle immagini nietzschiane a lui care, frecce, che quanto più è teso l'arco degli opposti tanto più a fondo colpiscono. “Mi sono ritratto, mi sono impaludato in una disfatta muta [...], mi sento molto stanco”, mi scriveva<sup>24</sup>.

Noi però “non dobbiamo fuggire impauriti ma attaccare”<sup>25</sup>. In mezzo, tra chi vive in armonia con il presente e chi all'estremo opposto vive in un disaccordo arreso a una solitudine disperata “che non ha più bisogno di combattere”, stanno “i combattenti, cioè coloro che sono ricchi di speranza”<sup>26</sup>. Speranza o non speranza, per Nietzsche la pace resta esclusa: “si è fecondi soltanto a prezzo d'essere ricchi di contrasti, si resta giovani soltanto se si presuppone che l'anima non si distenda, non brami la pace...”<sup>27</sup> – pace che in molti casi, i più, non è che un equivoco della buona coscienza per “qualcosa di diverso che non riesce a darsi un nome più onesto”<sup>28</sup>.

Speranza o non speranza, lo stesso valeva per Nicola. E però anche il combattere disperatamente non era nella sua natura, in ciò che il suo daimon poteva additargli come dovere. Di qui in poi, adesso, tutto diventa congetturale. Ma se Elpis non è che un “travestimento di Daimon”<sup>29</sup>, del proprio carattere o destino o “legge individuale” e comunque fondamentalmente una “dimensione soggettiva”<sup>30</sup> – anche quella agli antipodi, la speranza cristiano-paolina, non è nulla di giudiziario e

23 Id., *Sul venir meno delle nostre scuole*, cit., nota 8.

24 Lettera privata dell'8 aprile 2022.

25 F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, cit., p. 162.

26 Ivi, p. 184.

27 Id., *Il crepuscolo degli idoli*, cit., p. 79.

28 Ivi, p. 80.

29 G. Agamben, *L'avventura*, Roma, Nottetempo 2015, p. 13; il riferimento è al ciclo poetico goethiano *Urvorte. Orphisch*.

30 A. Badiou, *San Paolo. Fondazione dell'universalismo*, tr. it., Cronopio, Napoli 2010, p. 147.

oggettivo, “l’immaginario di una giustizia ideale che sarà finalmente fatta”<sup>31</sup>, ma piuttosto un “imperativo alla continuazione, principio di tenacia e ostinazione”<sup>32</sup> (è sempre solo “la vittoria soggettiva a produrre la speranza [...]. Certo *un* nemico è identificabile: il suo nome è la morte. Ma è un nome generico, applicabile a una via del pensiero”<sup>33</sup>) –, mai la sfiducia per Nicola sarebbe potuta approdare a “tranquilla coscienza”, agio “nella padronanza in mezzo al fare”, realismo del “mandare a effetto”<sup>34</sup>. Di qui in certo grado, non so dire quale, una solitudine. Congetturare oltre sarebbe arbitrario. L’unica cosa certa – questo lo posso dire, perché a chi l’ha avuto in cura in questi anni me lo ha detto quasi incredulo per il successo – è che Nicola dalla sua malattia, quella che poco meno di quindici anni fa non concedeva più di due anni di speranza di vita, da quella malattia lì lui era guarito. Da qualche giorno aveva anche ripreso ad andare in moto.

31 Ibidem.

32 Ivi, p. 143.

33 Ivi, p. 146; 148.

34 F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, cit., p. 79.



## Annamaria Pacilio

### *La scuola del philosophen*

A Nicola Russo non piaceva essere definito un caposcuola. In una delle ultime volte che abbiamo chiacchierato, tra i corridoi dell'università che spuntavano i minuti alla lezione, è comparso d'improvviso, come un gatto che attraversa la strada, l'affaire "scuola di Nicola Russo". Avevamo avuto prima uno scambio di e-mail, in cui reciprocamente, come capitava spesso, ci restituivamo recensioni sulle lezioni svolte, a tratti cullandoci nella consapevolezza di una buona riuscita, nonostante un'intima esigenza al dare sempre il meglio. Quel cullarsi, infatti, piuttosto che mera autocelebrazione, dondolava sul mare aperto, su quanto ancora potrebbe scoprirsi, come la navicella dell'aforisma 124 della *Gaia scienza*<sup>1</sup>, senza spiagge sicure nella mira. E se l'infinito ha un suo orizzonte, secondo il Nietzsche che ne tratteggia il dipinto, allora, *Nell'orizzonte dell'infinito* si cela un doppio genitivo, perché l'infinito stesso guarda, ha un occhio aperto sulle cose, soprattutto su chi di riflesso lo osserva, quasi sfidandone la vista.

Delle tante sfide che si avvicendavano ogni giorno, quella con Nicola si presentava nel gesto affettuoso dell'ascoltarci con genuina caparbia filosofica. Lui è stato il mio maestro, infatti, in un senso particolare, e forse proprio nella maniera dell'agone, del duello del pensiero, e poi del riconoscimento reciproco, cordiale e sempre familiare. Ero sincera tutte le volte che lo ammiravo per la sua grande lezione appena svolta, pur quando, soprattutto nell'ultimo periodo, sentivo un'aura torva e perciò cairotica nel "qui ed ora" di ogni sua interminabile parola. Capitò che avvertissi questa sensazione di gratitudine in un momento preciso, dopo che tenne una lezione sugli Orfici. Gli dissi allora quanto captassi il "filo rosso" di una scuola. La controbattuta fu netta e concisa, ma avrebbe rivelato le sfumature dopo: la sua non era una scuola vera e propria, aveva qualcosa di diverso. La questione non fu subito approfondita. Fu ripresa con un'e-mail che lessi solo al mattino dopo, e a cui non avrei mai dato una risposta diretta, assorbendone la sottile pervasività. Il testo del messaggio spiegava come il suo metodo fosse orientato "a insegnare il *philosophen*, non la filosofia". E disse che seguiva in ciò quello che vogliono i grandi "maestri illuminati", come anche a lui era capitato di incontrare sulla strada, *proprio a ribadire un senso di scuola*. L'autocritica che demoliva il

1 F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1965, p. 162.

concetto classico di “scuola filosofica” apriva a una concezione in fondo non più umile, ma più ambiziosa, innanzitutto fallimentare e poi estremamente elevata: la scuola del *philosophiein* era fatta senza mezze misure, non per i “buoni”, ma per la scarsità e l’eccellenza, per l’errore e la prontezza, per l’umano-tropo-umano e il superuomo. Mi disse che le lezioni di chi segue questo paradigma non sono mai solo “buone”, ma vanno “sempre meglio” o talvolta sono “eccellenti”; sono rischiose – in breve sono sempre nell’orizzonte del mare aperto –, si disfano della sicurezza della qualunque cautela e apprendono un’*arte della corsa*, che vede cadute e risalite. E allora, a buon diritto, io ho creduto tanto alle sue parole sulla “scuola anti-scuola”, tanto al genuino senso di apprendistato che esse promanavano. Traghetando nuovi significati, la scuola che si è lì rinominata si è in fondo anche *attivata*, ha trovato un proprio statuto e anche un testamento, si è auto-fondata. La coscienza che ne derivava palesa ancora di più quel confronto: il termine “maestro” accompagna tutto sommato quello di “allievo” senza alcuna evacuazione; la gerarchia e l’istituzione sono solo contesti, se sono *theoria* e *philosophiein* che primeggiano. E questo rende l’“amico” ancora più “maestro”. E la “scuola” ancora più una “palestra” – *gymnasia* del guardarsi guardare dal pensiero di chi è l’altro-da-sé di un dialogo. La breve questione, poi, nacque per quella lezione sugli Orfici, di quella scandalosa *nuance* del pensiero di Nicola – di cui ebbi comunque il testo preliminarmente, ma il momento fu altresì rivelatore – per cui estrassi una magica riflessione degli specchi, in cui l’Altro sembra anche il Sé. La lezione fu davvero piena di malia: ci trascinarono parole nitide e taglienti, pur nell’ambiguo senso del tema trattato – l’*abissale superficie* –, e Nicola stesso ne uscì molto contento. In fondo, la consonanza e la familiarità che avvertivo non erano nuove. Tutto ciò fu proprio il risultato, in verità, più spontaneo e diretto di una generatività della simbolica ludica che attraversa la relazione maestro-allievo. Tra le tante parole di questo ricordo che posso consegnare all’organo anti-platonico della scrittura, sottraendole alla persuasione dell’oblio, vi è quella di *theoria*: finché questa risplende come certezza verdittiva, scrisse Nicola in quella e-mail, allora della relazione maestro-allievo non vi è alcun dubbio. E questo vale *a fortiori* nel suo caso, tanto fu chiara la luce del suo *theorein*.

L’ultima lezione da lui tenuta fu il 23 maggio 2024. Aveva spiegato Aristotele, il *De interpretatione* precisamente. Nel programma c’era anche la *Metafisica*, così come accenni ad altre opere, *Analitici* e *Confutazioni*. Non si era riuscito a tracciare un quadro completo della connessione tra i vari punti aristotelici promessi poiché, come da manuale per il corso di Teoretica, il *philosophiein* aveva condotto a deviazioni, a Eraclito, a Platone, agli Orfici, alle ontologie contemporanee. E tutto ciò aveva estremamente a che fare con i desideri della *theoria*, con le istanze aristoteliche che la muovevano. Tuttavia, andava spiegato quantomeno, pur se non nella sua versione classica e impantanata, il principio di non contraddizione. Chiesi a Nicola – che ci teneva a fare lezioni su Aristotele – di inviarmi un suo testo, qualora entro fine maggio avesse avuto nuovi impedimenti fisici per poter sostenere il corso. A quel punto avrei parlato non io, e il mio dialogo con lui, ma le sue parole per mezzo della mia lettura fedele. Quando mi disse “spero non ce ne sarà bisogno”,

annuimmo entrambi con fare propiziatario e, perciò, incline alla sfiducia. All'ultima lezione possibile, il 28 maggio, con una sostituzione d'emergenza, verbalizzo infine Aristotele, propongo un principio di non contraddizione come anipotetico, riflesso di quello platonico. Nel libro  $\Gamma$  della *Metafisica* il principio dei principi viene detto infatti *anypotheton*, privo di ipotesi<sup>2</sup>, proprio come Platone nel VI libro della *Repubblica* chiama il suo principio che procede dalle sole idee alle idee, nella pura dialettica<sup>3</sup>. I due principi anipotetici sembravano per me specchiarsi l'uno sull'altro, uno capovolto rispetto all'altro, e quantomai mi pareva feconda quell'adiacenza tra il maestro e l'allievo *in illo tempore*. Nelle stesse giornate di fine corso mi trovavo anche a risolvere le ultime burocrazie per consegnare la tesi di dottorato. Chiamai allora Nicola il mercoledì, il 29 maggio, per avvertirlo dei recenti risvolti positivi, di come si concretava il lavoro, e dell'ultima lezione. "Ho spiegato il principio di non contraddizione". "Ah brava!". E – in linea con quanto detto in *incipit* – "Sì, ma l'ho messo in relazione all'anipotetico platonico, perché anche in Aristotele è chiamato anipotetico", e così via per qualche battuta in più, dal carattere un po' più erudito. Lui silenzia una vera e propria articolazione di risposta e non capisco perché, ma quel giorno non stava bene e non andava indagato troppo, i motivi scientifici erano gli ultimi gradini di una scala di priorità che l'avrebbero sottratto al mondo da lì a poche ore. Tuttavia, sono sicura che nella sua mente – nonostante l'avversità del corpo – il *philosophiein* era attivo, creativo. Mi sono chiesta tanto, in seguito, "chissà cosa avrà pensato di quello specchiamento di anipotetici". Avrei voluto forse dire una parola in più, mi sembrava che ci fosse un non-detto da parte mia e da parte sua. La sua *ipotesi ontologica* si presenta infatti come un'*ipotesi*, come quello che Platone nella Linea divisa attribuisce al *metaxy* dell'arte matematica<sup>4</sup>, che ritorna a nuove ipotesi, e non come l'anipotetico, non come il principio pre-assiomatico aristotelico. Tutto questo mi venne in mente quando riaprii – nel primo istinto che mi assalì dopo, scrivere su di lui e insieme a lui – proprio *L'ipotesi ontologica*. A quel punto, quasi per bibliomanzia, l'occhio tracollò magnetico sulla pagina che parlava per Nicola, per quello smorzamento del dialogo in vita, dialogo che però si animò anche dopo di essa, e può sempre ancora farlo, quando agguanta con le sue prolifiche impronte, immortale e testardo. Rievoco allora che l'*ipotesi ontologica* ha un "carattere", definito come "spiccato"; un *ethos* ostinato, che infatti fuoriesce da essa stessa, che le è costantemente diffratto ed ecstatico. L'*ipotesi ontologica* è anipotetica. O meglio, essa non lo è, non lo è mai nel presente, ma possiede una tensione interna e asintotica, è un'intera e lunga corsa, che non si congela mai, che non livella i suoi picchi, che tra alto e basso, catabasi e anabasi, si accende e si spegne in un ritmo incessante. Per questo ha "uno spiccato carattere anipotetico"<sup>5</sup>, perché ammicca e allude oltre di sé a ciò che essa

2 *Met.*  $\Gamma$  1005b14.

3 *Resp.* VI, 510b6; 511b5.

4 *Resp.* 511d3-4.

5 N. Russo, *L'ipotesi ontologica I. Dell'essere*, Cronopio, Napoli 2017, p. 20.

più intimamente desidera. Mentre, si potrebbe azzardare, *La cosa e l'ente va Verso l'ipotesi ontologica*, come recita il sottotitolo, così *L'ipotesi ontologica* corre sull'impossibile strada del farsi *theoria* dell'anipotetico. Gli altri due libri che avrebbero composto la trilogia non sono stati mai scritti, ma questa impossibilità, piuttosto che certificarsi nel mutismo, rende incerta e perciò fruttuosa la filosofia che ancora ha intenzione di confrontarsi con quell'enigma che essa insegue.

Nell'imbattermi in quel passo sentii non di aver ritrovato una semplice risposta, secca e conchiusa, quanto piuttosto di essermi avventurata in un circolo, in un vortice magmatico e spirale, in cui sempre ancora mi chiederò di Nicola, dei nostri autori, di tutti quelli che hanno offerto tracce che scardinano i limiti vitali, che, come ami lanciati oltre il tempo, agganciano chi ancora risponde, e a sua volta ancora domanda. E così la *theoria*, da sé, non si fa solo passiva materia negli artigli della domanda, ma è la caccia, in un tempo simultaneo e bidirezionale, della verità infetta e della più ardua sfida della contemplazione, quella che avviene nella *philia* di chi è maestro non solo della verità, ma della sua incertezza, non solo dell'essere, ma del nulla, non solo dell'anipotetico, ma dell'ipotesi.

