



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Il viaggio nel sacro. La narratività dei testi mistici tardoantichi¹

Stefania Bonfiglioli

1. La disposizione al viaggio

Ci sono molteplici vie attraverso cui il sacro riesce ad emergere in età tardoantica. Tra di esse, spicca il percorso testuale delle *Enneadi* di Plotino (III sec.). In passato mi ero già occupata di tale percorso, partendo dalla definizione più riuscita che il testo plotiniano offre di se stesso nelle sue pagine iniziali: le *Enneadi* sono un viaggio il cui fine è il sommo dell'intelligibile (*Enn.* I, 3, 1, 16-18). Così descritte, le *Enneadi* hanno a che fare col senso sotto diverse prospettive. Anzitutto, si tratta di un testo che racconta di un viaggio verso una meta e, come tale, il viaggio enunciato, raccontato, sembra dotato di un senso in quanto direzionato. In secondo luogo, le *Enneadi* sono un viaggio nel senso in quanto interrogazione continua sulle possibilità di saper-dire e far-sapere, di creazione o ricreazione verbale, di una esperienza che sconfinava nel sacro.

Il problema di questa articolazione del sapere interna al testo mi aveva condotto a tentarne una prima analisi attraverso il filtro della concezione di discorso cognitivo, come teorizzata in *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, a cura di Greimas e Landowski (1979)². Ero partita da formule come le seguenti, disseminate nel lunghissimo testo delle *Enneadi*: “ma noi siamo travagliosamente incerti su che cosa dobbiamo dire e parliamo dell'indicibile e, volendo significarlo a noi stessi, lo nominiamo come possiamo” (V, 5, 6, 23-25); oppure da interrogazioni dubitative del tipo: “come dunque noi possiamo parlare di Lui (*peri autou*)? Ovvero, noi diciamo soltanto qualcosa intorno a Lui (*peri autou*), ma non lo (*auto*) diciamo direttamente, non ne abbiamo conoscenza né pensiero. Come dunque possiamo parlare di Lui se non lo possediamo?” (V, 3, 14, 1ss.)³. Premesso che il Lui in questione non

¹ Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell' Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007.

² Devo rinviare a Bonfiglioli (2005) per tale analisi, che qui funge solo da introduzione ad una differente tematica.

³ Queste e le successive traduzioni dei testi greci citati sono mie.

è altro che il sommo dell'intelligibile, ovvero quella meta trascendente del viaggio di Plotino nominata prima, la peculiarità dei passi appena citati sta in quel "noi" installato enunciazionalmente, laddove il resto del testo conosce l'oggettivazione della terza persona. Se in questo "noi" è possibile, come credo, riconoscere il soggetto di una *quête* cognitiva la cui meta rimane la prensione espressiva dell'Uno, allora nei passi appena letti, che parlano di un travaglio fra volere e non-saper-dire, di un'incertezza sul poter-dire, si riconosce un *questionnement réflexif* dello stesso soggetto in merito allo statuto della propria competenza. Greimas e Landowski riconducono tale *questionnement* ad un discorso cognitivo incentrato sul livello fondatore della conoscenza, ossia il livello che della ricerca cognitiva pone in luce la dimensione più soggettiva.

Non che questo programma narrativo non conosca una fase di *performance*, propriamente un fare cognitivo: così iniziano i tentativi di de-finire l'Uno attraverso la sintassi proposizionale, arrivando però alla conclusione che ogni de-finizione ne sia una delimitazione e sia già fuorviante anche solo nell'uso del verbo essere, visto che il principio è oltre l'essere. Detto altrimenti, in fase di *performance* il racconto della *quête* cognitiva si profila come un *récit de l'échec*, parlando sempre in termini greimasiani. In conseguenza di ciò, nelle *Enneadi* si trovano espressioni di tal genere: "Bastano dunque le cose dette a condurre ad una chiara comprensione del luogo intelligibile, oppure bisogna tornarci di nuovo sopra per un'altra strada?" (V, 8, 13, 20ss.). La risposta alla prima parte del quesito, quella sulla sufficienza delle parole dette, è chiaramente negativa come in ogni testo mistico. Resta dunque la proposta forte di tornare da capo, all'inizio del viaggio, per intraprendere un'altra strada. E qual è l'inizio del viaggio? Vale a dire, a che cosa si ritorna nel momento in cui si profila uno scacco in fase di *performance*? Alla fase incerta del *questionnement réflexif*, e con esso al simulacro enunciazionale del soggetto della *quête*.

