

«Ma la Sibilla, proferendo con bocca folle cose senza riso, né ornamento, né unguento, penetra mille anni con la sua voce, attraverso il dio»<sup>1</sup>. Eraclito ci ha lasciato questi segni per cercare la strada che, in un cammino a ritroso nel tempo, possa ricondurci all'origine della sapienza. Oltre due millenni dopo, Colli ha seguito le tracce del sapiente di Efeso ed è riuscito a gettare uno sguardo su quel magma avvolto dalla nebbia che è la conoscenza nel mondo greco di età arcaica. Si tratta dunque di ripercorrere le orme di Colli e di esplorare la ricchezza e la complessità dei nessi che legano la sapienza alla follia e alla divinazione. Questa triade e le relazioni che sussistono tra i suoi elementi sono l'oggetto delle pagine seguenti, che ripercorrono il terzo capitolo de *La nascita della filosofia* di Colli, intitolato *Il dio della divinazione*<sup>2</sup>.

Come si dimostrerà più avanti in modo dettagliato, ci troviamo nel dominio di Apollo, del dio che attraverso l'ispirazione si impossessa dell'animo del divinatore e dona ai mortali una conoscenza che si traduce in parole enigmatiche. Colli presenta il suo argomento in un ragionamento che si può definire sillogistico in senso lato. Tentiamo quindi di esplicitare il contenuto dei tre momenti di questo discorso. La premessa maggiore recita: «le origini della sapienza conducono ad Apollo». Questo assunto è stato dimostrato da Colli nel primo capitolo de *La nascita della filosofia*, dove si affermava una preminenza nel dominio della conoscenza di Apollo su Dioniso. Più in generale, la connessione tra il dio che è nato a Delo e la sapienza è un tratto culturale fondamentale per l'antica Grecia. Le testimonianze di numerosi autori ce lo mostrano ed è sufficiente citare qui Plutarco che, nel *De E apud Delphos*, scrive: «Eravamo tutti d'accordo che il dio [Apollo] sia filosofo non meno che indovino»<sup>3</sup>. Passiamo ora al secondo momento. La premessa minore del sillogismo che stiamo presentando afferma: «il manifestarsi di Apollo, nella sfera della divinazione, avviene attraverso la *mania*». La modalità con cui il dio entra in contatto con la sfera umana è uno stravolgimento delle normali condizioni psicofisiologiche. Su questo aspetto il frammento di Eraclito citato sopra è lampante. Il divinatore, in questo caso la Sibilla, in uno stato di follia in cui l'essere umano non ha il controllo di sé, esprime il messaggio del dio, la conoscenza assoluta della divinità che tutto sa, nel linguaggio dei segni umani. L'articolazione dei suoni nella bocca folle della Sibilla avviene per tramite della divinità, il divinatore non è che un mezzo di cui Apollo si serve. L'indovino, dunque, accoglie la sapienza del dio in uno stato che è caratterizzato da un abbassamento del livello della coscienza. I casi che si possono citare sono molteplici, limitiamoci a ricordare l'invasamento della Pizia, la cecità di Tiresia, la Sibilla in preda alla follia o i tanti personaggi, più o meno leggendari, quali Abari, Aristeia, Ermotimo di Clazomene, Epimenide di Creta che, in stati di trance, sperimentavano un tipo di accesso diretto al sapere della divinità. Siamo giunti così alla conclusione del ragionamento sillogistico: «la *mania* è intrinseca alla sapienza, che in origine è divinazione». La netta dichiarazione per cui «la follia è la matrice della sapienza»<sup>4</sup> è ora giustificata grazie a questo *détour* che passa per la via sacra dell'oracolo delfico e fa esplicito riferimento ad Apollo e alla divinazione estatica. La natura di questo rapporto tra *mania* e sapienza, però, dev'essere indagata ed è allora fondamentale innanzitutto soffermarsi sulle caratteristiche di questa divinità e sulle pratiche divinatorie nella Grecia antica.

Termine di paragone per l'interpretazione del dio greco è *La nascita della tragedia* di Nietzsche. Nelle celebri pagine in cui la tragedia è compresa secondo la prospettiva delle due divinità simbolo,

<sup>1</sup> Eraclito, fr. 14[A2] = 22B92 DK: Σίβυλλα δὲ μαινομένοι στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτέων ἐξικνέεται τῆι φωνῆι διὰ τὸν θεόν. G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1980, vol. III, p. 21.

<sup>2</sup> Questo capitolo seguiva immediatamente il primo nelle puntate radiofoniche che costituiscono la prima versione di G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

<sup>3</sup> Plutarco, *L'E di Delfi*, in Id., *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983, p. 136. (385B): Ὅτι μὲν γὰρ οὐχ ἦπτον ὁ θεὸς φιλόσοφος ἢ μάντις (trad. G. Lozza). Qui Plutarco utilizza il termine "filosofo" nel suo significato platonico e questo risulta evidente dalle linee che seguono il passo in questione, dove Plutarco si rifà ad Ammonio, il quale spiegava gli appellativi di Apollo come differenti gradi della conoscenza.

<sup>4</sup> G. Colli, *La nascita della filosofia* cit., p. 21. Cfr. Id., *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, pp. 39-40.