Lorenzo De Stefano

*Nicola Russo come educatore*

*Ancora su Filosofia e cultura avvenire*

All we ever wanted  
Was everything  
All we ever got  
Was cold  
Get up, eat jelly  
Sandwich bars and barbed wire  
And squash every week into a day  
The sound of the drum  
Is calling  
The sound of the drum  
Has called  
Flash of youth shoot out of darkness  
Factory town  
Bauhaus – *All we ever wanted was everything*

Per un allievo scrivere per il proprio maestro non è mai cosa facile, soprattutto quando il motivo di questo scrivere non è un *Festschrift* qualunque, ma una situazione “innaturale” pur nella sua naturalità, quando lo scritto in questione non è frutto di una ricorrenza accademica o di un pensionamento, ma dell’irrompere del carattere finito e transeunte di ogni esistenza. In questa occasione vien meno il carattere del dono, poiché il destinatario, almeno nella sua viva presenza e intelligenza, non è più.

La concretezza della contingenza di questo scritto non è aggirabile; esso non è il risultato di una pianificazione accademica o della volontà di un comitato editoriale, come in tutti i precedenti numeri della rivista, ma se vogliamo di un evento che forza tutti coloro che nella vita sono stati a contatto con Nicola Russo, e soprattutto gli allievi, a un momento di riflessione, a fare retrospettivamente il punto della situazione, di cosa si è diventati, di cosa è stato veramente appreso, di cosa significa realmente aver avuto il privilegio di essere stati suoi allievi.

In questo irrompere violento della contingenza, il carattere ad-veniente dei progetti individuali futuri, in cui di solito si è proiettati e dispersi nella vita accademica e non, deve subire un brusco arresto a favore di un ritorno nell’interiorità della

coscienza e nella rimemorazione – *Mnemosine* potenza originaria dell'Apollineo – che tenta di mettere in forma il flusso dell'esistenza e delle esperienze vissute. Per chi scrive, ciò vuol dire innanzitutto interrogarsi su cosa vuol dire aver avuto Nicola come maestro ed amico. In secondo luogo, che questa interrogazione, per ora, non può ancora assumere la forma del saggio accademico.

Il contenuto di questo scritto in un certo senso si decide da sé, contrariamente a tutti i lavori precedenti, non c'è un argomento tematico, un lavoro di ricerca preliminare, un'idea da cui partire, una questione teorica da analizzare o approfondire, una pianificazione di parti, capitoli e cose simili. Ho deciso, piuttosto, di partire da delle suggestioni, da parti di scritti, ricordi, lezioni e dialoghi con Nicola che rapsodicamente vengono in mente nell'avvenire stesso del pensare, e solo successivamente tentare di costringere nel rigore della scrittura e del concetto il materiale disomogeneo dei vissuti.

Si è deciso di procedere così in primo luogo perché probabilmente non è ancora acquisita quella distanza, che solo il tempo potrà dare, per considerare Nicola Russo alla stregua di un autore tra gli altri, il che vuol dire in qualche misura sclerotizzarne il pensiero, metterlo in forma, evidenziarne i contenuti e l'evoluzione. Cosa da fare semmai a tempo debito.

Come si può vedere, la stesura di questo breve omaggio a colui che è stato ed "è"<sup>1</sup> la persona che mi ha "insegnato a pensare" ha una serie di difficoltà e interdetti difficilmente risolvibili.

In primo luogo, il carattere strutturalmente deficitario, metaforico e in ultima analisi menzognero del *logos*, la prima cosa forse su cui Nicola Russo mi ha insegnato a riflettere, è spesso inadeguato ad esprimere e mettere in forma la poliedricità e intensità dei vissuti. Un maestro insegna sempre di più di quanto si possa esprimere a parole e sempre di più di quanto abbiamo effettivamente contezza. Risulterebbe quindi impossibile scegliere o soffermarsi su un aspetto, sulla *Sache des Denkens*, un tratto specifico del pensiero di Nicola Russo, per vocazione non specialistico, ma straordinariamente profondo, da discutere in questa sede.

In secondo luogo, scrivere *per qualcuno* non è come scrivere *di qualcuno*; significa avere a che fare anche con la circostanza dolorosa e cruda di tale scritto. Piuttosto che trattare un'opera o un tratto del suo pensiero, significa far entrare una componente biografica nel, a volte freddo, lavoro di scrittura accademico, cosa che lascia in un certo senso più scoperti rispetto a una discussione storico-teorica o a un raffronto tra teorie e posizioni. Scrivere per qualcuno significa, come sottolineava Nicola stesso in uno scritto per il suo maestro Eugenio Mazzarella<sup>2</sup>, guardarsi allo specchio, considerare cosa da lui abbiamo imparato, che non è necessariamente cosa lui ha insegnato, fare un punto su noi stessi, ma allo stesso tem-

1 Nella misura in cui la non presenza non implica necessariamente il non essere assoluto come era solito ripetere Nicola Russo sulla scorta del *Sofista* platonico.

2 Cfr. N. Russo, *Filosofia a Cultura Avvenire. Forse un protrettico*, in P. Amato, M.T. Catena, N. Russo, *L'ethos teoretico*, scritti per Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 2011, pp. 9-36.

po trovarsi nella difficoltà di discernere nel pensiero quali sono gli spunti propri, quali quelli mutuati insieme e quali invece “acriticamente recepiti” nell’*imprinting* intellettuale che ogni studente iscritto al primo anno di Filosofia alla Federico II riceveva immediatamente nei suoi seguitissimi corsi. Ma significa innanzitutto fare i conti con una mancanza, con il “mai più” ineluttabile che necessariamente la morte si porta dietro. L’impossibilità, che questo non più ci consegna, costringe a definire i contorni delle cose, a mettere a fuoco propriamente cosa Nicola è stato come educatore.

Ed ecco che il rispecchiamento mi sembra essere più simile alla rifrazione del prisma. Nella rifrazione la luce – l’immagine di noi stessi – si rivela assai meno monolitica di quello che credevamo: uno spettro di colori diversi i cui confini non sono netti, in cui il raggio incidente devia dalla sua traiettoria originaria.

Nell’oltrepassare il prisma, insomma, la luce si ritrova cromaticamente scomposta, amplificata e deviata dalla sua traiettoria originaria. Un maestro, se è veramente tale, è un prisma più che uno specchio, che fa emergere amplificandolo il nostro spettro ossia ciò che “autenticamente” è nascosto nella nostra luce, piuttosto che restituirci una immagine riflessa di noi stessi. In questa rifrazione, i tratti che eravamo abituati a percepire e che credevamo costituire la nostra identità e soggettività, si dimostrano accresciuti, assai più ricchi e policromatici di quello che immaginavamo, la traiettoria della nostra vita e del nostro pensiero vengono modificati quel tanto che basta per indirizzarli “sopra noi stessi ed oltre noi stessi”. La relazione formativa va quindi ben al di là della trasmissione di saperi, ben al di là del rispecchiamento e del riconoscimento, non è un riversare saperi e metodologie, dare compiti da assolvere, ma accrescimento e liberazione. I veri educatori, come sosteneva Nietzsche nella Terza inattuale *Schopenhauer come educatore*, uno dei testi più amati e ripresi da Nicola Russo<sup>3</sup>: “ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere, qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile, ma in ogni caso difficilmente accessibile, impacciato, paralizzato: i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori”<sup>4</sup>.

Per Nicola Russo la filosofia era questa irriducibile esperienza di libertà, intesa kantianamente come via di uscita dalla minorità, l’insegnamento e l’educazione la sua naturale messa in atto. Ed è proprio la relazione-maestro allievo l’ultima residuale possibilità affinché la filosofia come ideale superiore di cultura avvenire pos-

3 Per una strana coincidenza l’ultimo intervento pubblico di Nicola Russo dal titolo *Nello specchio di Schopenhauer* è stato proprio al convegno “Cultura, filosofia, vita. A centocinquanta anni da *Schopenhauer come educatore* di Friedrich Nietzsche (1874-2014)” presso l’università de L’Aquila. La Terza inattuale è poi tematica nel saggio *Filosofia a Cultura Avvenire. Forse un prorettico* (op. cit) e in *Sul venir meno delle nostre scuole. Prima (ed unica) lezione* in G. Giannini, N. Russo, *Dialoghi eretici sulla Filosofia, la Cultura, l’Arte e altre Inattualità*, il Melangolo, Genova 2014, pp. 11-34.

4 F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, tr. it. di M. Montinari, in *Opere* Vol. III, Adelphi, Milano 1982, p. 363.

sa avere un futuro, nella continuità con la sua tradizione e originaria vocazione<sup>5</sup>. Ciò è maggiormente vero e prezioso in un'epoca in cui il sapere è essenzialmente un parcellizzato "saper fare", "intendersene" di qualcosa, immediatamente volto alla spendibilità, all'ingresso nel mondo del lavoro, alla riproduzione del capitale, all'utile, in quest'epoca "miserabile" in cui l'addestramento ha preso il posto dell'educazione e della formazione, in un'epoca in cui la "liceizzazione" dell'università e il suo asservimento a procedure di rendicontazione e valutazione ne hanno compromesso l'originaria vocazione all'*universitas*<sup>6</sup>.

Per Nicola Russo non si è mai trattato di questo, non si è mai trattato di produrre risultati empirici o qualcosa di immediatamente monetizzabile, ma di qualcosa di superiore e assolutamente *inutile* in quanto *inattuale* e *inattuabile* nella sua essenza. Nella filosofia ne va dell'ideale di una cultura superiore che si estroffette e trasmette in una "Pedagogia dell'elevazione"<sup>7</sup>.

Cultura, filosofia e pedagogia, intesa come formazione ed educazione, si danno in una giuntura inscindibile incarnata nel nesso educativo. Nel nesso è riposta la condizione di possibilità della filosofia e di una cultura avvenire. Questa relazione, come sostiene Nicola Russo sulla scia di Platone e Nietzsche, è essenzialmente maieutica: il maestro non è semplicemente "istruttore", ma medium per il risveglio dello spirito, che dà la possibilità a chi apprende di "camminare da solo", più che fornirgli un bagaglio di conoscenze, abilità e competenze. Il vero educatore dà la possibilità attraverso l'educazione dello sguardo di comprendere come formarsi da sé questo bagaglio<sup>8</sup>.

Filosofia nella sua dimensione pedagogica implicita è dunque per Nicola Russo essenzialmente via (ὁδός) per diventare sé stessi nella ricerca della verità, come Parmenide sosteneva nel celebre *Pery Physeos*, oggetto di innumerevoli ore di lezione, discussioni e discorsi finanche a tarda notte. Solo in quanto via (ὁδός) la filosofia può essere anche metodo (μέθοδος), ricerca di/per questa via. Il maestro è colui che "avvia", ci indica i sentieri, spesso interrotti, dandoci un metodo come unico mezzo di ausilio per percorrerli.

Nell'apprendistato filosofico, il "conosci te stesso" delfico più che il presupposto della filosofia è risultato, esito continuo ogni volta differente dell'autoriflessione<sup>9</sup>. Questo modo di intendere la filosofia come vocazione e insegnamento colloca Nicola Russo sulla scia dei grandi maestri, di Eraclito e Parmenide, di Socrate, di Platone, di Tommaso, di Nietzsche, di Heidegger, Husserl, Fink, Anders, tutti autori che grazie a lui ho imparato ad amare e che in lui hanno riacquisito parola viva; autori, che intendevano essenzialmente la filosofia come *Überwindung der Naivität* (oltrepassamento dell'ingenuità), in cui bene o male tutti vessiamo nella conduzione media e quotidiana delle nostre esistenze.

5 Cfr., N. Russo, *Filosofia e cultura avvenire*, op. cit., p. 33.

6 Queste suggestioni sono ancora una volta prese da *Ibid.*, pp. 28 ss.

7 *Ibid.*, p. 25.

8 Id., *Sul venir meno delle nostre scuole. Prima (ed unica) lezione*, op. cit., p. 29.

9 Id. *Filosofia e cultura avvenire*, op. cit., p. 11.



Nel conoscere ne è sempre andato della ostinata possibilità per l'autenticità, per il diventare propriamente se stessi. Ed è proprio per via dell'impossibilità empirica, ma sempre in fieri, del suo fine che Nicola intendeva l'esercizio della filosofia inattuale, poiché nella sua forma compiuta inattuabile. Una inattualità che però la rende attuale come via d'uscita ed emancipazione dall'attuale epoca della tecnica, dal tempo del realismo capitalista. Rimanendo coerente alla lezione nietzschiana, per Nicola Russo la liberazione può avvenire solo a partire dall'individuo, liberarsi è sempre un aver cura di sé. La decisione per la propria autonomia sulla strada della cultura superiore è sempre una possibilità eminentemente del singolo, una via spesso dolorosa e accidentata. Tale decisione, non ha mai voluto dire però per Nicola Russo un integrale ritiro dal mondo nel tempio di Artemide, un no alla vita e il ritiro in una dimensione unicamente solipsistica ed ascetica.

La sua esperienza di pensiero è piuttosto un'apertura alla comunità, all'accademia a cui ha dedicato la sua vita lavorativa, intesa in senso propriamente platonico, come luogo pubblico e libero dove esercitare la ragione e coltivare il sapere in tutte le sue forme. Perché Nicola è stata anche una grande mente sintetica.

Illuministicamente, la pedagogia dell'elevazione non è esclusivamente una pedagogia del singolo, una sorta di sapere oracolare, per pochi privilegiati, ma possibilità concreta dello universale, perché la vocazione è una dimensione "per tutti e per nessuno". Tuttavia, non può essere allo stesso modo una pedagogia delle masse, in quanto riprendendo Nietzsche, stato e cultura sono nemici<sup>10</sup>; il fine dell'educazione superiore non è il *Reich*, lo stato o l'impresa, ma la formazione come processo da espletare durante tutto l'arco della propria esistenza, che non ha immediatamente un fine o delle aspettative precise al di fuori della smania cosmologica del voler comprendere ogni cosa. Se lo stato e l'impresa vogliono impiegati, la filosofia vuole uomini e donne liberi, se il mercato del lavoro richiede conoscenze specifiche, chi sceglie la via della filosofia vuole sapere tutto.

Il destinatario di questa educazione prometeica è chiunque abbia il coraggio di accettare la propria vocazione, colui che sappia guardare indietro verso il passato e proiettarsi nel futuro ponendo la meta oltre di sé, sospendendo per un attimo il qui ed ora della quotidianità, colui che sa scrutare l'abisso accettando anche che questo scruti dentro di lui.

Ogni uomo rinasce libero propriamente solo se collocato grazie all'aiuto di Mnemosine, della memoria ininterrotta, sulla scia della tradizione intesa come la grande avventura dello spirito che per la prima volta apparve in Grecia, se sa guardare indietro nella speranza di una rinascita spirituale.

Solo nella sua inattualità e nel suo "eroico furore", per parafrasare un altro filosofo Nolano, la filosofia custodisce la sua promessa, i germi e la vitalità da cui può principiare un rinnovamento genuino al di là della riduzione dell'apprendimento in mera educazione tecnica e addestramento. Questa è la più grande lezione di

10 *Ibid.*, p. 26. Russo riprende questa concezione a sua volta da Nietzsche e Burckhardt.