Si ritorna a questo perché, come dice Patrizia Violi nel saggio "A Semiotics of Non-Ordinary Experience" (1999), dedicato a discorsi su esperienze molto molto affini a quelle delle *Enneadi*, il tipo di azione in questione in tali testi è prima di tutto un'azione di trasformazione del soggetto che agisce sul soggetto medesimo. Quest'ultimo è da considerarsi perciò inizio ma anche fine dell'azione stessa. Violi arriva a queste considerazioni applicando all'analisi di testi su esperienze mistiche la categoria di diatesi, categoria usata dalla grammatica tradizionale e derivata dal greco classico con il significato di "attitude, state of mind" (Violi 1999, pp. 250ss.) del soggetto in relazione al processo espresso dal predicato. Il greco classico concepiva tre diatesi, quella attiva e quella passiva oltre a una terza media, in quanto nel mezzo tra le due opposte. Seguendo uno studio di Benveniste (1950) citato da Violi, sembra che l'indoeuropeo avesse come diatesi basilari solo l'attiva e la media, distinte sulla base della posizione del soggetto rispetto al processo in corso, rispettivamente all'esterno o all'interno di esso. E naturalmente è la diatesi media quella che, secondo l'autrice, diventa punto di vista privilegiato per comprendere la creazione o ricreazione verbale di esperienze mistiche, come quella plotiniana nel nostro caso, dove l'azione ha luogo nel soggetto.

Come ci avverte Viggo Brøndal (1943, p. 49), molte delle categorie tradizionali della nostra grammatica, derivata da quella greca e latina, attingono largamente alla logica dei filosofi, in particolare di Aristotele. Lo sa bene Benveniste quando parla di diatesi, poiché, in un altro dei suoi studi linguistici (1958, pp. 67-70), ne va a rintracciare gli esempi tra le categorie verbali di Aristotele, le ultime quattro dell'elenco dei dieci *praedicamenta*⁴. Ma ciò a cui il

⁴ Le quattro categorie verbali sono: *keisthai* ('avere posizione' o 'essere disposto'), *echein* ('essere, trovarsi in un certo stato, in una certa condizione'), *poiein* ('agire'), *paschein* ('patire') (*Cat.* 1b25-2a4). Secondo Benveniste, laddove le due categorie verbali di 'fare' e 'patire' rappresentano rispettivamente le diatesi attiva e media, il verbo *keisthai*, vale a dire il verbo della posizione e

saggio appena citato di Benveniste non concede attenzione, o lascia nell'implicito, è che Aristotele, nello stesso testo delle *Categorie*, parla estesamente di diatesi e ne fornisce gli esempi. E, a mio parere, proprio tale descrizione di diatesi diviene preziosa per comprendere come parlare di “viaggio interiore” a proposito delle *Enneadi* possa portare lontano, ben oltre l'orizzonte del testo plotiniano.