Dioniso e Apollo, la seconda è descritta come una visione che «si fonda sul sogno, su un'immagine illusoria, sul velo multicolore dell'arte che nasconde l'abisso orrendo della vita»<sup>5</sup>. Secondo Colli la figura di Apollo è rimasta almeno in parte incompresa da Nietzsche, che ne aveva colto esclusivamente gli aspetti di gioia, bellezza e solarità. Se invece si dà ascolto alle parole di Eraclito e a tante altre fonti, ci si accorge all'istante che Apollo è definito dagli opposti esattamente come Dioniso<sup>6</sup>. Il dio del sole e della luce è anche colui che all'inizio dell'*Iliade* scende dall'Olimpo «simile alla notte»<sup>7</sup>. Il suo nome, *Phoibos*, che significa “puro”, ricordava a tutti i Greci *phobos*, la paura<sup>8</sup>. Apollo è anche il simbolo della violenza differita<sup>9</sup>, è il Licio dall'arco assordante, l'asiatico, l'Iperboreo estatico, sciamanico. In tal modo è sfuggito a Nietzsche il legame vitale tra Apollo e Dioniso, legati dall'aspetto della *mania*, dell'invasamento e della possessione mistica. «Come il mito di Dioniso sbranato dai Titani è un'allusione al distacco di natura, all'eterogeneità metafisica tra il mondo della molteplicità e dell'individuazione, che è il mondo dello strazio e dell'insufficienza, e il mondo dell'unità divina, così la doppiezza di Apollo testimonia parallelamente, e in una raffigurazione più avvolgente, una frattura metafisica fra il mondo degli uomini e quello degli dei»<sup>10</sup>.

Anche nella divinazione, momento in cui Apollo concede agli uomini la sapienza, il dio esercita tutta la sua terribile potenza cosicché il dono divino è allo stesso tempo una freccia pericolosa: «la celebre oscurità dell'oracolo pitico lo conferma, e l'esercizio di questa potenza avviene in modo malvagio, indiretto, ostile»<sup>11</sup>. L'ambiguità del responso dell'oracolo, il caso emblematico è quello della Pizia, rappresenta una sfida terribile per l'uomo che dovrà interpretare correttamente il segno del dio, se non vuole andare incontro a un destino malvagio. Del resto Apollo è chiamato anche *Loxias*: l'obliquo, l'ambiguo, l'equivoco. È di nuovo un frammento di Eraclito a venirci in aiuto: «il signore, cui appartiene quell'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna»<sup>12</sup>. Apollo non svela la verità né la nasconde, ma dà segni, come le folgori di Zeus che squarciano i cieli; segni che diventano parole nell'uomo e hanno un valore assoluto, in quanto al di fuori e al di sopra della ragione umana. L'articolazione linguistica del segno divino allora esprime la verità, ma in un modo che rimane sempre inadeguato al completo rivelarsi del significato espresso. Per i sapienti greci di età arcaica, la verità è qualcosa di essenzialmente ambiguo, i cui confini possono, a volte, mescolarsi con l'ambito del falso. Questo accade perché è il mondo divino stesso a essere fondamentalmente ambiguo, come ci è testimoniato da Esiodo, nel prologo della *Teogonia*, dove le Muse affermano: «noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero, ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare»<sup>13</sup>. L'ambiguità del responso oracolare però non è un inganno ricercato e perseguito del tipo di quelli escogitati da Ermes. Apollo «non ha certo l'intenzione di occultare la verità, ma ne vela la manifestazione, come un raggio che nella poesia assume molti riflessi e si frange per ogni lato»<sup>14</sup>. A Delfi, quindi, l'assoluta sapienza divina si riversava attraverso l'invasamento nell'uomo, ma è solo dopo questa possessione, nell'atto di comprensione di quel totalmente altro, che inizia la conoscenza

<sup>5</sup> Id., *La nascita della filosofia* cit., p. 39.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 16-21, Colli estende e modifica la prospettiva di Nietzsche sull'apollineo.

<sup>7</sup> Omero, *Iliade*, I, v. 47.

<sup>8</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Les Éditions Klincksieck, Parigi 1977, pp. 1183-4, 1216-7.

<sup>9</sup> G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, vol. I, p. 26. «L'atto omicida di Apollo è mediato dalla freccia e dal suo volo, il dio rimane staccato dalla sua vittima, mentre Dioniso uccide direttamente la sua preda [...] la fa entrare dentro di sé».

<sup>10</sup> Colli, *La nascita della filosofia* cit., p. 40.

<sup>11</sup> Colli, *La sapienza greca* cit., vol. I, p. 27. Cfr. Id., *Dopo Nietzsche* cit., p. 40.

<sup>12</sup> Eraclito, fr. 14[A1] = 22B93 DK: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. Colli, *La sapienza greca* cit., vol. III, p. 21.

<sup>13</sup> Esiodo, *Teogonia*, Milano, Rizzoli 1984, vv. 27-28, trad. G. Arrighetti. Cfr. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie F. Maspero, Paris 1967 [trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 54-55].

<sup>14</sup> Plutarco, *Oracoli della Pizia*, in Id., *Dialoghi delfici* cit., pp. 196-7. (407E): ἀφανίζειν μὲν οὐ θέλων τὸ ἀληθές, παρατρέπων δὲ τὴν δῆλωσιν αὐτοῦ καθάπερ αὐγὴν ἐν τῇ ποιητικῇ πολλὰς ἀνακλάσεις λαμβάνουσαν καὶ πολλαχοῦ περισχιζομένην. (trad. G. Lozza).

incerta dei mortali. Il modello della divinazione si configura quindi «come un dispositivo scatenatore di interpretazioni; un dispositivo, inoltre, che non prevede processi di interpretazione asettici e innocui, puro esercizio intellettuale, ma, al contrario, tali da coinvolgere emozioni e mettere in gioco la vita e l'incolumità dello stesso protagonista dell'avventura interpretativa»<sup>15</sup>.