Nicola Russo, la cui vita è testimonianza. Tocca a chi rimane non spezzare la catena e mantenere accesa la fiamma.

Per questo motivo il maestro, “l’educatore a sua volta educato”<sup>11</sup>, come dicevamo, non lo si interpreta semplicemente, ma è colui che ci insegna a procedere per la nostra via. E Nicola questo lo ha fatto incessantemente, ogni giorno, senza mai venir meno fino all’ultimo istante al suo ruolo, riponendo in me la fiducia che io non ho mai avuto e di cui devo essere all’altezza.

11 Cfr., Id., *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. F. Masini, in *Opere* Vol. VI, Adelphi, Milano 1983, p.103. Russo riprende questo termine in *Filosofia e cultura avvenire*, op. cit. p. 21.

Fiorella Giaculli

*Un “esercizio di libertà”*

*Sulla filosofia come contemplazione ed elevazione*

Nell'ottobre 2010, in un'aula Aliotta gremita di studenti impazienti appena iscritti al primo anno di Filosofia alla Federico II, il prof. Nicola Russo ci annuncia il titolo del suo corso di Filosofia Teoretica, *Il nichilismo europeo: prospettive ontologiche e antropologiche*, comunicandoci tuttavia che quella sarebbe stata la prima e unica lezione del corso, avendo egli aderito alla protesta dei ricercatori contro la riforma che riduceva l'autonomia amministrativa, economica (e culturale) delle Università<sup>1</sup>.

Questa lezione è stata per me l'inizio di un legame che custodisco con gratitudine nel segno del *sempre*. È stata un distillato di ciò che nel tempo ho visto trasfondersi in forme plurime – sostrato implicito di qualsiasi discorso filosofico. Muovendo da questa prima lezione, vorrei ricordare qualcosa che Nicola Russo ci ha insegnato e donato, attraverso un'idea di theoresi in cui *pathos* ed *ethos* si intrecciano, in cui il vedere e il vivere si annodano e il fare filosofia riveste un significato che si riverbera anche oltre lo spazio accademico.

Il riferimento alla riforma universitaria del 2010, dunque, era stato un'occasione per riflettere su ciò che la riforma minava (seppur in quanto compimento di una tendenza ben più ampia): il compito e il significato della cultura – in termini più estesi, il senso del filosofare – in termini più specifici. Ebbene, la riduzione dell'autonomia amministrativa ed economica si rifletteva sulla limitazione culturale, nella misura in cui la cultura risulta valutata attraverso parametri extra-culturali, in particolare economici, per cui la finalità della cultura risiederebbe nell'avviamento al lavoro, nel guadagno, nell'utile, e non nella formazione dell'uomo, nella cultura per la cultura, nell'*inutile*. Nei termini inattuali nietzscheani, pur evocati durante la lezione, si osserva che una finalità della cultura attuale, allora e ora, consisterebbe nel produrre “uomini correnti”, nel senso in cui si dice corrente una moneta, uomini dunque in grado di produrre il più possibile denaro, in tempi celeri, uomini la cui utilità è misurata attraverso criteri produttivi, quantitativi, misurabili<sup>2</sup>. Uo-

1 Questa lezione è stata poi pubblicata con il titolo *Sul venir meno delle nostre scuole. Prima (ed unica) lezione*, in N. Russo, G. Giannini (con R. Del Gaudio), *Dialoghi eretici. Sulla filosofia, la cultura, l'arte e altre inattualità*, Il melangolo, Genova 2014.

2 Sin dalla prima conferenza *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, Nietzsche sottolinea una delle tendenze culturali dell'epoca, estranee alla cultura autentica, ossia il predominio delle esigenze economiche: “Conoscenza e cultura nella massima quantità possibile – produzione e bisogni nella massima quantità possibile – felicità nella massima quantità possibile:

mini inoltre dallo sguardo limitato, perché tecnico, iper-specialistico, attento alla singola parte e non all'intero – ecco "l'aria della riduzione della cultura"<sup>3</sup>.

Con ironia, pacatezza e indignazione insieme, con *speranza*, la *controriforma* proposta quel giorno si orientava verso tutt'altro orizzonte, verso l'inutile, pertanto verso lo *spreco*, la durata: ad una cultura economica era stata contrapposta una "cultura superiore", la cui superiorità è da intendersi non nei termini dell'elitismo, bensì in quelli dell'"elevazione" di sé stessi, verso se stessi, mediante uno sguardo ampio, che sappia cogliere l'insieme:

[...] la cultura superiore non è cultura di cose superiori, e neppure per cose superiori, ma coltivazione di uomini superiori, di uomini che si rendono superiori proprio tramite essa, che tramite la formazione crescono alla loro propria altezza. Questo vuol dire che l'educazione è fine a se stessa: che lo scopo non è l'avviamento al lavoro, lo scopo è l'avviamento alla persona! Questo il fine, che è fine a se stesso: l'uomo per l'uomo, la crescita per la crescita, la formazione per la formazione, la cultura per la cultura. Ed è per questo che un simile compito, una simile vocazione, non possono avere un termine, non possono esaurirsi nello spazio di un corso di studi, cui poi succeda un corso professionale: se lo scopo è l'uomo stesso, esso dura quanto lo stesso uomo, un uomo che, da questo punto di vista, rimane sempre un fanciullo, sempre ancora il soggetto (e proprio da questo punto di vista mai semplicemente l'oggetto) di una *pedagogia perenne*, di quella conduzione (*agoge*) del fanciullo (*pais*) verso se stesso, in grazie della quale si rimane sempre "principianti", sempre nuovamente al principio, sempre nuovamente chiamati a procedere, mai finiti, mai terminati, fatti e compiuti, pronti<sup>4</sup>.

tale pressappoco è la formula. In questo caso noi troviamo che lo scopo ultimo della cultura è costituito dall'utilità, o più precisamente dal guadagno, da un lucro in denaro che sia il più grande possibile. In base a questa tendenza, la cultura sarebbe pressappoco da definire come l'abilità con cui ci si mantiene 'all'altezza del nostro tempo', con cui si conoscono tutte le strade che facciano arricchire nel modo più facile, con cui si dominano tutti i mezzi utili al commercio tra uomini e popoli. Il vero problema della cultura consisterebbe perciò nell'educare uomini quanto più possibile 'correnti', nel senso in cui si chiama 'corrente' una moneta. Quanto più numerosi saranno tali uomini correnti, tanto più felice sarà un popolo. [...] Secondo questa prospettiva, è malvista ogni cultura che renda solitari, che ponga dei fini al di là del denaro e del guadagno, che consumi molto tempo. [...] In base alla moralità qui trionfante, si richiede senza dubbio qualcosa di opposto, cioè una rapida cultura, la quale renda capaci di diventare presto individui che guadagnano denaro, [...]. All'uomo si concede cultura, soltanto nella misura che interessa il guadagno; [...]". F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2006, pp. 31-32. - È questo uno dei quattro "cattivi usi" della cultura di cui Nietzsche discorrerà in *Schopenhauer als Erzieher*, in relazione alla "consacrazione della cultura".

3 Ivi, p. 34.

4 N. Russo, *Sul venir meno delle nostre scuole. Prima (ed unica) lezione*, op. cit., pp. 26-27. Sulla cultura come accrescimento di sé stessi è inoltre paradigmatico un passo della terza inattuata nietzscheana: "[...] essa è la figlia dell'autoconoscenza del singolo e dell'insoddisfazione di sé. Colui che prende partito per essa dice: 'io vedo qualche cosa di più alto e di più umano di quello che io stesso sono, al di sopra di me; aiutatemi voi tutti a raggiungerlo, così come io voglio aiutare chiunque conosca la stessa cosa e soffra per la stessa cosa: affinché finalmente rinasca l'uomo che si senta pieno e infinito nel conoscere e nell'amare, nel contemplare e nel potere, e con tutto

Sono parole che negli anni ho avuto il privilegio di riascoltare, insieme ad altre, che non sono mai state *flatus vocis*, ma espressione patica aderente a un determinato modo di intendere la filosofia. Libertà e responsabilità sono gli altri fulcri concettuali attorno a cui verteva quella lezione inaugurale, premesse ineludibili dell'educazione e della conoscenza di sé stessi: formarsi è divenire liberi; educare è rendere liberi, allo stesso tempo lasciare spazio alla responsabilità, in un atteggiamento di presenza e di *discrezione* insieme. Nell'accordo e nel disaccordo interpretativo, in un gesto generoso, che accoglie il proprio sguardo e quello altrui, Nicola Russo non ha mai *imposto* una linea univoca, semmai proposto una direzione, rispetto alla quale poter convergere e divergere liberamente, provando a dire il contemplato con parole terse e rigorose, tacendo di fronte all'indicibile, che anima la filosofia e la vita.

Il rinnovamento della cultura, in effetti, è sempre una rinascita, nel grande come nel piccolo, tanto per una cultura nel suo complesso, quanto ogni volta che una cultura rinasce nell'individuo: anche il rapporto educatore discepolo è di questo tipo, non un vaso che si svuota in un altro, non l'orribile erogazione di contenuti didattici, ma la fecondazione che permette a colui che apprende di rinascere nello spirito della sua cultura e così di far sempre rinascere quella cultura nel suo spirito. Cultura ed educazione sono dunque un nesso inscindibile e sostanziale: si dà la condizione prima di una qualsiasi cultura solo nel nesso educativo, pensato non come trasmissione di dottrina, bensì nella stessa maniera in cui già Platone idealizzava in Socrate la figura del maestro come educatore maieutico. Il maestro non come "istruttore", ma come l'occasione per il risveglio di uno spirito, Nietzsche dirà poi la guida, colui che mette chi apprende in condizione di camminare da solo, che non gli dà un "bagaglio" di cognizioni, ma piuttosto l'ampiezza dello sguardo e, con essa, la capacità di vedere la propria via [...]<sup>5</sup>.

Anche per questi occhi gli sono riconoscente.

se stesso ami la natura e sia nella natura, come giudice e misuratore del valore delle cose". F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, Adelphi, Milano 2009, pp. 55-56.

5 N. Russo, *Sul venir meno delle nostre scuole. Prima (ed unica) lezione*, op. cit., p. 29.



Felice Masi

*I “qualcosa” (e i cerchi quadrati) di Nicola Russo*

Due erano le principali divergenze, per così dire teoriche, tra me e Nicola: una riguardava il significato e il ruolo del “qualcosa” e l'altra, quasi per diretta conseguenza, il modo in cui avrebbero dovuto essere trattati casi strani come quello classico del “quadrato rotondo”. Divergenze marginali si dirà e comunque del tutto irrilevanti, molto o troppo somiglianti a battibecchi sul sesso degli angeli e che, come tali, se qualche secolo fa meritavano una cattedra alla Sorbona, ora meriterebbero forse la scarsa e divertita attenzione di un dopocena.

Eppure, per entrambi le cose non stavano proprio così. E a riprova di ciò c'è il fatto che affrontando la prima delle due divergenze, quella sul “qualcosa”, Nicola rivelò una volta di più la sua indole di *Trickster*.

Vado con ordine. La posizione che Nicola aveva sviluppato in particolare tra il 2012 e il 2017 a me è sempre sembrato un *atomismo logico neo-aristotelico*, avvertito ed educato dal peculiare Illuminismo nietzscheano. Da Nietzsche aveva sicuramente tratto, fra le tante altre cose, l'insegnamento a prendere sul serio, ma non a prenderle per buone, la storia della metafisica e la grammatica. Da lì derivava anche l'utilizzo della filologia come ginnastica ascetica, violentemente e all'improvviso interrotta dalla battaglia filosofica. Non pretendo che questa sia una ricostruzione corretta del suo pensiero, ma quello che mi colpiva dei suoi argomenti era che sul suolo preparato da Nietzsche si vedessero spesso combattere il Russell dei *Principles*<sup>1</sup> e, insieme a lui, Abelardo, Tommaso e, più defilato, Avicenna (che però a me e a lui stava più a cuore di tutti<sup>2</sup>). La schiera, cioè di coloro che meglio avevano pensato al “qualcosa”, all'esistenza logica, ovvero a quell'esistenza logica. Pensando a questo, e alla preistoria del trascendentale moderno, ne parlavamo usando un termine che Boulnois<sup>3</sup> aveva adoperato per Duns Scoto, ovvero *tinologia* o, meglio, *katholou-tinologia*, cioè la teoria del qualcosa in generale. A ciò serviva però una correzione decisiva che facesse capire che l'esistenzializzazione logica fosse già un'operazione e di che tipo di operazione si trattasse. E questa correzione non poteva che essere fornita da Aristotele, dalla *Fisica* e dalla sua idea di *hyle* come necessità ipotetica. Da qui deriva la differen-

1 N. Russo, *L'ipotesi ontologica I. Dell'essere*, Cronopio, Napoli 2017, pp. 106 e sgg.

2 Id., *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 30, 49, 147

3 Cfr. O. Boulnois, *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe–XIVe siècle)*, PUF, Paris 1999.

za – non mitologica né cosmogenetica, nonostante, o proprio a causa del grande amore per Esiodo – tra cosa e ente.

L'assenza di Platone nelle righe che precedono non è una svista, né una dimenticanza. È difficile stabilire il posto di Platone nelle riflessioni di Nicola, molto più di quanto lo sia stabilire quello di Nietzsche. Sembrerebbe un gioco delle scatole cinesi: Platone dentro la scatola (interpretativa) di Nietzsche<sup>4</sup>, e Aristotele in quella (problematica) di Platone. Era il Platone “sofista” (e del *Sofista*) quello che interessava Nicola, quello che gli era stato passato in eredità da Giovanni Casertano e, al contempo, quello che confermava e smentiva Nietzsche.

Ricordo quanto fu perplesso Nicola quando nel 2013 gli proposi di fare un corso sul *Teeteto* e su *Mente e mondo* di McDowell, mettendoci in mezzo, ma senza dargli troppo peso, la guida alla lettura che proprio il giovane McDowell aveva scritto sul dialogo platonico. Era ormai abituato alle mie proposte insolite, avendo accettato, quattro anni prima, un programma su “nome e legge” che teneva insieme il *Cratilo*, Schlick e Kelsen. Ma forse la cosa più insolita fu un corso del 2011 sulla *Fisica aristotelica e l'Acrotismus* di Giordano Bruno: nolani entrambi, fu per me e per Nicola la prima e l'ultima volta che avremmo fatto lezione su Bruno!

Tornando però al 2013, la diffidenza di Nicola si dissolse quando assieme leggemo le analisi di McDowell sull'atomismo russelliano: sui *Principles* di Russell, Nicola aveva fatto lezione qualche anno prima e, quando stava per cominciare la scrittura de *L'ipotesi ontologica*, mi confessò con gioia che era tornato a quelle letture. Nello stesso periodo, ovvero verso la fine del 2016, Nicola si era imbattuto in *Reference and Generality* di Geach e da lì in Abelardo, del cui corpus logico lamentava le poche traduzioni in italiano. Nel nostro ultimo incontro, all'inizio del maggio di quest'anno, condividendo con lui l'idea di un seminario di storia della logica tornò al suo rammarico per la scarsa conoscenza di Abelardo (e per la mancanza di un indice dei nomi nei suoi ultimi libri!).