La traduzione del greco *dia-thesis* è propriamente dis-posizione: il termine è fondato sulla nozione di posizione (*thesis*) e di ordine (*taxis*), per parola dello stesso Aristotele nella *Metafisica* (1022b1-3). Ci sono due specie di disposizione, che è una qualità e un relativo al tempo stesso secondo le *Categorie*⁵: una più facile al cambiamento, l'altra invece più stabile. Quest'ultima prende il nome di abito (*hexis*), e tra gli esempi di abiti ha grande risalto la virtù. Ora, quale nesso può esserci fra tutto questo e la narratività del testo mistico? Il viaggio delle *Enneadi* verso il sommo dell'intelligibile conosce la dimensione etica del desiderio di quel massimo bene che costituisce anche la felicità dell'uomo⁶. Ci dice Plotino che la felicità consiste in un abito (*hexis*) dell'anima che è anche attività (*energeia*) dell'anima stessa, per quanto ad essa interiore (*Enn.* I, 5, 10, 19-23). E dove la nozione di abito e di *energeia* si associano all'idea di desiderio orientato verso un fine, l'etica di Plotino incontra la “morale della felicità”⁷ di Aristotele. Per quest'ultimo, infatti, la felicità è un'attività (*energeia*) dell'anima secondo virtù (cfr. ad esempio *Eth. Nic.* 1099b26-27, 1102a5ss.).

È Aristotele che per primo fa dell'etica una scienza pratica, vale a dire una scienza che si occupa dell'azione, della *praxis*, poiché sempre il bene è il suo oggetto ma appunto inteso come fine di un'azione. Se ogni scienza, aristotelicamente, è scienza di principî che sono anche cause, la scienza pratica individua il suo principio nella scelta (*prohairesis*)⁸. La scelta è un desiderio guidato però dalla deliberazione, si tratta di un “intelletto desiderante” ovvero di un “desiderio pensante” (*Eth. Nic.* 1139b4-5). La scelta è un pensiero che tende a qualcosa e come tale muove qualcosa: proprio per questo è pratico, perché determina l'azione⁹. E per Aristotele ogni azione è movimento (*Eth. Eud.* 1220b26-27)¹⁰ e il movimento è cambiamento: quest'ultimo è uno degli assunti basilari della sua fisica. Mi sembra che tale idea di scelta sia molto vicina a quella nozione di soggettività in quanto intenzionalità che la sintassi narrativa della semiotica ha sviluppato, pur ereditandola da altri contesti filosofici essenzialmente novecenteschi. È su questa idea di scelta che si innesta l'idea di virtù in quanto abito, disposizione – diatesi, appunto –, poiché la felicità è un'attività dell'anima razionale secondo virtù. E la virtù, come il vizio, è un abito, dunque una disposizione, che produce scelte. L'abito etico ha a che fare col fine delle azioni umane nella misura in cui ha essenzialmente a che fare con il come, con i mezzi attraverso cui raggiungere il fine. In particolare, la virtù ha a che fare con le modalità razionali, la conoscenza anzitutto, che

disposizione (v. *infra*), sta per la diatesi media, mentre l'*echein* per la categoria del perfetto, che, nell'indoeuropeo e poi nel greco, molto ha in comune con la diatesi media.

⁵ Per la *diathesis* come relativo cfr. *Cat.* 6b2ss., come qualità (la categoria di cui qui parlerò maggiormente) cfr. *ivi* 8b26-9a13. Tra gli studi sulla *diathesis* si veda Brague (1980).

⁶ Il bene è desiderato e desiderabile (*epheton*), ad esso si tende. Il verbo prediletto da Plotino è *ephiemai*, che significa ‘mirare a’ e ‘desiderare ardentemente, bramare’. Cfr. *Enn.* VI, 7, 19-25.

⁷ Annas (1993).

⁸ Cfr. *Metaph.* 1025b3-24.

⁹ Fra i tanti passi significativi offerti dalle *Etiche* aristoteliche in proposito, cfr. soprattutto *Eth. Nic.* 1139a22ss.

¹⁰ Cfr. Marmo (1991, pp. 286ss.) per la connessione fra movimento, azione e passione in Aristotele e in alcuni dei suoi commentatori medievali. Prendo spunto da questa citazione per ringraziare Costantino Marmo, poiché mi ha “caldeggiato” la lettura delle *Etiche* aristoteliche, in cui ho trovato una miriade di suggestioni semiotiche.



permettono alle azioni umane di raggiungere il fine della felicità. Si tratta dunque di una sorta di competenza, i cui fondamenti sono un sapere che è in ascolto del desiderio e può permetterne la realizzazione. La scelta, inoltre, è sempre un atto volontario e volontario è per Aristotele ciò il cui principio è in chi agisce, nel soggetto dell'azione, diremmo noi¹¹.