L'uomo è in grado di confrontarsi con la sapienza del dio, senza esserne annientato a seguito dell'esaltazione folle, perché la conoscenza divina si trasforma in parola. Il linguaggio verbale è il tramite, il mezzo attraverso cui i mortali interpretano l'oracolo e danno senso al mondo. Se non ci fosse la parola, se l'entusiasmo del dio ci conducesse fino alla visione dell'estasi o all'identificazione con l'animale o il dio stesso, allora non si darebbe conoscenza, ma saremmo nella sfera di Dioniso e della vita nella sua immediatezza. Con Apollo, invece, si può parlare di sapienza perché è «il dio [che] si serve della parola, di qualcosa che non appartiene alla sua sapienza: della parola egli si serve come di un intermediario – anche la freccia è un suo intermediario – per suscitare la sapienza nell'uomo»<sup>16</sup>. Si può, dunque, riassumere il discorso dicendo che: «la sapienza greca è un'esegesi dell'azione ostile di Apollo»<sup>17</sup>. L'ambito della parola e quindi del *logos* è per eccellenza l'ambito dell'uomo. Plutarco, riferendosi alla Pizia di Delfi, ci dice: «Non al dio appartengono infatti la voce, la pronuncia, lo stile e il metro, bensì alla donna. Egli si limita a suscitare in lei le visioni, e fa luce nell'anima sua riguardo al futuro: questo è l'invasamento profetico»<sup>18</sup>. Questo passo mostra in modo evidente la separazione tra i due ambiti e i due soggetti coinvolti nel trasferimento di sapere. Il messaggio che proviene dall'estrema lontananza del mondo divino e connette l'uomo al dio, però, non è chiaro, né univoco o di facile interpretazione<sup>19</sup>. Rispecchiando fedelmente la natura di Apollo, la parola dell'oracolo è enigmatica, ambigua, oscura.

I due simboli del dio, l'arco e la lira, caratterizzano questa duplicità. Per la terza volta le testimonianze fondamentali sono di Eraclito, il quale, pur non nominando esplicitamente Apollo, si riferisce probabilmente a lui in due frammenti della sua opera. Il primo afferma: «dell'arco, invero, il nome è vita, ma l'opera è morte»<sup>20</sup>. Qui la doppiezza del dio è indicata dall'omografia in greco delle parole “arco” (*biós*) e “vita” (*bíos*). L'arco di Apollo è simbolo della vita e, allo stesso tempo, dello strumento che la distrugge. In un altro frammento, Eraclito associa i due simboli del dio mostrando la loro più profonda unità: «una trama di rovesciamenti, come quella appunto dell'arco e della lira»<sup>21</sup>. Da questa descrizione dei simboli di Apollo possiamo comprendere come il dio che concede agli uomini la divinazione e la sapienza sia anche il dio che può portare la morte. L'arco da una parte, per cui la violenza è vita, e la lira dall'altro, capace di trasfigurare il mondo che ci appare come grazia, armonia e luce solare, sono i due attributi del dio. Bellezza e crudeltà provengono dunque dalla stessa divinità, da quell'Apollo solare e fatale che mostra in questa ambivalenza quella che poco prima Colli ha indicato come la «frattura metafisica». Questa espressione indica il distacco che separa il mondo degli uomini da quello degli dei. L'unità della natura divina risulta nascosta dietro le frammentazioni dell'apparire, dietro la molteplicità dei fenomeni del mondo. Dobbiamo quindi distinguere due tipologie di conoscenza in Apollo: «quella che gli appartiene in proprio e che le fonti descrivono come sapienza dell'occhiata che fulmineamente vede e conosce ogni cosa [...] e quella che egli concede a un determinato uomo, in quanto sacerdote. Questa sapienza (a differenza della prima che è intuitiva [...]) è costituita eminentemente di parole»<sup>22</sup>. Ecco allora che i messaggi,

<sup>15</sup> G. Manetti, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità*, Milano, Bompiani 2013, p. 53.

<sup>16</sup> Colli, *La sapienza greca* cit., vol. I, p. 27.

<sup>17</sup> Colli, *La nascita della filosofia* cit., pp. 40-41.

<sup>18</sup> Plutarco, *Oracoli della Pizia* cit., p. 171. (397 C): οὐ γὰρ ἔστι θεοῦ ἡ γῆρυς οὐδ' ὁ φθόγγος οὐδ' ἡ λέξις οὐδὲ τὸ μέτρον ἀλλὰ τῆς γυναικός· ἐκεῖνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον· ὁ γὰρ ἐνθουσιασμὸς τοιοῦτόν ἐστι. (trad. G. Lozza).

<sup>19</sup> Cfr. Colli, *Dopo Nietzsche* cit., p. 43.

<sup>20</sup> Eraclito, fr. 14[A8] = 22B48 DK: τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. Colli, *La sapienza greca* cit., vol. III, p. 25. Cfr. *ivi*, vol. I, p. 26.

<sup>21</sup> Eraclito, fr. 14[A4] = 22B51 DK: παλίντροπος ἁρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Colli, *La sapienza greca* cit., vol. III, p. 23. Cfr. *Id.*, *Dopo Nietzsche* cit., pp. 44-45.

<sup>22</sup> C. Sini, *Il metodo e la via*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 82.

le frecce di Apollo, giungono a noi in modo deformato, si rifrangono come onde sulla scogliera per perdere la loro unità e presentarsi a noi come frammentazioni contraddittorie, come enigmi; gli stessi enigmi restituiti poi da Eraclito nei suoi aforismi.

A supporto della prospettiva che connette l'origine della sapienza alla follia mantica e, in particolare, alla parola oracolare di Apollo, Colli cita un passo dal *Timeo* platonico:

«Vi è un segno sufficiente che il dio ha dato la divinazione alla dissennatezza umana: difatti nessuno che sia padrone dei suoi pensieri raggiunge una divinazione ispirata dal dio e veridica. Occorre piuttosto che la forza della sua intelligenza sia impedita dal sonno o dalla malattia, oppure che egli l'abbia deviata essendo posseduto da un dio. Ma appartiene all'uomo assennato il ricordare le cose dette nel sogno o nella veglia dalla natura divinatrice ed entusiastica, il riflettere su di esse, il discernere con il ragionamento tutte le visioni allora contemplate, il vedere onde quelle cose ricevano un significato e a chi indichino un male o un bene, futuro o passato o presente. A chi invece è esaltato e persiste in questo stato non spetta giudicare le apparizioni e le parole da lui stesso dette. Questa piuttosto è una buona e vecchia massima: soltanto a chi è assennato conviene fare e conoscere ciò che lo riguarda, e conoscere se stesso. Di qui deriva la legge di erigere il genere dei profeti a interprete delle divinazioni ispirate dal dio. Questi profeti, alcuni li chiamano divinatori, ignorando del tutto che essi sono interpreti delle parole pronunciate mediante enigmi e di quelle immagini, ma per nulla divinatori. La cosa più giusta è di chiamarli profeti, cioè interpreti di ciò che è stato divinato»<sup>23</sup>.