Che ne è allora delle nostre divergenze? Comincio dalla prima e dallo scherzo che mi fece Nicola. Era nostro costume usare l'uno come primo lettore dell'altro. Lettori accorsati, sempre con poco tempo a disposizione, dato che né io né lui eravamo molto puntuali con le scadenze. Questo significava però anche che l'uno potesse essere alibi dell'altro. Nella clausola “è in lettura” che frequentemente compariva nella risposta alla richiesta che qualche collega rivolgeva, all'uno o all'altro, di consegnare un contributo perché i termini erano già da un po' scaduti, si nascondevano spesso i nostri nomi: “era in lettura (da Nicola)” per me ed era “in lettura (da me)” per Nicola. Con i libri i tempi erano più distesi. E così potei leggere con più calma le bozze de *La cosa e l'ente* e de *L'ipotesi ontologica*. A Nicola

4 È interessante notare come Nietzsche compaia principalmente nelle prime pagine dei due libri che sto menzionando; cfr. Id., *La cosa e l'ente*, cit., pp. 9-33, e Id., *L'ipotesi ontologica*, cit., pp. 9-18. Meriterebbe anche esaminare il ruolo che nella sua riflessione (oltre che formazione) ha avuto Heidegger. A questo riguardo andrebbe ricordato almeno che il secondo capitolo de *La cosa e l'ente* (cit., pp. 35-57) sono una riabilitazione dell'ontologia dell'ente a scapito di quella dell'essere.



interessava però molto che leggessi con attenzione le brevi note che nel primo e nel secondo riguardavo Husserl<sup>5</sup>. Gli risposi in entrambi i casi che erano molto equilibrate, come del resto lo era ogni suo giudizio, almeno filosofico. Quando però ebbi tra le mani l'edizione de *L'ipotesi ontologica*, mi resi conto che la seconda richiesta nascondeva un trucco. Nelle prime pagine, c'era infatti una lunghissima nota sulla *Logica della filosofia* di Lask, che avevo curato appena l'anno prima, e che o non mi era sfuggita nella prima lettura o semplicemente non c'era in quella versione<sup>6</sup>.

Quel neokantiano minore ed eccentrico era più volte, e quindi fin troppo, presente nell'ultimo libro di Nicola, su due temi non proprio irrilevanti: il "qualcosa" appunto e la mancanza di un segno linguistico che contraddistinguesse l'enunciato positivo, ovvero l'asserzione<sup>7</sup>. Cioè, si badi non il *sì* dell'affermazione, con cui si risponde a una domanda e con ciò si decide per una dell'opzioni a disposizione, ma il pronunciarsi su qualcosa dicendone qualcos'altro, insomma la vecchia *apophansis* aristotelica. È difficile sopravvalutare l'importanza per Nicola di una forma linguistica (e logica e direi anche etica) che andasse oltre, o restasse fuori dall'alternativa tra il *sì* e il *no*<sup>8</sup>. Ed è difficile sopravvalutarla per l'intero neo-aristotelismo contemporaneo, come ben dimostra Brentano e l'attenzione che dedica alla nozione di *kyrios on*, distinta dalla coppia non-categoriale formata da vero e falso.

Ad ogni modo, in quella lunga nota, Nicola polemizzava con l'idea, sostenuta da Lask, che il "qualcosa", il *ti* stoico o il *den* democriteo, fosse una categoria riflessiva, una produzione di secondo livello, un artificio insomma di cui la soggettività, sin dai più bassi gradini dell'esperienza ovvero sin dai più elementari enunciati formati sulla base di una qualche esperienza sensibile, si serviva per ridurre a uniformità e indifferenza la molteplicità in cui si imbatteva. La posizione di Lask aveva varie, e difficilmente accordabili, fonti: da un lato un Bolzano, mediato dai *Prolegomeni* di Husserl e da Bergmann, dall'altro lo Hegel della certezza sensibile e della contestazione all'epoca dell'intelletto. E poi ovviamente una lettura idiosincratca dell'oggetto in generale kantiano. La critica di Nicola a questa concezione era, non a caso, ultra-hegeliana e russelliana. E anche qui la conciliazione delle fonti sembra ardua. Di Russell, Nicola menzionava anche *On Denoting*, ma, nonostante il *Sulle assunzioni* di Meinong facesse parte della sua ricca biblioteca, non si spingeva fin dentro l'istruttivo confronto Russell-Meinong, né sul breve e istruttivo saggio su MacColl. E anche di questo ci troviamo a parlare con Lello Frascolla "ritornato" a Napoli pochi mesi dopo dall'uscita de *L'ipotesi*.

Il punto della questione era infatti proprio l'esistenza logica e la sua distinguibilità dall'altro significato che potrebbe avere "esistenza" in filosofia o nel linguaggio

5 Id., *La cosa e l'ente*, cit., p. 42; Id., *L'ipotesi ontologica*, cit., pp. 48 e 171.

6 Id., *L'ipotesi ontologica*, cit., p. 22.

7 Ivi, pp. 48, 145 e 178.

8 Ivi, pp. 171 e sgg. Id., "Al di là del *sì* e del *no*": *Pochi spunti di metafisica della sintassi*, in Aa. Vv. (a cura di), *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 285-297

comune<sup>9</sup>. Per Nicola non c'era nessuna distinzione da fare. Nicola era un univocista sull'esistenzialità dell'è. Ciascuna cosa è un qualcosa e nessuna cosa di cui si possa pensare o parlare *non è* un qualcosa. Il problema in questo quadro non è tanto il non-essere qualcosa (a questo la negazione basta, in quanto gesto o operazione linguistica e quindi connettivo logico), ma che il *non-qualcosa* sia. E un altro piccolo problema è che, se qualsiasi cosa si pensi, si dica o si esperisca è qualcosa, ed essendo qualcosa, non solo è, ma è anche identificabile, non è solo *uno*, ma anche *identico/non-identico*, allora troppe cose sono: non solo tutto è, anche ciò che si trova oltre il tutto è. E così l'univocismo, come spesso è accaduto, collassa in equivocismo, e un cunicolo sotterraneo, come per sottile magia, porta da Avicenna a Nietzsche!

Concordavo con Nicola che per cavarsi dall'impiccio dei "qualcosa" non si potesse percorrere spensieratamente la strada semantica, ovvero la decisione circa il suo ambito di applicazione, giacché questa decisione libera, non sottoposta a imperativi morali e verso cui conviene osservare sempre tolleranza, è tutt'altro che risolutiva, dovendo scontare anzitutto i suoi debiti con la sintassi e il lessico, ovvero come egli li avrebbe potuti rendere, con la genealogia *physiologica* dell'essere e con le diverse prospettive doxastiche ed epistemiche degli attori del discorso<sup>10</sup>. E fu proprio l'approfondimento della strada sintattica a motivare negli ultimi anni la svolta verso l'etologia della logica, ovvero dell'ontologia. Giacché, per Nicola, tra queste due vi era poca o punto differenza.

«*Qualcosa non è sempre qualcosa di essente?* Anche se riferito a un non esistente?»<sup>11</sup>. Questa domanda Nicola la poneva a partire dalla trattazione aristotelica dell'ircocervo e della chimera, derivandone la conclusione che pur non essendo sostanze, (l'ircocervo e la chimera) erano pur sempre un *qualcosa*, un qualcosa che poteva perciò essere oggetto di opinione e non di conoscenza. Un qualcosa che si poteva dire che non fosse (una sostanza) e che fosse (qualcosa), stringendo la prima occorrenza di "fosse" su un'estensione e demandando la demarcazione del suo ambito a un criterio empirico di significazione, e allargando la secondo sull'intensione. Il problema, che così in qualche modo sembrava risolto (con molta più finezza di quella che qui ho utilizzato), usando una sorta di semantica bidimensionale, si riapriva però quando entravano in scena gli esempi del "numero primo pari diverso da 2" e del "cerchio quadrato"<sup>12</sup>. Il primo caso era per Nicola un concetto contraddittorio, in virtù delle definizioni di numero pari (divisibile per 2) e di numero primo (divisibile solo per se stesso), mentre il secondo era solo un concetto non immaginabile. Cosa di poco conto in fondo, giacché neanche il chiliagono è immaginabile, ovvero l'immagine che potremmo averne è indistinguibile da quella di un cerchio, ma non pone certo al geometra gli stessi problemi del

9 B. Russell, *Il valore esistenziale delle proposizioni* (1905), in Id., *Saggi logico-filosofici*, tr. it. di E. Bona, Longanesi, Milano 1976, p. 88.

10 N. Russo, *La cosa e l'ente*, cit., p. 45.

11 Id., *L'ipotesi ontologica*, cit., p. 132.

12 Ivi, p. 156.

cerchio quadrato. Ma anche se non è immaginabile, essendo concepibile, potrebbe comunque restare un *qualcosa* (di immaginario).

Se il *cerchio quadrato* fosse qualcosa, se fosse almeno un oggetto intenzionale, ovvero, in una certa lettura (quella del Meinong di Russell, per esempio) almeno un oggetto mentale o non esistente, erano domande ricorrenti tra fine Ottocento e inizio Novecento, all'incrocio tra le tradizioni bolzaniana e brentaniana. Su queste domande si consumò più di un'amicizia. Ma il problema era del resto molto più antico e riguardava la possibilità di dire che *è* non solo qualcosa che non esiste, ma anche qualcosa che non è, né può essere. Ovvero che è un oggetto non-essente, non-esistente o impossibile. L'ultimo Brentano e il giovane Husserl erano i più austeri a questo riguardo ammettendo solo un linguaggio cosale per l'ontologia di base, ovvero solo individui concreti, e consentendo, il secondo, ma non il primo, una macchinosa estensione di quel linguaggio, mediante temporalizzazione (degli individui) e astrazione (dagli individui).

Una sera dell'ottobre 2021, passeggiando per via Medina con altri amici, Nicola mi sorprese con una delle sue battute fulminanti (di cui sfuggivano le cause prossime) e mi disse, scrollando le braccia: "tu, sei troppo brentaniano!". Cademmo tutti, lui compreso, in un inaspettato eccesso di risa. Nessuno, neanche io, gli chiesi che cosa volesse dire, osservando istintivamente il galateo dell'ironia, per cui non si chiedono le ragioni di una battuta, se si vuole che non si sciupi. A distanza di anni, ripensandoci, non potrei azzardare che pronunciando quella frase Nicola avesse pensato alle mie perplessità sui "cerchi quadrati". Eppure, aveva ragione, come qualche volta gli capitava, oltre che nei giudizi filosofici, anche in quelli sugli amici.



Eugenio Mazzarella

*“Sia dunque la superficie il nostro punto di partenza: l’ente”.*  
*Logica, metafisica, ontologia in Nicola Russo*

Ho avuto Nicola sui banchi dei miei corsi all’Università Federico II di Napoli nei primi anni ’90. Lui era tra i miei primi studenti napoletani. Vi tornavo dopo circa venti anni che mi ci ero laureato, dopo un percorso a L’Aquila, a Catania, a Salerno. Portavo con me alcune idee che avevo maturato su cosa potesse essere filosofia, alla luce degli autori che più avevo studiato, Heidegger e Nietzsche e sullo sfondo Hegel, con il quale entrambi, Heidegger e Nietzsche, in modo espresso o inespresso si erano misurati. I presupposti erano due miei libri dei primissimi anni ’80 (*Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger* [1981] e *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita* [1983]) con il corollario di *Storia metafisica ontologia* [1987], una raccolta di “saggi” su questo nesso indicato nel titolo che provavano a dargli una profondità storica fondamentale tra Otto e Novecento. Dico questo non per ricordare cosa facessi io, ma per dire cosa ascoltava, e cosa avrebbe poi rielaborato in proprio, con una fervida vena speculativa, Nicola.

A me sembrava che con Hegel, Nietzsche e Heidegger il tema propriamente speculativo della *logica dell’essere* (e la sua correlazione al *nulla* nella vita dello spirito, il *nichilismo di carne* della vita e in fondo di ogni *cosa* appena che venisse all’essere entrandovi per la *categoria* dell’ente, per la predicazione generativa della “copula” dell’*öde Frage*, della domanda più povera – “c’è qualcosa” – con cui cominciava ogni ontologia che volesse essere fenomenologica e ogni fenomenologia che volesse, sottraendosi al confinamento trascendentale, essere ontologica) la logica dell’essere come “filosofia prima, ontologia e metafisica al tempo stesso” (così avrebbe qualificato Nicola, avviando la sua riflessione matura sull’*ipotesi ontologica*, la *Logica* di Hegel, per lui l’unico libro paragonabile per perfezione formale e radicalità speculativa all’*Organon* e alla *Metafisica* di Aristotele [*La cosa e l’ente. Verso l’ipotesi ontologica*]), fosse un discorso chiuso. E da quella “chiusura” si dovesse passare alle prospettive ontiche che ne venivano sul terreno di un’ontologia della finitezza fedele alla *puntuale volontà di potenza* delle cose, di ogni *qualcosa* che fosse *ente*, e soprattutto *vita*, e ancora più *la vita che siamo*. Puntuale volontà di potenza delle cose con la quale Nietzsche ricordava alla *logica* di Hegel (in cui si compiva l’assolutezza dello spirito vivente, epperò da esso, dalla sua effettività storica, ontologico-esistenziale, congedandosi) il *fattore tempo* dell’*entropia* della vita. E, anticipatamente – a chi avesse letto lo Heidegger della “verità dell’Essere” come compito del pensiero da cui doveva restar fuori ogni *inquinamento ontico* della “verità dell’ente” – che i *sentieri dell’essere*

non hanno altra strada che la verità dell'ente che si dà e che si abbarbica alla sua vita, e anche al suo mero essere *ente*, prima ancora che evolutivamente si faccia, si fenomenizzi, venga a verità come vita e la sua volontà di potenza, volontà che cerca di poter restare in sé stessa, nella puntuale finitezza che ogni volta è. Insomma, la strada dell'*etica* come *com-portarsi* in sé e nelle sue condizioni di possibilità del finito che si sa, *noi* – mimetico in definitiva di ogni puntuazione ontica dell'essere, di ogni ente che accade e cade in sé stesso come ente. Era di questo che nei miei corsi dei primi anni '90 a Napoli parlavo: delle prospettive ontiche dell'ontologia [*Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, 1993].