La digressione teorica sulla diatesi ci riporta di nuovo là dove eravamo partiti, alla fase della competenza del viaggio di Plotino e all'installazione enunciazionale del soggetto in tale fase. E abbiamo visto che se per Aristotele l'azione etica ha il proprio principio in chi agisce, in Plotino l'azione non ha solo il principio ma anche il *telos* propriamente nel soggetto dell'azione. Entrambi i filosofi, quando devono parlare della virtù, parlano di un viaggio, figurativizzandolo però in modo diverso. Se per Plotino il tema del viaggio si concretizza nel percorso figurativo (in più sensi) della fuga dell'anima da un mondo altro e disforico, quello della sensibilità, per tornare a un mondo immateriale (*Enn.* I, 2, 1, 1ss.), secondo Aristotele la tendenza alle virtù conosce la fatica della navigazione a remi, senza vento (*Eth. Nic.* 1109a30-36). Il racconto filosofico dello Stagirita sul viaggio etico sottolinea la direzionalità del desiderio, il cambiamento e il movimento in un procedere lineare, di rapporto causante-causato, di tappe successive. Così anche la virtù è un abito che deriva dalle medesime azioni che poi produce¹². Ciò significa che essenzialmente la virtù è una competenza da raggiungere, e costituisce il fine di azioni che danno forma ad una sorta di PN d'uso. La virtù come dis-posizione è perciò il fine di un movimento e il principio per un successivo cambiamento (o PN, se si vuole).

2. La composizione dei contrari

La virtù è relazionata al movimento non solo in quanto dis-posizione ma anche in quanto com-posizione. Aristotele infatti concepisce la virtù come giusto mezzo fra due vizi contrari, che costituiscono l'eccesso e il difetto – gli estremi – di un continuo divisibile¹³. E ogni intermedio (*meson* o *metaxy*) fra due contrari è descritto attraverso la nozione di composizione, *synthesis* in greco, poiché è in qualche modo (*pōs*) composto (*syntheton*) dei due contrari (*Metaph.* 1057b25-29). Si ritorna così, con la nozione di composizione, a quella stessa medietà che era stata introdotta in questa nota dall'idea di diatesi.

L'essere composto in qualche modo dei due contrari significa che il medio, pur non essendo né l'uno né l'altro degli estremi,¹⁴ anzi costituendo la loro negazione congiunta,¹⁵ è comunque più di uno e meno dell'altro contrario¹⁶. Semplificando, ciò sembra suggerire che

¹¹ *Eth. Nic.* 1111a22ss. L'idea aristotelica di volontario prevede inoltre la conoscenza dei diversi aspetti dell'azione da parte di chi agisce. Ma ci sono molte altre sfaccettature, che non considererò, nella descrizione del volontario offerta dallo Stagirita, anche in rapporto alla sua idea di scelta e di desiderio. Per approfondimenti si veda ad esempio Zanatta (1986), Alberti ed. (1990), Gauthier-Muzellec (1998), Nobile (2002).

¹² *Eth. Nic.* 1114b27-28, 1103a30ss., 1105a14ss. Questa circolarità fra virtù e azione viene comunque rotta da Aristotele quando riconosce l'importanza dell'educazione nel far acquisire ai giovani l'abitudine a compiere azioni virtuose (*Eth. Nic.* 1104b11ss., 1179b20ss.). Nel caso dei giovani, le loro prime azioni virtuose non dipendono dalla loro personale deliberazione, almeno non completamente. È qui che, semioticamente parlando, fa capolino il ruolo del destinante, e con esso la modalità del dovere, l'unica a cui non si era ancora accennato in relazione all'aristotelica *prohairesis*.