Platone è stato già chiamato in causa da Colli nel primo capitolo de *La nascita della filosofia*, dove si rimandava alla celebre descrizione dei quattro tipi di *mania* presente nel Fedro<sup>24</sup>. In questo lungo passo del *Timeo*, la divinazione è connessa alla dissennatezza umana, alla *aphrosynē*, alla follia, in quanto opposta alla *sōphrosynē*, all'essere cosciente e padrone dei propri pensieri. Solo nei momenti di perdita della coscienza – come nei periodi di sonno, malattia e durante la possessione di un dio – si può avere una divinazione vera e ispirata dal dio. Del resto questo collegamento, tra l'incoscienza e l'ispirazione divina, ci è testimoniato anche da un altro dialogo platonico. Nello *Ione* leggiamo che il poeta: «non sa poetare se prima non sia stato ispirato dal dio, se prima non sia uscito di senno, e più non abbia in sé intelletto. Chi posseda intelletto è incapace di poetare e vaticinare»<sup>25</sup>. Sembra evidente che per entrare in contatto diretto con il dio ed essere quindi in uno stato di entusiasmo, letteralmente “nel dio”, sia necessario lasciare indifesa la cittadella della coscienza e il possesso del nostro io. Solo in uno stato di totale abbandono di se stessi si è in grado di ricevere le visioni profetiche di Apollo. La testimonianza decisiva ci è fornita questa volta da Plutarco:

«la facoltà profetica è come una tavoletta: priva di scrittura, di significati, di qualsiasi determinazione per se stessa, ma passibile di immaginifiche fantasie e di presentimenti. E si impossessa del futuro senza bisogno di tanti ragionamenti, soprattutto quando si sia staccata dalla realtà presente, in uno stato di estasi. Allora si verifica, attraverso una particolare disposizione del corpo che si adatta a tale trasformazione, quello che noi chiamiamo entusiasmo»<sup>26</sup>.

È così ribadito il collegamento che sussiste tra *mania* – e quindi perdita della coscienza, della ragione – e ispirazione poetica o mantica.

Platone, inoltre, distingue tra l'uomo mantico, il “divinatore”, e l'uomo che giudica ed interpreta gli enigmi del dio, il “profeta”. Da una parte l'uomo folle che accoglie il dio e trasforma la sua sapienza in parole, dall'altra colui che cerca di districarsi nel labirinto dei significati dell'oracolo. Se prendiamo come caso emblematico l'oracolo di Delfi, possiamo notare anzitutto che, analizzando le

<sup>23</sup> Platone, *Timeo* 71E-72A. Colli, *La nascita della filosofia* cit., pp. 42-43.

<sup>24</sup> Id., *Fedro*, 244A ss.

<sup>25</sup> Id., *Ione*, 534B. καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ· ἕως δ' ἂν τοῦτι ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησιμωδεῖν. (trad. F. Adorno)

<sup>26</sup> Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, in Id., *Dialoghi delfici* cit., pp. 116-7. (432D): τὸ δὲ μαντικὸν ὡσπερ γραμματεῖον ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἐξ αὐτοῦ, δεκτικὸν δὲ φαντασιῶν πάθει καὶ προαισθήσεων, ἀσυλλογίστως ἄπτεται τοῦ μέλλοντος, ὅταν ἐκστῆ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γιγνόμενον, ὃν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν. (trad. M. Cavalli).

fonti epigrafiche giunte fino a noi, nessuna testimonia l'esistenza di *prophētai*, di profeti<sup>27</sup>. In effetti, non è necessario porre due persone distinte, un divinatore e un interprete. Più che altro, possiamo ipotizzare che la qualifica di *prophētēs* appartenga in potenza a tutti gli uomini, o meglio, a tutti gli uomini che tentano di comprendere il messaggio del dio. Solo a pochi uomini capita in sorte di essere posseduti dal dio, ma tutti, prima o poi, dovremo fare i conti con i *semata*, con i segni della divinità. Il re persiano Creso, Socrate, Temistocle durante la seconda guerra persiana, tutti si devono confrontare con una sentenza oracolare e devono interpretarla in quanto profeti<sup>28</sup>. È in questa sfida con l'enigma lanciato dal dio che l'uomo pensa, riflette, astrae e ragiona su quale possa essere la corretta comprensione dell'oracolo. È in questo momento che il profeta utilizza la sua capacità, tutta umana, di congetturare e sviluppare un discorso, un *logos*, che sia il più possibile adeguato e corrispondente al segno del dio. Così si rende manifesta la sfida a sciogliere l'enigma lanciato dal dio e si precisa l'azione ostile di Apollo, che per Colli «risulta legata in qualche modo all'impulso interpretativo, e quindi alla sfera dell'astrazione e della ragione»<sup>29</sup>.

Un'ulteriore descrizione che Colli riporta, a conferma della sua interpretazione del dio della divinazione, è quella fornita da un frammento di Empedocle:

«Nelle sue membra non è provvisto di una testa simile all'uomo, né dal suo dorso si spiccano due rami, non ha piedi né veloci ginocchia né villosi genitali, ma soltanto un cuore sacro e indicibile si mosse allora, che con veloci pensieri frecciando si slancia attraverso il mondo intero»<sup>30</sup>.