Nicola si laureava su questo, con una tesi su Nietzsche, che credo sia rimasto il suo autore. Maturandovi un confronto con le istanze ontiche dell'ontologia della vita nietzscheana, che lo avrebbe portato – su una traccia “ecologica” che gli avevo affidato in linea con l'interpretazione della questione dell'essere come *oikologia* che avevo proposto in *Tecnica e metafisica* – a un libro importante, il suo primo: *Filosofia ed ecologia*. Libro felicissimo dove coniugava il punto di vista filosofico di matrice heideggeriana sull'argomento con la padronanza di prima mano, per i suoi studi di fisica in Germania, del punto di vista delle scienze, e della “scienza” ecologica. Libro confortato da un'immediata seconda edizione, e salutato da Enzo Tiezzi, che ne scriveva la prefazione, come un contributo fondamentale che veniva da un filosofo a confortare la sua convinzione di scienziato che l'entropia non fosse riducibile a simbolo matematico di uno stato fisico, ma fosse un complesso e profondo concetto epistemologico con cui si poteva, e si doveva, lavorare insieme, come faceva Nicola sia in filosofia che in fisica, a dare al vivente e alla sua nicchia ontologica le loro effettive condizioni di possibilità.

Questa istanza ontica dell'ontologia nel suo *vincolo etico*, di una vita che deve sapere come *com-portarsi* se vuole mantenersi in vita, Nicola poi lo avrebbe ripreso nel suo secondo libro, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, nel 2004, dove colmava un vuoto nella recezione della filosofia di Jonas sia in Italia che fuori poco attenta alla sua ontologia. Vuoto che era tanto più grave se era vero, come Nicola ricostruiva, che lo Jonas più noto de *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* doveva la fruttuosità per l'epoca della tecnica di quell'etica alla sua ontologia, alla sua riabilitazione di una filosofia della natura in una “biologia filosofica”, quella dei saggi di *Organismo e libertà*, che custodisce “i problemi permanenti della filosofia: la posizione dell'uomo nell'essere, l'interpretazione dei rapporti tra natura, vita e spirito” (Jonas). Nicola era d'accordo con l'auto-interpretazione di Jonas che se si voleva parlare della sua filosofia, bisognava “dire in ogni caso che essa non comincia con la gnosi, ma con gli sforzi dedicati alla biologia filosofica”, che “l'ontologia come fondamento dell'etica era il punto di vista originario della filosofia” e “la separazione delle due, che è la separazione del regno ‘oggettivo’ da quello ‘soggettivo’, è il destino moderno”, la cui pericolosa fallacia consegna il compito del “loro congiungimento”, che, “ammesso che sia mai possibile, [può] essere effettuato solo a partire dal lato ‘oggettivo’, cioè attraverso una revisione dell'idea della natura”.

Questa fedeltà all'istanza ontica dell'ontologia, e al sostegno che ne poteva venire al "viaggio" dell'animale uomo fattosi *sapiens*, Nicola la confermava quattro anni dopo nei bei saggi di *Polymechanos Anthropos. La natura, l'uomo, le macchine*. Volti a mostrare, con il capoverso che apre questa raccolta di saggi, che "Non molto tempo lontano dalla sua terra paterna potrà stare, neppure se ferrea catena lo tiene; saprà tornare perché è ricco di ingegno", *Polymechanos* è l'attributo di Odisseo: dai molti ingegni, dai molti artifici, dalle molte macchine e macchinazioni. E anche in ciò, come negli altri suoi tratti, l'eroe è immagine pura dell'uomo, dell'animale più debole e più coraggioso, che viene a capo dei vincoli ferrei della necessità aggirandoli e trasformandoli nelle sue proprie condizioni di esistenza".

Un'istanza ontica dell'ontologia che non viene meno nel Nicola, che, approfondendo il nesso ontologico anche sul versante della linguistica in senso stretto e della storia del linguaggio e non solo dell'ermeneutica filosofica del *tò gar autò noein estin te kai einai*, matura la convinzione, che sarà poi il suo programma storico-speculativo a partire da *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica* [2012], che la logica dell'essere come "filosofia prima, ontologia e metafisica al tempo stesso" non fosse un discorso "chiuso", come avevo insegnato nei corsi che aveva seguito da studente, ma fosse un discorso che meritasse di essere riaperto. Non ovviamente nel senso intenibile che si potesse dire qualcosa di *originale* sul nesso ontologico, ma nel senso che lo si potesse ancora scavare *originariamente*, nelle sue implicitezze e nelle sue esplicitezze così come si era messo in atto, venuto a dirsi, a partire da Parmenide, nella filosofia greca con Platone ed Aristotele e si era tenuto *vivo di pensiero*, e non risolto in mera sia pur variatissima teoria dell'ente e sull'ente, nella tradizione che da essi viene fino al Medioevo e a Tommaso.

(In)compiutamente è il programma storico-speculativo del dialogo con il *De Interpretazione* di Aristotele de *L'ipotesi ontologica. I Dell'essere*. Ma anche qui la fedeltà alle ragioni ontiche dell'ontologia, alla sua radice ontica, alla sua messa in opera nell'ontico e a partire dall'ontico, riemerge tutta, dal suo diramarsi in sottili analisi speculative sulla struttura copulare-generativa del discorso che predica, *significa* qualcosa ("un segno siamo che nulla indica", che indica nel nulla, Hölderlin così come ce lo legge Heidegger), nelle potenti pagine finali, che si gettano avanti in quello che avrebbero dovuto essere i libri II e III, sulla struttura dell'ente, sul concetto di ipotesi e sulla differenza cosa-ente (il II), e sulla genealogia del linguaggio (il III). Che cioè *l'ipotesi ontologica* è un'*attuazione di esistenza*, in noi *saputa*, di ogni cosa che viene ad essere cosa in sé stessa e presso le sue condizioni; nel vivente un'*attuazione di esistenza alla prova* (jonasiana) del nesso psico-fisico e della sua nicchia ecologica: che l'ipotesi ontologica è "un gesto vitale" della vita dell'essere e dell'essere come vita, e che "non possiamo non pensarla *in* tempo e in uno spazio e *a partire* da un tempo e da uno spazio", perché "sia dunque la superficie il nostro nuovo punto di partenza: l'ente". Una chiusa e un tono pienamente nietzscheani, della dovuta "amicizia alle cose prossime", tenendosi lontano da quelle *sopra e sotto il mondo*, che non ci sono. Che a me piace ridire con

meno solarità forse di Nicola: “Parlate, parlate, finché parlate siete vivi” (Gottfried Benn), perché “Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo la mia circostanza non salvo neppure me stesso” (José Ortega y Gasset, nelle *Meditazioni del Cischiotte*); e la salvo nella parola.

Finché ha potuto, Nicola ha salvato la sua circostanza speculativa e umana. E non solo per sé stesso. Chi lo ha incontrato lo sa.



Luigi Laino

*“Questa non è una cosa”. Sull’ipotesi ontologica\**

Μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα.

*Od.* XI, v. 488

Τούτων δέ γε ἐκάστων εἶδωλα ἄλλ’ οὐκ αὐτὰ παρέπεται,  
δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῆ γεγονότα.

*Soph.* 266b7-8

A quanto ne so, Nicola Russo espresse pubblicamente l’idea di scrivere sull’“ipotesi ontologica” per la prima volta in un saggio su Alceo. Curiosamente, però, in quello stesso saggio Russo si era proposto, senza averlo presentato, di aggirare l’interdetto dell’ipotesi tramite una “mitologia della natura” definita per contrasto rispetto alla concezione cassireriana del mito<sup>1</sup>. Il tema di questo breve articolo sarà dunque l’impossibilità di dire le cose unitamente alla valutazione preliminare del modo in cui Russo ha provato a sottrarsi a tale divieto.

Divido il lavoro in tre paragrafi. Nel primo, spiegherò in breve perché il nesso logos-on va interpretato come “ipotesi ontologica”. Nel secondo, cercherò di avanzare alcune osservazioni comparando l’ipotesi con due temi più o meno tipici del neokantismo marburghese, vale a dire: 1) il commento di Cohen sull’uso della negazione in Democrito e Platone, e, soprattutto, 2) il concetto di “forma simbolica” elaborato da Cassirer. Al problema da cui sono partito sarà dedicato, invece, il terzo paragrafo.

## 1. Il nesso logos-on come ipotesi ontologica

Una sintesi molto stringata – ma altrettanto efficace – dell’ipotesi ontologica si trova in *L’ipotesi ontologica I* e suona così:

\* Ringrazio Felice Masi per i suoi commenti alla prima stesura del contributo e Neriojamil Palumbo per i preziosi spunti nietzscheani.

<sup>1</sup> Cfr. N. Russo, *Alceo fr. 359 (Voigt): alcuni simboli per una “mitologia della natura”*, in: Id., *Polymechanos anthropos*, Napoli 2008, pp. 163-212 (l’annuncio è a p. 190).

Il logos non è senza lo on, poiché dice sempre e solo lo on.  
L'on non è senza il logos, poiché è sempre solo detto dal logos.  
Il nesso ontologico è dunque *originario e inscindibile*<sup>2</sup>.

La prima osservazione da fare riguarda l'uso dell'aggettivo "originario". Nicola Russo era un antimetafisico e conosceva bene le denunce di Nietzsche contro la "grammatica" e il "linguaggio" quali fonti degli errori della metafisica<sup>3</sup>. Tuttavia, e proprio sulla base del metodo genealogico nietzscheano, egli non esitò a risalire a una condizione di fondo, per l'appunto un'"ipotesi"<sup>4</sup>, che gli permise di descrivere "ciò che avviene quando parliamo e pensiamo"<sup>5</sup>.

Questo tratto fornisce alla teoria di Russo un carattere a un tempo "speculativo" ed "empirico"<sup>6</sup>. "Speculativo" perché l'ipotesi è "anipotesica"<sup>7</sup>; ed "empirico", però, poiché "il logos non pone sé stesso, il logos *nasce*"<sup>8</sup>. In un certo senso, dunque, l'ipotesi contiene quel tanto di metafisica sufficiente ad accettare che l'essere umano, in quanto essere *vivente* dotato di linguaggio, debba *nullificare* la cosa nell'ente<sup>9</sup> per rendersi comprensibile il mondo.

Negli ascoltatori e nei lettori di Nicola Russo, sorgeva di solito a quest'altezza il sospetto che l'ipotesi ontologica non fosse che una rielaborazione del dualismo "fenomeno"- "noumeno". Benché Russo avesse riconosciuto che l'ipotesi ha qualcosa di trascendentale, egli rigettava, ciononostante, una piena assimilazione fra ipotesi e trascendentale. Dal suo punto di vista, infatti, per la filosofia critica il logos è "come un prisma che distorce l'immagine dell'ente" e che, pertanto, postula *dietro* di esso qualcosa che non si può afferrare – il "noumeno" o per l'appunto la "cosa in sé"<sup>10</sup>.

Questo modo di liquidare la questione è però troppo frettoloso, poiché il "nichilismo" dei postkantiani e dei neokantiani non si è limitato al *traditur* kantiano. Questo passo della lettera di Jacobi a Fichte ne è un chiaro esempio: "L'uomo conosce (*erkennt*) solo in quanto concettualizza (*begreift*); ed egli concettualizza solo in quanto – trasformando la cosa (*Sache*) in pura forma (*Gestalt*) – fa della forma una cosa e della cosa un niente (*Nichts*)"<sup>11</sup>. "Annichilita" in "*un semplice schema*", la cosa viene così "superata" (*aufgehoben*) nel "pensiero in quanto dato oggettivo"<sup>12</sup>.

2 N. Russo, *L'ipotesi ontologica I. Dell'essere*, Napoli 2017, p. 30.

3 Cfr. F. W. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, Milano 1981, pp. 60-61.

4 Cfr. N. Russo, *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Napoli 2012, pp. 9 ss.

5 N. Russo, *L'ipotesi ontologica I*, cit., p. 18.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. *ivi*, p. 205.

8 *Ibidem*.

9 Cfr. N. Russo, *La cosa e l'ente*, cit., p. 18.

10 Cfr. N. Russo, *L'ipotesi ontologica I*, cit., p. 25. Per quanto concerne Kant: *KrV*, B291/A235-B315/A260.

11 F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Hamburg 1799, p. 15.

12 *Ivi*, p. 16.

Questo passaggio dimostra che la questione non riguarda solo l'annichilimento della "cosa in sé", ma anche quello del *posto* che essa occupa<sup>13</sup>. Ed è questa la traccia che ora approfondiremo a partire dalla filosofia antica.

## 2. Ipotesi ontologica, negazione e forme simboliche

Com'è noto, il filosofo greco che più di tutti aveva avvertito il problema dell'eternalità è Gorgia. All'ingrosso, il suo ragionamento si può riassumere dicendo che, se di tutto ciò che è "fuori" (ἐκτός) dal logos abbiamo informazione attraverso la percezione, è proprio di questo "fuori" che il logos non dice nulla, in quanto quest'ultimo non è l'"organo" della realtà sensibile, bensì solo di qualcosa d'"interno". Cito secondo l'edizione Diels-Kranz:

Ciò attraverso cui facciamo conoscere è il logos, ma il logos non coincide con le cose che sussistono (τὰ ὑποκείμενα) e gli enti. Pertanto, a chi ci è più vicino non facciamo conoscere gli enti, ma il logos, che è diverso dalle cose che sussistono. Così come, dunque, ciò che è visibile non può divenire udibile e viceversa, allo stesso modo, poiché sussiste fuori, ciò che è non può diventare il nostro logos. Non essendo logos non può essere reso evidente (δηλωθείη) per un altro (DK 82 B3).

Platone combatterà questo nichilismo, ma finirà per incorporarlo nella sua teoria distinguendo il "vero" essere (ὄντως ὄν) delle idee dalla realtà degli enti sensibili, i quali diventano così μὴ ὄντα, "non essenti". Nicola Russo lo aveva riconosciuto molto bene:

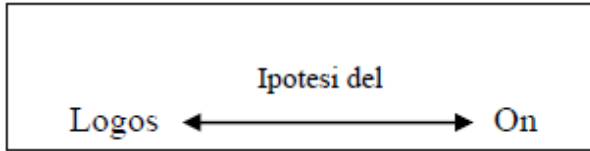
La "saldezza dell'essenza", tramite la quale – Platone – già nel *Cratilo* (386a4) cercava una via alla correttezza dei nomi e così del λόγος, si radica sempre al di fuori della cosa, la quale risulta perciò *difettiva rispetto alla sua stessa essenza* e, in ultima analisi, *non propriamente essente*<sup>14</sup>.

Ora, vorrei far notare quanto segue. "Il nichilismo del logos", per riprendere il titolo del saggio da cui ho appena citato, viene misurato in relazione all'inaccessibilità della cosa. Si deve, cioè, *sapere* che c'è qualcosa *fuori di essa* che l'ipotesi non contempla. Nello stesso frammento gorgiano, si legge che "non è il logos ad essere indicatore di ciò che sta fuori, ma è ciò che sta fuori a diventare il reso noto del logos" (ἀλλὰ τὸ ἐκτός τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται). Nell'ipotesi questo argomento è recepito preservando la distinzione fra τὰ ὄντα e τὰ ὑποκείμενα: se i primi sono

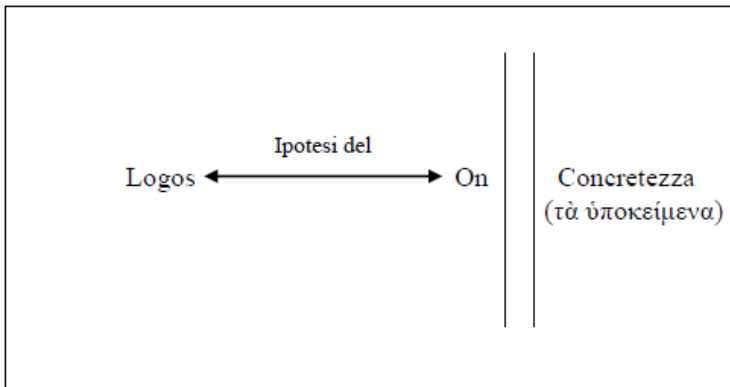
13 Come bene aveva compreso, tra gli altri, Hume (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di P. Guglielmoni, Milano 2009, libro I, parte IV, sez. 2, pp. 203-231).