¹³ *Eth. Eud.* (1220b21ss.), *Eth. Nic.* (1106a26-29).

¹⁴ *Cat.* 12a20-25, *Metaph.* 1056a24-30.

¹⁵ *Metaph.* 1056a35-b1.

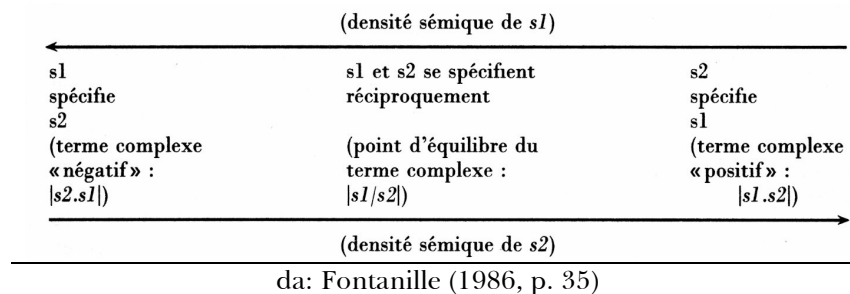
¹⁶ Cfr. il già citato passo 1057b25-29 della *Metafisica*.



le differenze estreme, che identificano l'uno e l'altro contrario, concorrono entrambe a costituire l'identità del medio, per quanto siano presenti in quest'ultimo solo sotto determinati rispetti e proporzioni. E qui sta il debito che la teoria dello Stagirita deve a quella platonica sul *meson*¹⁷, per quanto tale debito sia rielaborato attraverso il filtro della nozione di differenza, peculiare della suddivisione aristotelica dei generi in specie.

La totale originalità della teoria di Aristotele sta invece nella stretta connessione dell'idea di *meson* alla *thesis*, attraverso la mediazione di un termine composto come è *syn-thesis*. La contrarietà in Aristotele, in particolare nella *Fisica* e poi nelle *Etiche*, si lega al movimento nel senso che quest'ultimo è un cambiamento che avviene tra contrari. Ora, nel passaggio lineare dall'uno all'altro estremo contrario, il medio costituisce propriamente una *posizione* nel mezzo, o anche una posizione comune e condivisa. Il medio "è in qualche modo (*pōs*) gli estremi" (*Phys.* 224b32) o anche può essere detto "in qualche modo ciascuno dei due estremi in relazione all'altro" (ivi 229b20) sulla base della direzione in cui il movimento si sviluppa lungo la distanza lineare fra i due contrari. Il rispetto sotto cui il medio è gli estremi è dunque inteso non solo in termini di più e meno ma anche in termini di direzione. Aristotele nella *Fisica* (229b17-19) porta un esempio significativo: in un movimento dal grigio al bianco, il grigio (che è naturalmente il *meson*) funge da nero in quanto punto di partenza; oppure lo stesso grigio funge da nero in quanto fine del movimento se quest'ultimo si sviluppa dal bianco verso il grigio; o ancora, in un movimento dal nero al grigio il *meson* funge da bianco in quanto fine.

Quella che è stata descritta finora come una distanza lineare fra due estremi contrari potrebbe dunque essere raddoppiata in due opposte direzioni di movimento. Per questo motivo ritengo che il modello aristotelico possa essere rappresentato attraverso uno schema molto simile a quello che Fontanille (1986) propone nella sua revisione del termine complesso del quadrato semiotico.