L'Agrientino non menziona esplicitamente Apollo, ma sappiamo dalle fonti che a lui si sta riferendo. Qui riusciamo a comprendere ancora più chiaramente quello che si è accennato già in precedenza. Il dio è un'interiorità inesprimibile e nascosta che è fuori dal tempo e si manifesta all'uomo tramite i suoi dardi, le sue frecce significanti. Il distacco metafisico che separa l'uomo dal dio è, quindi, rappresentato dall'oscurità del responso oracolare. Del resto, l'importanza per ciò che è nascosto, in quanto opposto al manifesto e originario, ritornerà nel quinto capitolo de *La nascita della filosofia*, intitolato Il «*pathos*» del nascosto. Ciò che è più profondo e racchiude l'essenza della cosa stessa, è il «cuore sacro e indicibile». Questa espressione può essere accostata a un passaggio del proemio del poema di Parmenide: «occorre ormai che tu apprenda ogni cosa: / sia il cuore, che non palpita, di *Alētheie* ben rotonda / sia le opinioni dei mortali, in cui non è vera garanzia di certezza»<sup>31</sup>. Il cuore menzionato da Parmenide, in quanto vero fulcro e centro metafisico, è definito altrove da Colli come «interiorità incrollabile del noumeno»<sup>32</sup> ed è a tutti gli effetti il vero segreto celato, proprio come la sapienza del dio.

Il ragionamento iniziale che riportiamo qui di seguito sembra essere stato dimostrato: «se la ricerca sulle origini della sapienza conduce ad Apollo, e se il manifestarsi del dio, in questa sfera, avviene attraverso la “mania”, allora la follia dovrà essere assunta come intrinseca alla sapienza greca, sin dal suo primo apparire nel fenomeno della divinazione»<sup>33</sup>. Cosa accadrebbe, però, se il legame tra divinazione e follia fosse quanto meno messo in discussione? Il ruolo di Apollo e della divinazione avrebbero ancora un posto alle origini della sapienza? È necessario approfondire questa ipotesi fino in fondo, per mettere alla prova la teoria colliana e, allo stesso tempo, indagare la somiglianza che sembra esserci tra ispirazione mantica e poetica, come già era apparso nel passo dello *Ione* di Platone.

Come punto di partenza per una critica del legame tra divinazione e follia è indispensabile prendere

---

<sup>27</sup> J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton 2007, p. 73.

<sup>28</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, 21A.

<sup>29</sup> Colli, *La nascita della filosofia* cit., p. 43. Cfr. Id., *Dopo Nietzsche* cit., pp. 42-43.

<sup>30</sup> Empedocle, fr. 31B134 DK: οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέηι κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται, / οὐ μὲν ἀπαι νότοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνα, οὐ μήδεα λαχνηέντα, / ἀλλὰ φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μόνον, / φροντίσι κόσμον ἅπαντα κατὰῖσσοῦσα θεῆισιν. Colli, *La nascita della filosofia* cit., p. 44.

<sup>31</sup> Parmenide, fr. 28B1 DK: χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείς. R. Di Giuseppe, *Le Voyage de Parménide*, Orizons, Paris 2011, p. 29.

<sup>32</sup> G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, p. 167.

<sup>33</sup> Colli, *La nascita della filosofia* cit., p. 39.

in esame un articolo di Michel Casevitz, intitolato: *Mantis: le vrai sens*<sup>34</sup>. In questo contributo il filologo francese riesamina il problema dell'origine del termine greco *mantis* [divinatore], proponendo un'etimologia diversa da quella comunemente accettata dagli studiosi. Nel *Fedro*, infatti, Platone faceva derivare *mantis* da *mania* e questo accostamento si sarebbe poi consolidato nel corso della tradizione posteriore. Come afferma lo stesso Casevitz: «a un certo momento, c'è stata una reinterpretazione della parola μάντις, il cui significato è stato ristretto a “grande profeta”, colui che predice il futuro, in preda alla *mania*, *furor*, come traduce Cicerone all'inizio del *De Divinatione*, I, 1»<sup>35</sup>. Questa significazione ristretta, però, non sarebbe adeguata all'etimo originario del termine:

«sotto nessun aspetto l'accostamento di μάντις con μαίνομαι è soddisfacente. La ricerca semantica autorizza un solo accostamento plausibile con μηνύω (dorico μανύω). Questo verbo significa “rivelare, denunciare” e si è specializzato negli ambienti giudiziari, ma il suo senso è generale nelle prime attestazioni e non è mai scomparsa la possibilità di utilizzarlo al di fuori dell'ambito giudiziario»<sup>36</sup>.

La proposta, dunque, è quella di derivare il verbo e il nome dallo stesso radicale \*ma- «rivelare». Il divinatore sarebbe così colui che è in grado di svelare l'avvenire, cercando l'invisibile e ciò che non appare, ma senza un rapporto necessario con la follia, come Platone e la tradizione che l'ha seguito hanno creduto<sup>37</sup>.

Casevitz ci dice, inoltre, che il divinatore è un interprete di segni divini, egli è in grado di rivelare ciò che agli altri uomini risulta oscuro e nascosto. L'uomo mantico ha accesso a una sapienza fuori dal comune che gli permette di mostrare ciò che è segreto, è un decodificatore del linguaggio del dio<sup>38</sup>. Egli rende chiaro l'oscuro ed è un veggente che ha accesso, grazie alla divinità, alla totalità dello spazio e del tempo. Il tratto comune a tutte queste caratteristiche è il fatto che il divinatore è un sapiente, in quanto possiede un tipo di conoscenza che è legata in qualche modo a una divinità ed è un privilegio di pochi eletti.