14 N. Russo, *Nichilismo del λόγος. Il "veramente falso" nel Sofista di Platone*, in: L. Palumbo (ed.), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, pp. 615-627 (la cit. è alle pp. 620-621).

ipotesi del logos, dei secondi il logos non può creare la sussistenza<sup>15</sup>. Da ciò consegue che l'ipotesi ontologica, pur volendo proporre uno schema di questo tipo:



finisce per appoggiarsi alla rappresentazione tradizionale:



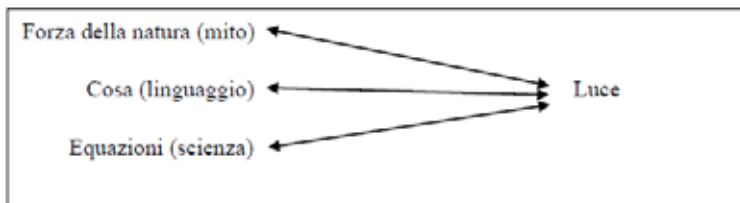
Al contrario, nell'ambito della filosofia neokantiana, la seconda opzione è rigettata con decisione. Nella *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), Hermann Cohen si soffermò a lungo sull'origine del "qualcosa" (*Etwas*) dal "niente" (*Nichts*). La sua analisi si basava sull'utilizzo, in particolare in Democrito e in Platone, della particella μή in luogo di οὐ. L'idea fondamentale è che qui la negazione non indichi una "non cosa" (*Unding*), bensì un "processo". In effetti, il punto è che, se il "qualcosa" ha una genesi, non c'è nulla che possa essere reperito al di qua della sua creazione. Ed è per questo che in Democrito, τὸ δὲν e τὸ μὴδὲν hanno la stessa carica ontologica (DK B156), o che in Platone il "nulla", nel *Sofista*, viene adoperato "per lo sviluppo delle relazioni sotto i tipi dell'essente"<sup>16</sup>. Si può così persino

15 Formule di questo tipo sono presenti in appunti che Nicola Russo faceva circolare a margine delle sue lezioni, noti col titolo *I dieci punti dell'ipotesi ontologica*. Al punto 5 si legge: "Ciò non significa che il detto è prodotto dal logos: nell'entità degli enti non è esaurita la concretezza delle cose, concretezza che il logos generalmente riconosce".

16 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1922<sup>3</sup>, p. 86. Per l'importanza che Aristotele ha per l'ipotesi ontologica, è anche interessante notare che, agli occhi di Cohen, il ritorno di Aristotele all'uso di οὐ rappresenti un passo indietro verso la mentalità empiristica (ivi, pp. 86-87).

dubitare che vi sia *qualcosa* da nullificare<sup>17</sup>, tant'è che lo stesso Nicola Russo aveva interpretato il  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  platonico come assunzione generale e, in prima istanza indeterminata, dell'entità dello  $\text{on}$ <sup>18</sup>.

D'altra parte, l'opera di Cassirer fornisce una testimonianza forse ancora più estrema del fatto che il logos non dica nulla di esterno a sé. E non mi riferisco soltanto a *Sostanza e funzione*, bensì soprattutto alla filosofia delle forme simboliche. Senza scendere in dettagli filologici che in questa sede possono essere trascurati, possiamo definire "forma simbolica" quel mondo simbolico determinato ogniqualvolta un "operatore" ("espressione", "rappresentazione" o "funzione simbolica" propriamente detta), reagendo o prendendo il sopravvento sugli altri, definisce una qualche oggettività<sup>19</sup>. Possiamo, pertanto, attribuire allo stesso oggetto "significati" diversi e tuttavia equipollenti, in modo tale che nessuno di essi costituisca una rappresentazione "più vera" – e dunque nemmeno una "più falsa" – dell'oggetto in questione. Con un esempio, in cui *l'oggetto* è la luce, si avrebbe:



Se nessuna di queste "oggettivazioni" esaurisce la concretezza della luce, e se la "verità" è rappresentata soltanto dall'"intero" ricostruibile a partire dalla comparazione delle forme<sup>20</sup>, abbiamo guadagnato un doppio risultato. Il primo ci permette per così dire di *relativizzare* l'ipotesi ontologica e di concepirla come una premessa e un prodotto *esclusivo* del linguaggio<sup>21</sup>. Cassirer peraltro riconobbe apertamente che "il nome è l'origine della categoria di cosa"<sup>22</sup> e arrivò persino a quelle che sembrano formulazioni dell'ipotesi in alcuni luoghi della sua opera, come ad esempio qui: "Il problema della conoscenza è problema della μέθεξις – «conoscenza» ed «essere» sono *differenziati* – e, tuttavia, proprio in questa diffe-

17 Cohen parla addirittura di «eleatismo» (cfr. *ivi*, p. 588).

18 Cfr. N. Russo, *L'ipotesi ontologica I*, cit., pp. 40 ss. Si veda pure N. Russo, *La cosa e l'ente*, cit., pp. 92-99.

19 Cfr. J. Lassègue, *Dal trascendentale al simbolico. L'epistemologia semiotica di Ernst Cassirer*, tr. it. di A. Bondi, Milano-Udine 2019.

20 Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 3: Fenomenologia della conoscenza*, tomo 1, tr. it. di E. Arnaud, pp. XI-XVI.

21 "Il mondo del mito [...] non è ancora cosale – il mondo della scienza non è più cosale" (E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, ed. it. a cura di G. Raio, Milano 2003, p. 279).

22 *Ivi*, p. 276.

renza sono necessariamente e correlativamente rapportati l'uno all'altro"<sup>23</sup>. Questo meccanismo, che in Cassirer si estende fino alla "percezione", rende la "cosalizzazione" un'"operazione *necessaria*"<sup>24</sup>.

Il secondo risultato è invece il seguente. Le forme simboliche annichiscono la cosa attraverso una metafisica dello spirito. Anzi, si dovrebbe dire che per le forme simboliche quella dell'ontologia è una cornice troppo ristretta, visto che "la categoria del significato non si può ridurre alla categoria dell'essere"<sup>25</sup>. Le forme simboliche sono, difatti, legate "a un puro fattore di senso"<sup>26</sup> sovrastorico che trasforma la "vita" in "spirito" attraverso il concetto di "*attività*"<sup>27</sup>. E che di "metafisica" si tratti – la "*nostra*", commenta Cassirer –, è riconosciuto apertamente dal filosofo neokantiano negli scritti postumi<sup>28</sup>, dunque non è questo il problema. La questione è piuttosto che la "soggettività" non agisce su una materia da sgrezzare, come pure voleva Russo<sup>29</sup>. Cassirer rifiuta questa visione, come traluce da quest'altro commento estrapolato da *Über Basisphänomene*: "I fenomeni di base non mediano un *essente* esterno, [...] ma sono lo sguardo che *gettiamo* sul mondo – per così dire, l'occhio che *apriamo*"<sup>30</sup>. Insomma, un'*ipotesi*.

Ma se è così, la critica di Russo a Cassirer può avere senso solo assumendo che essa verte sul fatto che *non può non esserci nulla* all'infuori o prima del nesso, come appare evidente dalla lettura secondo cui la realtà, per Cassirer, "si risolve nell'atto spirituale di entrarvi in relazione", atto al di fuori del quale non vi sarebbe "niente"<sup>31</sup>. Paradossalmente, questa sembra una critica di Russo contro la *sua* ipotesi ontologica e il suo carattere originario. È interessante, dunque, che Russo abbia cercato, sin dal principio, una via d'uscita dall'ipotesi ontologica che, nel solco della tradizione nietzscheana, non poteva fare affidamento né sulla scienza<sup>32</sup> né sulla filosofia della cultura classicamente intesa.

### 3. La "mitologia della natura"

Per la proposta di una "mitologia della natura", Russo prendeva le mosse esplicitamente da Cassirer. L'obiettivo di Russo era, tuttavia, giungere a una versione non rappresentativa del "segno", che non ne pregiudicasse la capacità di

23 Ivi, p. 246. Si veda pure: ivi, p. 86.

24 Ivi, p. 284.

25 E. Cassirer, *Saggio sull'uomo* (1944), tr. it. di L. Pavolini, Milano 1948, p. 282.

26 E. Cassirer, *Metafisica*, cit., p. 287.

27 Ivi, p. 317.

28 Cfr. Ivi, p. 281.

29 Cfr. N. Russo, *Alceo*, cit., pp. 175 ss. (compresa la nota n. 19).

30 E. Cassirer, *Metafisica*, cit., p. 169.

31 N. Russo, *Alceo*, pp. 179-180.

32 Per Nietzsche, infatti, "lo scopo della scienza è l'annientamento del mondo (*Weltvernichtung*)", in *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo III, parte I, p. 58.

operare l'“unificazione concreta [...] di tutte le relazioni possibili di un qualsiasi fenomeno di rilevanza vitale”<sup>33</sup>. E da qui l'analisi della potenza evocativa della poesia in cui il simbolo “*si fa cosa*”<sup>34</sup>, divenendo il manifesto “sul piano del *logos* di ciò che Nietzsche trovava nell'arte come «buona volontà della parvenza» e «culto del non vero»”<sup>35</sup>.

Ho due obiezioni a riguardo. La prima sarebbe stata condivisa dallo stesso Cassirer: il ritorno al “mito” è un'opzione irrazionalistica e antilluministica – questo fermo restando che, sebbene con una diversa intonazione, il mito costituisca la prima forma di organizzazione simbolica del mondo sia per Nietzsche sia per Cassirer<sup>36</sup>. La seconda è che l'appiattimento del “simbolo” sul “segno”<sup>37</sup> non ha realmente luogo in Cassirer. In una lettera a Kurt Goldstein (24 marzo 1925), Cassirer aveva, difatti, individuato nel comportamento umano “normale” l'abilità di trattare “ciò che è presente in modo rappresentativo, ciò che è rappresentativo come se fosse presente”<sup>38</sup>. Questa definizione gli aveva consentito di difendere l'idea che la “coscienza sensibile” e la “coscienza simbolica” operano all'unisono nella realtà vissuta dell'esperienza<sup>39</sup>. “Vita” e “forma” non sono entità distinte, ma variazioni sul tema o “*accenti*” dell'immanenza<sup>40</sup>. Si può così supporre che anche la versione rappresentativa del simbolo appartenga alla vicenda “troppo umana”<sup>41</sup> della conoscenza, la quale cerca, *mediandosela*, una via d'accesso al mondo.

Assodato ciò, resta però ancora il problema dell'interpretazione del concetto di “vita”. In Cassirer, sulla scia degli sviluppi hegeliani, il termine si riferisce a un'antropologia filosofica in cui la biologia viene trasvalutata dal *salto* verso l'umano<sup>42</sup>. Al contrario, per Russo, non vi è alcuno iato fra vita animale e cultura. La vera radice dell'ipotesi ontologica è “*bio-logica*”<sup>43</sup> e persino “*zoologica*”, come Nicola amava ripetere fuori dai testi. Nella sua ottica, infatti, il linguaggio umano è il vertice di una sequenza che parte dall'adattamento e dall'orientamento animali: in linea di principio, non vi è una differenza fra “marcare il territorio” e “configurare lo

33 N. Russo, *Alceo*, cit., pp. 172-173.

34 Ivi, p. 184.

35 Ivi, p. 164, nota n. 1.

36 Cfr. F. W. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, tr. it. di G. Colli, Milano 1991, pp. 225-244, in part. pp. 241-242; cfr. E. Cassirer, *Il mito dello stato* (1946), tr. it. di C. Pellizzi, Milano 2010, pp. 52-62.

37 N. Russo, *Alceo* pp. 182 ss.

38 E. Cassirer, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, a cura di J. M. Krois, in *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hamburg 2009, p. 81.

39 Cassirer a Goldstein, 5 gennaio 1925, ivi, pp. 69-72.

40 E. Cassirer, *Metafisica*, cit., p. 18.

41 Cfr. E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein* (1921), tr. it. di G. Raio, Roma 1981, pp. 157-171.

42 Cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 50 ss.

43 Cfr. N. Russo, *La cosa e l'ente*, cit., p. 18.

spazio del mondo” tramite le parole<sup>44</sup>. Questa mossa ha permesso a Russo di tornare al di qua del linguaggio e mostrare che “già la biologia è menzogna”<sup>45</sup>, nel senso in cui *anche* il riconoscimento animale rovescia i rapporti di forza fra il “falso” e il “vero”, per esempio quando l’animale reagisce agli stimoli in assenza delle prede o quando li ricerca spontaneamente<sup>46</sup>.

In conclusione, la mitologia della natura e il biologismo radicale dell’“ipotesi zoo-ontologica”, secondo la loro diversa coerenza e praticabilità, rappresentano soluzioni differenti per aggirare l’interdetto della cosa. Per quel poco o tanto che ne ho saputo, non c’è modo migliore per descrivere l’esistenza di Nicola Russo su questa terra e il suo tentativo di dire “sì” alla vita *nonostante* l’ipotesi ontologica.

44 Cfr. N. Russo, *L’ipotesi ontologica I*, cit., p. 210.

45 Cito stavolta da una conversazione privata. Cfr. F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, ed. it. a cura di S. Giametta, Milano 2000, §§ 110-112, pp. 193-198.

46 Cfr. N. Russo, *L’ipotesi ontologica I*, pp. 209-210. Si veda pure: N. Russo, *Movimento e conoscenza: per un indirizzo etologico dell’antropologia della tecnica*, in V. Bochicchio, S. Facioni, F. Palombi (ed.), *Il pensiero e l’orizzonte. Studi in onore di Pio Colonnello*, Milano-Udine 2021, pp. 619-630. Molto curiosamente, però, in un altro luogo in cui presentava il “salto” verso la cultura, Cassirer annotava che le diverse forme simboliche sono “sistemi di risposte molto complesse” fornite all’“ambiente circostante”. Per questa ragione, egli concludeva che “nessuna netta linea di demarcazione sembra separare la nostra vita culturale [...] dall’intera vita organica” (E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio. Seminario di Yale 1941-1942*, a cura di G. Borbone, Milano-Udine 2022, p. 113).



Simona Venezia

«*La vita è altrove*».