Questa revisione è condotta alla luce della teoria di Brøndal (1943, p. 17), il quale concepisce due tipi di termine complesso: positivo e negativo, sulla base della dominanza di uno dei due estremi sull'altro. Nello schema appena riportato, Fontanille non considera il termine complesso come metatermine, ma come parte di un processo graduale che può essere orientato verso ciascuno dei due semi contrari. Le direzioni delle frecce corrispondono all'accrescersi della specificazione, o dominanza, di un estremo sull'altro. Provando a leggere Aristotele attraverso il filtro di questo schema, si può arrivare alla constatazione seguente: i rispetti del *meson* intesi come direzioni sono un tutt'uno con l'idea del "sotto un certo rispetto" forgiata sulle modulazioni del più e del meno. Tuttavia, lo schema di Fontanille non esaurisce la complessità del *meson* classico. Va infatti rimarcato che se Fontanille sviluppa il termine complesso su un asse differente rispetto al termine neutro,

¹⁷ V. nota 18.

sulla base della rappresentazione del quadrato¹⁸, per Aristotele invece lo stesso termine intermedio, che è sintesi dei due contrari, è anche *ne-uter* rispetto ad essi, non essendo né l'uno né l'altro degli estremi. Il *meson* classico – in particolare platonico e poi, anche se in modo più sfumato, aristotelico – può essere ciascuno dei due estremi solo sotto certi rispetti, senza identificarsi con nessuno dei due: sotto quei rispetti per cui è uno non è l'altro e viceversa. La complessità del *meson* non è dunque una combinazione dei contrari fondata sulla semplice formula congiuntiva “e...e”, propria invece della descrizione greimasiana del termine complesso¹⁹.

Non si può parlare di Brøndal senza sottolineare che il linguista definisce il termine complesso anche con la parola “*synthèse*” (1943, p. 43). Questa parola, così suggestiva quando si parte dal *meson* di Aristotele, non è stata ripresa da Greimas nelle sue principali descrizioni del termine complesso, almeno a mia conoscenza. Ritorna invece in Petitot (1983, pp. 14ss.; 1992, pp. 339-340), che intende per sintesi la fusione statica tra X e Y, capace di acquisire lo statuto di termine neutro o complesso sulla base della direzione di senso in cui si percorre la soglia dello “*schème du cusp*”, vale a dire lo schema del conflitto dialettico tra i contrari. A proposito di Petitot, è ben nota l'asserzione terminologica su cui egli fonda la sua teoria: alla base della parola “opposizione” sta il termine “posizione”; il che, nell'ottica dello studioso, porta ad analizzare il quadrato semiotico secondo criteri topologici e non logici²⁰. Naturalmente Petitot non condivide con Aristotele né i criteri né i fini delle sue teorie. Tuttavia, le loro asserzioni in merito alla contrarietà si sviluppano sulla base di un presupposto terminologico comune, quello della posizione, o *thesis* in greco, e dei composti che tale termine genera.

Si ritorni allora alla virtù aristotelica, concepita tanto come *synthesis* quanto come *diathesis*, e in virtù di questo inserita rispettivamente tanto all'interno di una teoria dell'opposizione/contrarietà quanto all'interno di un'etica teleologica della *praxis*. Questioni oppositive ed etiche possono essere per Aristotele le medesime questioni filosofiche, nella misura in cui *syn-thesis*, *dia-thesis* e *anti-thesis* (opposizione) sono composte della medesima parola. La virtù come dis-posizione è punto d'arrivo e di partenza per una faticosa navigazione a remi, capace di allontanarsi dalle tentazioni viziose degli estremi; detto in altri termini, la virtù si ottiene attraverso azioni, e determina azioni, che sono movimenti assolutamente identici a quelli tra i contrari della fisica.

Per Aristotele, insomma, una sola parola, *thesis*, crea identità filosofica tra teoria etica e teoria degli opposti, senza sollevare alcun problema di conciliazione tra esse. Tali problemi, semmai, si pongono alla semiotica moderna in relazione alla nozione di conversione fra strutture semio-narrative profonde e superficiali, fra la semantica del quadrato e la sintassi attanziale²¹. Lo Stagirita, che naturalmente non poteva parlare in questi termini, vedeva il

¹⁸ Cfr. la figura del quadrato in Fontanille (1986, p. 36).