Sembra essere diversa la modalità di acquisizione della conoscenza divina da parte degli indovini professionisti, per come sono descritti da Casevitz, rispetto a quella delineata da Colli. L'elemento della *mania* non è più presente e ciò vale soprattutto nei casi in cui è più accentuata la capacità tecnica messa in campo dal divinatore. Pensiamo all'ornitomanzia, la divinazione del volo degli uccelli, oppure alla chiromanzia, la lettura del palmo delle mani. Allo stesso tempo facciamo notare che, anche nei casi sopra citati, è sempre la divinità a essere garante del codice dei segni inviati e della possibilità stessa della divinazione. Se infatti prendiamo il personaggio di Calcante in Omero, uno degli esempi citati da Casevitz, abbiamo un divinatore che è in possesso di una tecnica di lettura del volo degli uccelli, ma solamente grazie all'arte concessagli da Apollo riesce ad avere la conoscenza del presente, del futuro e del passato<sup>39</sup>. Se si applicasse la tecnica di osservazione del volo degli uccelli senza l'intervento di Apollo, però, non vi sarebbe divinazione. La presenza del dio sembra, quindi, essere un requisito fondamentale affinché ci sia davvero l'ispirazione mantica. D'altro canto, non è necessario pensare in ogni caso a fenomeni di entusiasmo, e quindi di follia, ma è sufficiente

<sup>34</sup> M. Casevitz, *Mantis: le vrai sens*, «Revue des Études Grecques», 105 (1992), 500-501, pp. 1-18;

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 11-12. “A un certain moment, il y a eu une réinterprétation du mot μάντις, dont la signification a été restreinte au seul «grand prophète», prédisant l'avenir, en proie à la *mania*, *furor*, comme traduit Cicéron au début du *De Divinatione*, I, 1.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 15. «A aucun égard, le rapprochement de μάντις avec μαίνομαι n'est satisfaisant. La recherche sémantique n'autorise qu'un rapprochement plausible, avec μηνύω (dorien μανύω). Ce verbe signifie «révéler, dénoncer» et s'est spécialisé dans les emplois juridiques, mais son sens est général dans les premiers exemples et jamais la possibilité de l'employer hors du domaine juridique n'a disparu».

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 11. «Le mantis qu'Achille propose d'interroger est un spécialiste de l'interprétation des signes divins, il révèle ce qui, aux autres hommes, reste obscur et caché. Lui voit, révèle, met au jour le secret”. Cfr. *ivi*, pp. 3-4. “Le devin, qui tient son savoir des dieux révèle, explique, met au jour, ce que les hommes ne savent pas (il n'est pas dans la sphère des dieux, il n'y a pas de homme divin, mais il y a des hommes qui sont truchements des dieux); le devin complet a pour domaine l'ensemble du temps et de l'espace. Il rend clair l'obscur, c'est un voyant: un technicien de la voyance».

<sup>39</sup> Omero, *Illiade*, I, vv. 69-70.

un'azione a distanza del dio, modalità di manifestazione caratteristica di Apollo. Rimane però da capire come queste tecniche divinatorie si colleghino alla *mania*. Una soluzione possibile è quella prospettata da Nietzsche in alcune lezioni a Basilea che avevano come argomento proprio la divinazione in Grecia. Il filosofo e filologo tedesco sostiene, infatti, che ci fosse una continuità tra l'originaria mantica di carattere estatico e le successive tecniche divinatorie:

«La vera e propria τέχνη [arte divinatoria] non poteva essere altro che un assortimento di tutte le regole che in principio venivano eseguite nell'estasi: l'osservazione dei presagi che si manifestavano, un tempo, quando qualcuno riceveva un'epifania in modo soprannaturale. La μαντική [mantikē, l'arte divinatoria] è il sistema degli antichi profeti ispirati, l'eredità di molti μαινόμενοι [mainómenoi, invasati] ordinata lucidamente e in tal modo trasformata in un sapere che si può apprendere»<sup>40</sup>.

La relazione tra *mania* e divinazione è dunque il fenomeno originario da cui poi si sarebbero sviluppate le diverse tecniche divinatorie, come un sapere trasmissibile e professionale che è possibile apprendere.

Per quanto la prospettiva delineata da Nietzsche possa essere valida e del tutto plausibile, preferisco seguire un'altra via, che non esclude la soluzione appena proposta, ma la integra e la include in un discorso più ampio. Jean-Pierre Vernant, in un importante contributo sugli aspetti mitici della memoria in Grecia<sup>41</sup>, consiglia di avvicinare le figure del divinatore e dell'aedo, riprendendo in questo modo le indicazioni di Platone nello *Ione*. Questi personaggi sono capaci, grazie all'ispirazione divina, di conoscere le cose del presente, del passato e del futuro, in quanto accedono a un altro mondo abbandonando momentaneamente la nostra realtà. Quando ritornano in sé e sono coscienti possono allora rivelare agli altri uomini ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà, possono cantare gli avvenimenti della guerra di Troia come se li avessero osservati con i propri occhi e possono pronunciare oracoli su avvenimenti futuri. Tutto ciò grazie al dio che si è impossessato di loro. Socrate lo dice chiaramente a Ione nell'omonimo dialogo: «non per arte, non per scienza dici di Omero quello che dici, ma per divina sorte, per esaltazione divina; come gli agitati dal furore coribantico sono sensibili solo al canto di quel dio da cui sono posseduti»<sup>42</sup>. Presso gli aedi, i rapsodi e i poeti ispirati, la memoria è un'onniscienza di carattere divinatorio. È inoltre significativo che sia per i poeti sia per i divinatori il sapere si definisca secondo la medesima formula: «ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu»<sup>43</sup>. La contropartita necessaria per l'accesso a questo sapere è l'oblio del tempo presente che si traduce diversamente a seconda dei tipi di possessione.

«Allontanandoci dal presente, ci distacciamo soltanto dal mondo visibile; usciamo dal nostro universo umano per scoprire dietro di esso altre regioni dell'essere, altri livelli cosmici, altrimenti inaccessibili: al di sotto il mondo infernale e tutto ciò che lo popola, al di sopra, il mondo degli dei olimpici. Il "passato" è parte integrante del cosmo; esplorarlo significa scoprire ciò che si dissimula nelle profondità dell'essere. La storia che *Mnēmosynē* canta è un deciframento dell'invisibile, una geografia del soprannaturale»<sup>44</sup>.