*Abitare l'altrove*

*Fremd bin ich eingezogen, fremd zieh' ich wieder aus.*

Franz Schubert, *Gute Nacht, Winterreise*, op. 89, D. 911, 1

Una freccia troppo grande destinata a centrare obiettivi sempre troppo piccoli: così voglio ricordare in queste pagine Nicola Russo.

Non avendo paura della grandezza, di qualunque segno potesse essere, Nicola Russo viveva in una continua sfida non con gli altri, ma con se stesso. Abitando, rigorosamente, presso un *altrove*. Lo si poteva vedere in Università, spesso distante, a volte ruvido perché rapito e concentrato nei suoi pensieri, ma a volte anche divertito e con un lampo da bambino impertinente nello sguardo, oppure sciolto nella tenerezza di un sorriso, sempre desideroso tuttavia di vivere la filosofia non come prestazione solitaria e autoreferenziale, ma come esercizio continuo di automiglioramento, laboratorio inquieto di idee e di nuove, mai predeterminabili, sollecitazioni, nell'ambito di una condivisione dialogica vissuta come imprescindibile. Un laboratorio, si potrebbe definire prendendo in prestito sue parole, che «non deve essere un fine, ma neppure più genericamente uno scopo, basta il solo *interesse vitale, l'essere tra*, immerso in un *frammento*, di ogni vivente, in quella *tensione* di contrasti e di incontri, entro l'arco di possibilità, invero di necessità»<sup>1</sup>. In questo frammento di persone e di idee la sua era una personalità prismatica mai facilmente catalogabile. Proprio perché altrove. Tuttavia non era l'altrove ad appartenergli, non era semplicemente 'qualcosa' per lui di decidibile o a sua disposizione: era lui stesso ad appartenere a un altrove. Sembrava, infatti, essere di passaggio, quasi in prestito presso il "qui", sempre preda di una nostalgia ustionante che nessuna lontananza reale avrebbe mai potuto far bruciare, eppure alla quale non sapeva sottrarsi.

«*La vie est ailleurs*»<sup>2</sup> recita una frase di Arthur Rimbaud, che è anche il titolo di uno dei romanzi più intensi e indimenticabili, *Život je jinde*, di Milan Kundera. Che non a caso è la storia di un giovane poeta e in fondo anche una grande medi-

1 N. Russo, «*La lira mi sia cara e l'arco ricurvo*»: una trama di tensioni opposte, in «*Etica & Politica / Ethics & Politics*», XIV, 2012, 1, p. 203.

2 «*La vita è altrove*» è una celebre frase di Rimbaud. André Breton la cita nella conclusione del suo Manifesto del Surrealismo e nel maggio del 1968 gli studenti parigini

tazione sulla morte. Perché pensare che la vita è altrove significa anche chiedersi qualcosa di essenziale su ciò che davvero definisce, parametra e orienta la vita stessa, ovvero la morte.

Una frase proprio di Arthur Rimbaud, di quell'«angeluccio maledetto»<sup>3</sup> che viveva (anche lui) la vita come «una stagione all'inferno»<sup>4</sup>, sempre in bilico tra innocente trasparenza e oscura (auto)distruttività, e che sotto i tratti eterei ed efebici del volto nascondeva la durezza di un cuore che sapeva anche essere di pietra: «Il suo corpo! La liberazione sognata, la costrizione della grazia, incrociata con una violenza nuova»<sup>5</sup>, scriveva lui stesso sul *Genio* delle sue *Illuminazioni*. Rimbaud – il «primo poeta di una civiltà non ancora apparsa»<sup>6</sup> secondo l'illuminante definizione di René Char – non è semplicemente il plasmatore della poesia moderna, l'iniziatore di un determinato fenomeno storico-letterario, ma è prima di tutto il plasmatore della modernità della poesia di tutti i tempi, che innalza a valori lirici tutte quelle reiezioni fino ad allora vantaggiosamente censurate e obbligatoriamente tacite: tra le altre la rabbia, il disgusto, la frustrazione, l'insostenibilità di essere amati, l'inaccettabilità della fortuna, la noia che genera noia, il rifiuto di ciò che conviene così come di ciò che non conviene. La poesia vive la metamorfosi di diventare se stessa facendosi plasmare da questo demiurgo che non teme i suoi deliri così come non teme le sue perfezioni: ancora di più grazie a Rimbaud tutto, non soltanto l'edificante e il socialmente tollerabile, può diventare altissima poesia.

Nel riverbero di questa rivoluzione opera anche l'«età lirica»<sup>7</sup> rappresentata da Jaromil, il giovane poeta protagonista del romanzo di Kundera. Scissi, tormentati e contraddittori, Jaromil e i suoi venti anni sono incapaci di relazionarsi alla propria ordinarietà non corrispondente alla struttura di vita da lui stesso ferreamente prefigurata: per questo Jaromil crea a sua volta Xaver, un alter ego capace di quello di cui lui non è capace in un altrove che è quello del sogno, dell'esistenza parallela, della vita sostenibile soltanto in uno spazio poetico<sup>8</sup>. L'altrove di Jaromil è sì caduta pura

l'adottarono come slogan e la scrissero sui muri della Sorbonne», in M. Kundera, *Prefazione a La vita è altrove*, trad. di S. Vitale, Adelphi, Milano 1994<sup>3</sup>, p. 7.

3 A. Rimbaud, *L'angeluccio maledetto*, in *Opere Complete*, a cura di A. Adam, introduzione, revisione e aggiornamento di M. Richter, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, pp. 238-239.

4 Cfr. A. Rimbaud, *Una stagione all'inferno*, in *ivi*, pp. 327-373.

5 A. Rimbaud, *Genio*, in *Illuminazioni*, in *ivi*, pp. 438-439.

6 R. Char, *Arthur Rimbaud*, in *Alleati sostanziali e grandi "astreignants" o la conversazione sovrana*, a cura di E. Bricco, Edizioni San Marco dei Giustiniani, Genova 2003, p. 125.

7 «Ma il titolo originale del mio romanzo era "L'età lirica". Lo cambiai all'ultimo momento, di fronte all'espressione dubbiosa dei miei editori che temevano di non riuscire a vendere un libro con un titolo così astruso. L'età lirica è la giovinezza. Il mio romanzo è un'epica della giovinezza e un'analisi di ciò che io chiamo "atteggiamento lirico". L'atteggiamento lirico è una potenzialità di ogni essere umano e una delle categorie fondamentali dell'esistenza umana. La poesia lirica come genere letterario è antica di secoli, perché antica di secoli è nell'uomo la capacità di assumere l'atteggiamento lirico. La sua personificazione è il poeta», in M. Kundera, *Prefazione a La vita è altrove*, cit., p. 7.

8 «Poi Jaromil creò Xaver, il suo sosia, e con lui un'altra vita, sognante e avventurosa», in M. Kundera, *La vita è altrove*, cit., p. 333.

e feroce, ma anche creazione diretta e necessità impellente, un altrove in cui rispecchiarsi e alimentarsi che tuttavia mantiene aperta proprio la domanda sull'altrove, domanda sempre centrale nel suo essere stretto connubio di possibilità e necessità. E che una domanda così fondamentale come quella indicata da «La vita è altrove» venga posta da una figura solida nella sua ambiguità e lacerata dalla sua inadeguatezza come quella di Jaromil è già parte della risposta. Perché neanche la fuga nel mondo rarefatto del sogno e la trasfigurazione nel mondo spronante nell'alternativo possono bastare, perché l'altrove non indica alcun facile riscatto, alcuna terra promessa di salvezza. Jaromil viene nominato da Kundera durante il romanzo semplicemente come «il poeta», ma questo appellativo forse anche un po' roboante e in ogni caso definitivo non ha nulla dell'edificante, anzi, indica volutamente un centro vivo di contraddizione e di frizione in un groviglio di aspettative, di opportunismi politici<sup>9</sup>, di bisogno di adeguamento destinati a non trovare mai una sintesi: «Cercava l'immensità. La sua vita era disperatamente piccola; tutto ciò che lo circondava era ordinario e grigio. E la morte è assoluta; non la si può dividere, sminuzzare»<sup>10</sup>.

E infatti sono le ultime pagine del libro – la *Parte Settima Ovvero Il poeta muore*, tra le più potenti della letteratura contemporanea – a impressionare, anche perché queste ultime pagine non sono semplicemente quelle del libro, ma sono soprattutto quelle della vita di Jaromil, e non a caso in esse a ritornare sono i poeti numi tutelari evocati nel romanzo, da Byron a Halas, da Shelley a Biebl, da Puškin a Majakovskij, da Lermontov a Wolker, tutti rivoluzionari e in più modi, e tra loro non può che ritornare anche Rimbaud:

Già la lapide è al suo posto sulla bara di Rimbaud, ma sua madre, a quanto si racconta, fece riaprire la cappella di famiglia nel cimitero di Charleville. La vedete, quell'austera signora vestita di nero? Esamina lo spazio umido e nero e si assicura che la bara sia al suo posto e che sia ben chiusa. Sì, tutto è in ordine. Arthur riposa e non può fuggire. Arthur non fuggerà mai più. Tutto è in ordine<sup>11</sup>.

9 Una delle questioni centrali del romanzo, nel frammazzo di vita e storia, è la questione politica, così come si configura durante la rivoluzione comunista in Cecoslovacchia. Tale questione si intreccia indissolubilmente con l'«età lirica» al centro dello sguardo dell'autore e del suo protagonista. Sono anche le interazioni e i meccanismi politici, e non soltanto quelli personali e sociali, che rivelano la personalità di Jaromil come una personalità scomposta, sfuggente e conformista, eppure è il ruolo che il poeta ricopre ad attirare l'attenzione, un ruolo socialmente di primo piano così come non accadrà più successivamente, una stagione irripetibile in cui poesia e vita sono inscindibilmente vincolate, a prescindere dalla natura di tale vincolo: «Ma che cosa è accaduto al poeta europeo nell'ultimo mezzo secolo? Oggi la sua voce stenta ad arrivare alle nostre orecchie. Quasi senza che ce ne accorgessimo, il poeta ha lasciato la vasta e rumorosa scena del mondo (la sua scomparsa parrebbe uno dei sintomi della pericolosa epoca di transizione in cui si trova l'Europa e alla quale non abbiamo ancora imparato a dare un nome). Per una sorta di satanica ironia della storia, l'ultimo breve periodo europeo nel quale il poeta recitò ancora la sua grande parte pubblica fu il periodo delle rivoluzioni comuniste dell'Europa centrale nel secondo dopoguerra»; cfr. M. Kundera, *Prefazione a La vita è altrove*, cit., p. 8.

10 M. Kundera, *La vita è altrove*, cit., p. 128.

11 Ivi, p. 349.

Un'immagine terribile e definitiva quella che descrive la madre di Rimbaud – a cui per tutta la vita, dalla prima fuga a Parigi fino alla sconfinata Africa, è sfuggito il figlio – mentre si illude di dare una risposta al proprio straziante bisogno di sapere anche solo dove egli sia, lo straziante bisogno che il figlio finalmente non le sfugga più. Un'immagine che si aggiunge e che si incastra con altre immagini in cui due dei temi fondamentali del romanzo vissuti in tutta la loro problematicità – ovvero i venti anni e il materno, due beatitudini capaci di oscurità – si delineano. E allora ecco apparire la madre di un altro giovane poeta, il ceco Jiří Wolker, anch'ella intenta a controllare che tutto sia in ordine: «Dietro il carro cammina la signora Wolker, e si accorge che dal coperchio nero spunta un angolo del cuscino bianco; quel pezzetto di stoffa che sbuca fuori è come un rimprovero: il letto dove il suo ragazzo (ah, ha ventiquattro anni!) dorme il suo ultimo sonno è mal fatto; sente un desiderio irrefrenabile di aggiustare il cuscino sotto la testa del figlio»<sup>12</sup>. Così come la nonna di Michail Lermontov che, seppur vegliarda ed esausta, riesce ancora a controllare la cerimonia funebre in chiesa e a ordinare che la corona di fiori con un nastro che reca il nome di Nikolaj Martynov, l'ufficiale russo uccisore del nipote, sia gettata via e non profani con la sua presenza la memoria, vegliando «fedele sull'ultimo viaggio di Lermontov che ha solo ventisei anni»<sup>13</sup>.

Sono immagini che spalancano un orizzonte di comprensibilità in-audio, in cui il materno concentra su di sé una possibilità difficile, drammatica quanto necessaria, secondo la quale la morte non è soltanto perdita e assenza e non è soltanto ciò che costringe chi rimane a relazionarsi a questa perdita e a questa assenza, ma è anche pretesa per chi rimane di stabilizzare questa perdita e questa assenza, la pretesa di perseguire il proprio impressionante “Tutto è in ordine”. Tuttavia, nonostante gli sforzi di una madre disperata, la morte non si lascia mai stabilizzare se già si vive presso un altrove. La bara in ordine non può essere violata neanche dall'ansia di possesso, perché essa non è mero sepolcro, ma diventa monumento di libertà. Come alla fine lo sono state le acque – tra Ofelia e Celan – per Jaromil e le fiamme per altri abitanti illustri dell'altrove evocati nel romanzo:

Jan Hus e Giordano Bruno non potevano morire di corda o di spada; non potevano morire che sul rogo. La loro vita si trasformò così in un segnale di fuoco, nella luce di un faro, in una torcia che brilla di lontano nello spazio dei tempi. Giacché il corpo è effimero ma il pensiero è eterno, e l'essere fremente della fiamma è l'immagine del pensiero<sup>14</sup>.

Non si può possedere l'«essere fremente della fiamma», perché non si può possedere ciò che brucia senza spegnerlo. Nonostante si ricontrrolli la cappella di famiglia in cerca di chi fugge, nonostante si pensi a come aggiustare a tutti i costi il cuscino bianco per onorare quel che giace sotto un coperchio nero, nonostante si faccia buttare via la corona di fiori di chi si è macchiato di assassinio, infatti, non

12 Ivi, p. 345.

13 Ibidem.

14 Ivi, p. 332.

si può possedere ciò che si è perduto senza farlo diventare qualcos'altro rispetto a quello che in realtà è stato e ancora è. Non si può possedere l'altrove, si può solo appartenere o meno a esso.

E allora ciò di cui qui si sta alla fine parlando è addirittura un modo differente di pensare la perdita e la mancanza, un modo differente di pensare la morte:

Non si può perdere quello che non si possiede<sup>15</sup>.

È ancora una volta un pensatore antico, in questo caso il sempre mirabile Marco Aurelio, a mostrarci qualcosa di essenziale. Si può perdere soltanto quello che pretendiamo sia a nostra disposizione, si può perdere soltanto quello che abbiamo pensato fosse nostro. Qui viene indicato qualcosa di differente rispetto a consolatori ragionamenti comuni, viene indicato l'orizzonte lungo il quale pensare che la vita è altrove. In un orizzonte siffatto a venire meno non è la nostra ansia di possesso – siamo alla fine fin troppo ordinari per riuscire a riscattarci da noi stessi, per riuscire a superare pienamente un'attitudine troppo radicata in noi –, a venire meno è il possesso stesso perché in gioco non c'è un *cosa*, ma un *dove*, in gioco non c'è un'appropriazione, ma la dislocazione nel frammezzo che è la nostra stessa esistenza. In gioco non c'è il disporre di qualcosa, ma l'abitare la vita abitando l'altrove, l'unico modo, forse, di vivere veramente.