¹⁹ Per quanto anche tale formula di complessità (l'uno e l'altro dei contrari) sia prevista dalla filosofia classica. In Platone, in particolare nel *Simposio*, essa prende il nome di *koinon* ed è distinta dalla via di complessità propria del *meson*. Cfr. in merito Bonfiglioli (2006a, pp. 22-88) e (2006b, pp. 30-36, pp. 48-60).

²⁰ Questa affermazione ricorre spesso nelle opere di Petitot. Si veda a titolo d'esempio Id. (1992, pp. 331).

²¹ Varie interpretazioni sono state offerte della conversione, chiamando in causa nozioni come isotopia e intertraduzione. La visione semiotica della conversione che mi sembra proponga una maggiore coesione tra i due livelli delle strutture semio-narrative è quella di Petitot, nel momento in cui lo studioso afferma che “le modèle actantiel”, come già il quadrato semiotico, “est une autre réalisation (syntagmatique et non paradigmaticque) des catastrophes élémentaires les plus simples.

tutto come un'unica riflessione intorno all'abito della virtù in quanto giusto mezzo, da sviluppare a partire dalla logica delle *Categorie*²².

3. Per una filosofia della narratività. Le origini

Dalla composizione alla disposizione, dalla sintesi alla diatesi, quello di Aristotele è un racconto della condizione umana che coniuga una *taxis* della posizione e del movimento ad un'etica del desiderio e della felicità. Per questo penso si possano intravedere in tale racconto di viaggio aristotelico le radici filosofiche più antiche del nostro senso della narratività. Il viaggio etico dello Stagirita consiste in una riflessione sul senso in quanto direzionalità che, almeno nella cultura occidentale, può aver influenzato una miriade di altri racconti successivi, letterari e non, e che poi è confluita, per alcuni aspetti e a posteriori rispetto ai testi, nell'idea semiotica della narratività²³. Una prospettiva così cronologicamente vertiginosa vorrebbe istituire una sorta di controcanto ad un'idea della narratività come quella che, all'interno dell'ambito semiotico, Rastier (2001, p. 192) ad esempio sviluppa:

“l'analyse structurale des récits, dans sa tradition greimasienne, prend sa source chez Propp mais affiche des prétentions universelles. [...] Cette exemplarité, comme l'inventaire des fonctions et actants narratifs qu'il relève, se limite à ce corpus et reste déterminé par son contexte historique et culturel, [...] Ériger donc, quitte à la simplifier, cette structure narrative en parangon de toute narrativité, puis de toute textualité, c'est se risquer passablement”.

Senza alcuna pretesa di estensione universale delle categorie greimasiane, mi limito ad osservare che le strutture semio-narrative di superficie, a mio parere proprio perché costruite intorno al modello lineare e direzionato della freccia, “funzionano” nell'analisi di parecchi altri testi, non solo delle fiabe russe. Provo a fornire una risposta in merito a tale buon funzionamento attraverso queste parole di Eco (1994, p. 173): “non rinunceremo a leggere opere di finzione, perché nei casi migliori è in esse che cerchiamo una formula che dia senso alla nostra vita”. La freccia tesa fra due stati, uno di mancanza e l'altro di rimozione di quest'ultima, rappresenta esattamente una formula, un modello di senso, tanto elementare quanto facilmente applicabile. Molti testi possono essere non solo letti ma anche creati intorno a questa formula, perché essa riflette in qualche modo l'esigenza di una di ricerca di senso connaturata alla condizione umana.

Quanto allo Stagirita, la sua teoria etica non corre i rischi che Rastier paventa per quella greimasiana; quella aristotelica è una teoria filosofica che non prende le mosse dall'analisi testuale. Ma forse questa stessa teoria consente a chi la legge oggi di prendere qualche rischio nel connettere la narratività ad una riflessione millenaria che affonda le sue radici (anche) nella filosofia etica. E se questa connessione risultasse astrusa per qualcuno, almeno

La conversion se ramène donc ici à la convertibilité de deux réalisations d'un *même* schème” (1992, 332-333).