Se dunque accettiamo l'etimologia suggerita da Casevitz, cioè il divinatore come colui che rivela agli uomini la sapienza divina, e tentiamo di confrontarla con quanto riferiscono Colli e Vernant riguardo ai medesimi fenomeni, possiamo arrivare a una sintesi che tenga conto della *mania* come elemento fondatore della divinazione e della sapienza, e allo stesso tempo accolga la proposta di derivare il termine da μηνύω. Non è infatti necessario postulare una contrapposizione esclusiva tra la follia e la razionalità, come fa Casevitz nell'interpretare l'etimologia di *mania*. Affinché il divinatore

<sup>40</sup> F. W. Nietzsche, *Il servizio divino dei Greci*, Adelphi, Milano 2012, p. 160.

<sup>41</sup> J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Librairie F. Maspero, Paris 1965, pp. 110-136 [trad. it. *Aspetti mitici della memoria*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978, pp. 93-124].

<sup>42</sup> Platone, *Ione*, 536 C: οὐ γὰρ τέχνη οὐδ' ἐπιστήμη περὶ Ὀμήρου λέγεις ἂν λέγεις, ἀλλὰ θεία μοίρα καὶ κατοκωχῆ, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αισθάνονται τοῦ μέλους ὀξέως ὃ ἂν ἦ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχωνται (trad. F. Adorno).

<sup>43</sup> Omero, *Iliade*, I, v. 70: [Κάλχας] ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα; Esiodo, *Teogonia*, vv. 32, 38: τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα. Cfr. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* cit., p. 5.

<sup>44</sup> Vernant, *Aspetti mitici della memoria* cit., p. 101.

possa accedere al sapere del dio, come si è detto, egli deve uscire dall'universo umano, deve dimenticare il tempo presente, insomma, deve perdere coscienza di sé, deve essere *aphrōn*, dissennato, folle. Non è indispensabile che questa particolare condizione si ripeta ad ogni responso, ma il contatto con la divinità deve essere avvenuto almeno una volta, altrimenti il divinatore non è altro che un ciarlatano. Una forma di divinazione priva di ispirazione sarebbe di per sé una *contradictio in adjecto*, per questo motivo non si può negare la centralità della *mania*.

Allo stesso tempo, la divinazione è una conoscenza, perché nello sforzo interpretativo della figura che Platone chiama *prophētēs* c'è una particolare e originaria forma di razionalità. La presenza del *logos*, lo strumento che permette di interpretare gli indizi forniti dal dio, come elemento che viene dopo la *mania*, ma è fondamentale per il funzionamento dell'arte divinatoria, è l'acquisizione determinante compiuta da Platone nel *Timeo*. Questo aspetto è stato sottolineato da Vernant, il quale ha parlato di «operazioni intellettuali implicate nello svolgimento della consultazione oracolare» e di una «logica del sistema posto in opera dall'indovino per decifrare l'invisibile e rispondere alla domanda degli interroganti»<sup>45</sup>, e da W. Burkert, il quale afferma: «la divinazione non è irrazionale, piuttosto è un tentativo, forse un tentativo disperato, di estendere il dominio della ragione, il dominio della conoscenza e del controllo, al di là del limite del futuro e del limite della morte»<sup>46</sup>. Ritorna dunque come un mantra la formulazione colliana per cui «la follia è la matrice della sapienza»<sup>47</sup>. Alle origini il *logos* nasce come un discorso su qualcosa che non è *logikós*, non è razionale, per sciogliere gli enigmi del dio e acquisire il titolo di sapiente.

In conclusione, rimane da trattare un problema che riguarda la sapienza mantica e il suo rapporto con la vita in Grecia. Il fenomeno della divinazione rappresentava un aspetto fondamentale per ogni uomo greco: la richiesta di responsi all'oracolo o altre forme di predizione del futuro erano pratiche comuni e consolidate in tutta la civiltà ellenica. Non è necessario soffermarsi troppo su questo assunto, basti ricordare un episodio su tutti: l'importanza che ebbe il santuario di Delfi nel momento cruciale della storia politica e militare greca, quando suggerì agli Ateniesi di difendersi dai Persiani con un muro di legno. Se i Greci credevano realmente a ciò che veniva profetizzato dagli oracoli, ci potremmo però trovare di fronte a un paradosso, come dice Colli:

«in chi è convinto che l'avvenire sia prevedibile normalmente si illanguidisce l'impulso all'azione: in Grecia troviamo invece paradossalmente coesistere una fede totale nella divinazione con una cecità completa, nella sfera politica, rispetto alle conseguenze dell'azione, o addirittura con un furore senza freni nell'affrontare imprese disperate, contro le predizioni del dio»<sup>48</sup>.

Da un lato la fiducia profonda riposta nell'oracolo, il cui responso – se correttamente inteso – ci informa del futuro, dall'altro il desiderio di agire in ogni caso, anche contro il destino. Il paradosso della divinazione era già stato individuato da Cicerone, nel *De natura deorum* e nel *De divinatione*<sup>49</sup>,

---

<sup>45</sup> J.-P. Vernant et al., *Divination et rationalité*, Éd. du Seuil, Paris 1974 [trad. it. *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Einaudi, Torino 1982, p. 5].

<sup>46</sup> W. Burkert, *Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany*, in S. I. Johnston - P. T. Struck (a cura di), *Mantikê : Studies in Ancient Divination*, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 29-50. «Divination is not irrational but rather an attempt, perhaps a desperate attempt, to extend the realm of ratio, the realm of knowledge and control, beyond the barrier of the future, and the barrier of death». Cfr. Id., *Creation of the Sacred*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998 [trad. it. *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2003, pp. 197-204].