Mi sia permesso di concludere con un'immagine, a cui mi conducono queste parole in memoria e in onore di Nicola Russo.

Arthur, Jaromil, Nicola: mi sembra quasi di vederli insieme andare via questi giovani poeti tutti morti troppo presto verso un orizzonte che si allontana insieme con loro. Si allontanano, sì, ma non per uscire di scena. Non può di certo uscire di scena chi già appartiene a un altrove.

15 Marco Aurelio, *Pensieri*, Libro II, 14, in *Scritti. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, a cura di G. Cortassa, UTET, Torino 1984, pp. 254-255.



Pierandrea Amato

*La prossimità della distanza\**

Non esiste amicizia senza sapere della finitudine

J. Derrida

Aggiungo che l'amicizia è anche la verità del disastro

M. Blanchot

Nell'ultimo capitolo di un suo libro dedicato a Bataille, *L'amicizia* (1971), prendendo commiato nella pagina scritta dall'amico scomparso, Maurice Blanchot squarcia il velo dell'indicibile e proietta noi sopravvissuti, noi amici di chi non c'è più (ma si può dire *noi*, siamo veramente un gruppo, o non siamo lasciati a noi stessi, ognuno per sé, quando un amico se ne va?), in una condizione penosa, pressoché intollerabile per chi avesse l'intenzione, l'impudenza, di provare a proferire una parola che valesse la pena di essere pronunciata in ricordo di chi non c'è più. Vi è infatti un che d'illogico in un'iniziativa che (ci) costringe a fare i conti con la fine di un'esperienza, l'amicizia, che non può essere testimoniata, se non al prezzo di smarrire la sua verità più intima:

\* Se è vero che nel lutto affiorano inesorabilmente le titubanze della memoria, allora non dovrei maledirmi se oggi, malgrado lo desideri con tutte le mie forze, non saprei documentare quando ho incontrato e conosciuto Nicola Russo per la prima volta: non conservo memoria del primo dei tanti caffè consumati insieme; non ricordo più il momento in cui è scoccata la scintilla della mia ammirazione incondizionata. Potrei osare e immaginare che può essere accaduto un giorno, mentre ero al suo fianco in una commissione di esame, e iniziavo a fare esperienza diretta di un'altra, assai concreta esperienza del pensiero, che vorrei definire "decentralizzata"; anche in un'occasione che più canonica non si può, in grado di sfibrare le buone intenzioni di chiunque, come solo un'interrogazione per un esame universitario in filosofia può provocare, emergeva, vibrava, un tratto assurdamente *vero*; come se anche in quel momento potesse affiorare una posta in gioco di cui tuttavia mi sfuggiva, e continua a sfuggire, ne sono certo, l'essenziale. In Nicola tutto questo, immancabilmente, avveniva senza la traccia di alcun narcisismo. Ammirazione peraltro segnata dal mio disagio: non mi sentivo pronto, all'altezza del suo rigore e della sua determinazione con le cose della filosofia e quindi della vita. Avvertivo l'affetto, l'attenzione reciproca eppure, allo stesso tempo, percepivo quasi fisicamente una discrepanza, la materia di una differenza, il farsi avanti di un resto. In questo scarto si annidava la nostra amicizia, quasi una tacita alleanza.

l'intestimoniabilità. Condizione nella quale prende il sopravvento, malgrado le migliori intenzioni e precauzioni, un accento inevitabilmente retorico e si finisce per dire ciò che non può, non dovrebbe essere detto. In nome di chi, di che cosa, infatti si prende la parola? Cose si dovrebbe sapere che merita di non essere taciuto? Come tollerare, in una situazione del genere, una parola che tralascia fatalmente l'essenziale, essenziale che, se è tale, coincide proprio con ciò che non può essere detto:

Di questo amico, come accettare di parlare? Né per elogiarlo, né in nome di qualche verità. I tratti del suo carattere, le forme della sua esistenza, gli episodi della sua vita, anche in sintonia con la ricerca di cui si è sentito responsabile fino all'irresponsabilità, non appartengono a nessuno. Non ci sono testimoni. I più intimi non dicono che ciò che fu loro vicino, non dicono la lontananza che si affermò in questa prossimità e la lontananza cessa non appena ha fine la presenza. Invano pretendiamo di trattenerne con le parole, con gli scritti, ciò che prende congedo; invano gli offriamo il fascino dei nostri ricordi e una sorta di figura, ancora, la felicità di restare in vita, la vita prolungata di una apparenza veritiera. Tentiamo solo di colmare un vuoto, non sopportiamo il dolore: l'affermazione di questo vuoto<sup>1</sup>.

Ogni lontananza, scrive Blanchot, si placa non appena la presenza ci abbandona; la prossimità diventa, cioè, prossima quando l'assenza si fa avanti. Chissà, allora, si potrebbe provare a prendere la parola, nonostante tutto, nonostante sia inaccettabile, come d'altronde fa Blanchot, proprio a partire dall'impossibilità di farlo, dal fallimento e ambiguità a cui siamo fatalmente consegnati, dall'incapacità di attingere alla verità, dalla mancanza di qualsiasi legittimità a rievocare le vicende di una vita. Si potrebbe, nonostante tutto, prendere la parola per dire che l'amicizia è questa assenza di verità, di ragioni, di senso. Rimane, nonostante tutto, comunque un resto da dire, qualcosa di scritto da organizzare che potrebbe riferire una *verità* che non ha nulla a che fare con la verità dei fatti. Devoti, in questa maniera, alla traccia più essenziale dell'amicizia: una micidiale finitezza; un'inderogabile perdita che dovrebbe intimare il silenzio.

Blanchot coglie l'ossatura di un tipo di rapporto, quello dell'amicizia, che nonostante l'impegno di Aristotele, tormenta le vicende della filosofia sin dai suoi inizi, perché sembra in grado di revocarne l'ambizione di fornire un senso, una ragione, una giustificazione ma soprattutto una "misura" alle *cose* della vita. Blanchot, in effetti, rovescia la logica della *philia* aristotelica: l'amico non evoca il medesimo, il vicino, lo stesso che allude al sé stesso, alla reciprocità, alla comunanza delle consuetudini determinate dall'essere contigui (in questo modo, sia detto qui per inciso, facendo anche giustizia della colossale semplificazione della nozione di amicizia concepita da Carl Schmitt). Ritrae al contrario, più verosimilmente, un urto, una messa in questione persino, l'ipotesi di un conflitto con noi stessi. L'incontro

1 M. Blanchot, *L'amicizia*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, tr. it. R. Cuomo e M. Ghidoni, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, p. 342.



con un amico, in questo senso, è in grado di sprigionare, potremmo anche non averne consapevolezza, uno sconcerto; perdere un amico è smarrire la possibilità di diventare altro da ciò che si è; fino, si potrebbe supporre, a diventare migliori di ciò che si è. Vuol dire, in poche parole, sciupare quel possibile che in fondo potremmo essere, che certo nessuno ci può garantire che avvenga, può avvenire ma non accadere, ma se accade, avviene nondimeno soltanto nell'amicizia, in un legame privo di qualsiasi necessità.

L'amicizia tra le mani di Blanchot si colloca in campo diverso da quello etico in cui la inserisce Aristotele; non misura, ma relazione "senza misura"; non comunione, ma separazione: vicenda determinata da gratuità e imponderabilità. Sì, perché ogni amicizia, se è effettivamente tale, si trova, sin dal suo inizio, sul punto di finire, disposta su una soglia, installata alle pendici di un baratro. Questa è in fondo la sua unica flebile, concepibile durata: la fine. L'amicizia ritrae il nome di una separazione, il prendersi in carico una distanza, facendo esperienza di un sentimento paradossale indissolubilmente intrecciato, sin dal suo farsi, con il suo disfarsi. Eludendo una sua concezione mistica e ideale, Blanchot considera l'amicizia un tipo di esposizione di sé all'altro segnata da una distanza infinita; da una lontana vicinanza. Materializzerebbe, più precisamente, la condivisione di una divisione:

L'amicizia, rapporto senza dipendenza, senza un evento particolare e dove entra nondimeno tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento dell'estraneità comune che non ci consente di parlare dei nostri amici, ma solamente di parlare loro, non di farne un oggetto di conversazione (o di articoli), ma il momento dell'intesa in cui, parlandoci, essi mantengono, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto<sup>2</sup>.

Come sostenere, *amichevolmente*, questa distanza che non può mai finire, perché, in fondo, non smette mai di farlo, restando tuttavia prossimi? Più precisamente: l'alterità di un amico, la sua differenza, come la si costudisce? Come si è amici, senza diventare uguali, senza convergere verso l'asfissia dell'identità? Come tenere a distanza, là fuori, chi parla senza tregua con me pure quando è da un'altra parte? Blanchot prova a dare una risposta a questa serie di interrogativi: "Gli amici non si danno mai del tu"<sup>3</sup>. Che vuol dire? Due amici non si danno mai del tu, anche se dovessero farlo (Blanchot confessa che per lui ciò avveniva solo con Levinas), perché all'origine di un'amicizia, rimane sempre viva, per quanto celata, un'estraneità, un divario, che

2 M. Blanchot, *L'amicizia*, cit., p. 344. È cosa nota, che qui purtroppo non è possibile analizzare analiticamente, che in questa sfasatura, lacuna, perdita di fondamento, che l'amicizia rappresenta, come proverà a dimostrare anche Jacques Derrida qualche anno più avanti (vedi *Politiche dell'amicizia*), Blanchot intravede la filigrana di un'altra politica, non delle fratellanze, delle nazioni, delle comunità, delle identità, della sovranità, ma, appunto, del rifiuto, della sottrazione, della diserzione, della separazione.

3 Su questa angolatura particolare del tema dell'amicizia in Blanchot, sono ineludibili le pagine di un altro amico che non c'è più: B. Moroncini, *Gli amici non si danno del tu*, Cronopio, Napoli 2011.

rende gli amici due clandestini nella vita altrui e quindi (potenzialmente) sempre di nuovo consegnati alla ripetizione dell'amicizia, della sua imponderabile esperienza. In un altro breve intervento del 1993, sempre dedicato all'essere amici, Blanchot riesce a esprimere, con grande semplicità e chiarezza, questa astinenza del fondamento da cui tutto fiorisce: "In amicizia non vi è colpo di fulmine, piuttosto un poco a poco, un lento lavoro del tempo. Si era amici e non lo si sapeva"<sup>4</sup>.

Un'amicizia non ha inizio né fine; non ha propriamente neanche una storia; piuttosto si tratta di una relazione il cui carattere cruciale è un'interruzione sempre possibile, al cui fondo si annida immancabilmente una lacuna. La sua logica più salda, a questo punto, è la sospensione del legame stesso come la verità più incisiva di questo legame. Come se alla base di un'amicizia ci fosse, prima di ogni altra cosa, un depistaggio del tempo, delle sue durate canoniche, della cronologia, in modo che l'amico resti tale, un'alterità, un inconcepibile, una distanza, per lasciare lo spazio indispensabile perché un'amicizia possa effettivamente accadere. Osservata da questa angolazione, l'amicizia è un evento che ripete immancabilmente questa differenza, che rievoca e assapora una sproporzione e separazione nell'essere insieme.

Che cosa sprigiona la morte di un amico? Chi sopravvive perde la distanza o la prossimità? Che cosa esattamente viene a mancare? Più che acuirsi ed espandersi la lontananza, ciò che presiede all'amicizia con l'amico, inizia a sfibrarsi, ad essere revocato. Almeno così la pensa Blanchot: "Quando giunge l'evento, porta questo cambiamento: non l'allargamento della cesura, ma il suo livellamento e dissipazione di quel vuoto tra noi dove un tempo si sviluppava la franchezza di una relazione senza storia. Di modo che ora chi ci fu vicino, non solo ha smesso di avvicinarsi, ma ha perduto persino la verità dell'estrema lontananza"<sup>5</sup>.

\*\*\*

*Per finire* (ma non volevo finire; non doveva finire già). Può accadere che lasciare andare una forma di resistenza di fronte all'attestazione di una *verità*, non sia sufficiente il lavoro della riflessione, ma deve intervenire un tratto più tangibile, in grado di braccare non soltanto la ragione, ma anche le ragioni della nostra esistenza. Si tratta in effetti di una situazione assai consueta: una cosa è sapere di una cosa, e altra cosa è riuscire a organizzare un brandello di vita decente all'ombra di ciò che si sa. Nello specifico, la questione adesso riguarda un problema sollevato da Derrida, quando, introducendo uno dei suoi lavori sul lutto, sui lutti, sulle onorificenze, in una parola, sul nesso tra la morte e l'amicizia, ha scritto: "La morte dichiara ogni volta *la fine del mondo nella sua totalità*, la fine di tutto il mondo possibile, *ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostenibile* e

4 M. Blanchot, *Per l'amicizia*, tr. it. F. Fogliotti, Cronopio, Napoli 2021, p. 17

5 M. Blanchot, *L'amicizia*, cit., p. 345.

*quindi infinita*”<sup>6</sup>. Derrida lo spiega bene: una morte, la morte dell’altro, di un altro, non apre semplicemente al vuoto di una sparizione, e dunque alla frantumazione di un mondo, delle relazioni legate al paesaggio di chi inizia a non esserci più. Piuttosto, con la morte non finisce una vita ma, avviene una sottrazione più grande: sarebbe il mondo-tutto, nella sua totalità, a dissolversi. Non soltanto, e certo già non sarebbe poco, svanisce il cosmo di relazioni riconducibili a chi è scomparso, recidendo contatti, incontri, discorsi. C’è di più: è il mondo nel suo insieme a sfumare, a tacere, a inabissarsi. Di questa eclissi incondizionata, chi sopravvive alla fine dell’altro, di un amico, si fa sostanzialmente carico: si dilegua il mondo interamente: sparisce nella sua totalità; come all’improvviso, senza preavviso, è perduto. D’altronde, se esiste una legge dell’amicizia, lo spiega proprio Derrida, è una legge della sopravvivenza: si sopravvive all’impossibile.

La scomparsa di un amico è, e resterà (per me), un inconcepibile, un irrimediabile: un non accaduto. Resterà, alla fine dei conti, un che di inesplorato: un non accaduto che non accadrà mai. Lo volevo dire, pure se probabilmente era meglio tacere. Lo volevo scrivere: rileggendo Blanchot, l’eclissi di un amico non avviene.

Eppure, “In noi si fa sentire la certezza di essere colpevoli di non averli trattati e accompagnati fino alla fine”<sup>7</sup>.

6 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. M. Zannini, Jaca Book, Milano 2005, p. 11.

7 M. Blanchot, *Per l’amicizia*, cit., pp. 37-38.