<sup>47</sup> Colli, *La nascita della filosofia* cit., p. 21.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>49</sup> Cicerone, *De natura deorum*, III 14: «E spesso non è neppure utile conoscere il futuro; giacché è una situazione infelice angosciarsi senza alcun pro e non avere neppure un filo di speranza che pur tuttavia è per tutti un conforto, tanto più che voi medesimi attribuite ogni evento al fato e definite il fato come ciò che sempre fu vero per tutta l'eternità: e allora che giova, o che importa per premunirsi, sapere che una cosa accadrà, quando è certo che accadrà?» e *De divinatione*, II 20: «Se dunque tutto è soggetto al destino a nulla serve la divinazione, dal momento che dovrà ugualmente succedere quel che il vate predice. Onde io stesso non saprei dire quale importanza possa avere il fatto che un'aquila distolse il nostro amico Deiotaro dall'intraprendere quel viaggio ad una tappa del quale avrebbe dovuto dormire in una stanza, che crollò proprio in quella notte in cui egli avrebbe dovuto trovarcisi, sicché sarebbe morto nel crollo. Ma se era destino che egli avesse dovuto morire così, non avrebbe potuto sfuggire in nessun modo alla sua sorte; né invece sarebbe stato coinvolto



e può essere descritto in questo modo: «se l'oracolo dice la verità, ogni sforzo compiuto dall'uomo per modificare una profezia a lui sfavorevole si dimostra vano e finisce per concorrere proprio alla realizzazione della parola oracolare, ragione per cui la profezia si rivelerebbe inutile; allo stesso modo, se l'oracolo non ha ragione, la sua parola non vale affatto come profezia, e anche in questo caso la predizione si dimostrerebbe totalmente inservibile»<sup>50</sup>. Mi concentrerò ora sul primo corno dell'alternativa appena proposta, in quanto la veridicità dell'oracolo non può essere messa in dubbio da un uomo greco del tempo: Apollo dice il vero, il problema è che non è agevole per i mortali comprendere il messaggio del dio. La colpevolezza di un errore o di un'interpretazione falsa del responso ricade così interamente sull'uomo. La limitatezza conoscitiva dei mortali, rispetto all'infinita sapienza degli dei, è legata al diverso ruolo che gioca il destino nelle due sfere. A livello umano, infatti, il destino è rappresentato come una successione lineare di eventi, i quali si connettono senza che sia possibile individuare un percorso di senso globale e unitario. Il senso fa la sua comparsa solo quando il destino si compie, quando la successione arriva a una conclusione, permettendo di spiegare retrospettivamente anche gli eventi che avevano trovato in essa una collocazione incomprensibile. Fino a quel momento, all'uomo sfugge qual è l'orientamento della sua vita, e proprio questo fatto caratterizza la natura umana. Per Apollo invece, che con un'occhiata conosce tutte le cose, il destino dell'uomo è chiaro, poiché esso non è nient'altro che un riflesso, il risultato di una realtà divina.

Se quindi la predizione del futuro è corretta, come conciliare però questo fatto con la possibilità degli uomini di decidere sulle loro azioni per tentare di modificare il proprio destino?

Secondo Colli, in realtà, la divinazione del futuro non implica il dominio esclusivo della necessità nella vita dell'uomo: «se qualcuno vede prima quello che accadrà fra un minuto o fra mille anni, ciò non ha nulla a che fare con la concatenazione di fatti o di oggetti che produrrà questo futuro. Necessità indica un certo modo di pensare tale concatenazione, ma prevedibilità non significa necessità»<sup>51</sup>. Colli spiega che il futuro è prevedibile dal divinatore non tanto perché egli acquisisce la conoscenza di tutti i nessi causali che dal momento presente conducono fino all'avvenimento futuro, ma in quanto quel dato evento futuro è un'espressione, una manifestazione di quella sapienza divina che di per sé è fuori dal tempo: «la divinazione è possibile perché la verità di un evento sta già nel passato, o meglio esprime qualcosa di passato, non perché l'evento concluda una concatenazione necessaria»<sup>52</sup>. Tutto ciò significa che le strade che conducono a un avvenimento futuro, che ci è stato predetto, sono molteplici e non vi è affatto un'unica via che segue passaggi prestabiliti e obbligati. L'evento vaticinato non è il risultato di una concatenazione necessaria di cause ed eventi e, anche se lo fosse, non avremmo comunque il modo di conoscere la catena di questi nessi, ma solamente il risultato finale del processo. Si potrebbe, al contrario, ipotizzare che l'evento sia il risultato di caso e necessità intrecciati ed egualmente presenti. Questo modo di pensare la realtà, suggerisce Colli, si accorderebbe al pensiero di alcuni sapienti, per esempio Eraclito, e alla natura doppia di Apollo che abbiamo descritto sopra. Senza alcun dubbio, la soluzione qui proposta rispecchia i risultati dell'indagine filosofica condotta in *Filosofia dell'espressione*, dove si afferma che caso e necessità, gioco e violenza sono mescolati nel contatto.

«Spazzare il nostro cielo dalle nubi della necessità: questa è una speranza che rimane. La fede nella realtà del tempo, nella supremazia della ragione ha devastato la nostra vita, ma tempo e ragione hanno una matrice comune: la necessità. Il grande pensiero indiano ignora lungo i millenni la categoria della necessità. E quando Eraclito dice "il sole è nuovo ogni giorno", non vuole certo insegnare il divenire, ma opporsi alla tirannia della necessità. La necessità non può dominare incontrastata; il suo trionfo, se fosse possibile, spegnerebbe la vita stessa»<sup>53</sup>.

---

in quel crollo, se così aveva stabilito il destino. A che serve perciò la divinazione?».

<sup>50</sup> Manetti, *In principio era il segno* cit., p. 59.

<sup>51</sup> Colli, *La nascita della filosofia* cit., p. 45.

<sup>52</sup> Colli, *Dopo Nietzsche* cit., p. 181.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 70.