²² In merito a tutto ciò che è stato detto in questo paragrafo su Aristotele e gli autori semiotici contemporanei, mi permetto di rinviare, per un'analisi molto meno sintetica, a quanto ho scritto in Bonfiglioli (2008).

²³ Per quanto riguarda la cultura occidentale, un altro esempio lampante di tale riflessione direzionata sul senso è la concezione cristiana di tempo, contrapposta alla concezione ciclica della classicità.

forse, più modestamente, può contribuire ad evidenziare la necessità di una teoria della narratività contemporanea più attenta alle sue forti basi filosofiche.

Ma ritornando al viaggio di Plotino, anch'esso non può che dialogare con questa idea di senso legata al procedere e alla linearità, nella sua *quête* del sacro che aspira a superare la connessione tra virtù e *ratio*. Il viaggio delle *Enneadi* fa i conti, anche terminologici, con tale idea per poi accorgersi che il procedere del suo desiderio raggiunge il *telos*, lo abbiamo visto, solo ritornando indietro, riavvolgendosi su se stesso. È esattamente lo stesso riavvolgimento a spirale delle catene causali, seguendo la descrizione echiana della semiosi ermetica (Eco 1990, p. 43) che molto ha a che fare col neoplatonismo. Se si volesse rappresentare graficamente il viaggio di Plotino, alla linea, alla freccia direzionata di un PN, si accosterebbe l'emiciclo di un ritorno. E tale riavvolgimento, quando giunto alla sua meta, dà la sensazione, descritta dalle *Enneadi*, che è come se azione e movimento mai ci fossero stati, come se la felicità stesse tutta dentro il "noi" del soggetto, il quale ormai non è più altro dal Principio a cui tendeva²⁴.

Ma che cosa sono la linea e l'emiciclo se non le forme simboliche, per dirla con Cassirer (1923-29), della ben nota organizzazione dello stesso universo neoplatonico, fondata sul suo procedere dall'unità del Principio e sulla sua conversione ad esso? Ben nota è infatti la rappresentazione neoplatonica della triade di manenza, processione, conversione attraverso il cerchio²⁵. Dove il suo centro rappresenta la manenza, la linearità del raggio sta per la processione della molteplicità degli enti, la circonferenza per il ritorno all'unità. Il dispiegarsi della linearità contraddistingue solo il momento della processione (*proodos*), racchiuso fra quello della manenza e quello della conversione. La *proodos* è concepita come simultanea rispetto agli altri due momenti, i quali ne mettono in discussione propriamente la distinzione fra cause ed effetti. Quando però i neoplatonici devono parlare di processione, non possono che farlo in termini di derivazione di immagini dal proprio paradigma, di copie dal modello, secondo una relazione gerarchica che ancora parla di cause ed effetti. La linearità è in dialettica con l'emiciclo, non è annullata totalmente da quest'ultimo.

Quanto alla dis-posizione delle formule sul *questionnement* nel testo plotiniano, esse non si trovano né alla fine né all'inizio delle *Enneadi*. Eppure mi sembra che la disseminazione apparentemente casuale di tali formule nasconda una *intentio* di organizzazione dei contenuti piuttosto significativa. Anzi, direi, più significativa della successione di libri e trattati in cui Porfirio ha suddiviso e ci ha consegnato l'opera del suo maestro. Nel ripetersi delle formule sul *questionnement*, l'*intentio* di un testo ridondante e sterminato come le *Enneadi* è di rivelarci che in fondo, per quanti viaggi nell'universo del senso si possano intraprendere, il ritorno al punto di partenza, alla scrittura di un nuovo possibile capitolo, non potrebbe mai finire. E se l'organizzazione dello spazio testuale delle *Enneadi* corrisponde ad un possibile infinito procedere e ritornare, è proprio attraverso questa organizzazione (possiamo dire anche narrativa), piuttosto che attraverso la semantica linguistica destinata allo scacco, che il testo riesce ad essere maggiormente esaustivo e speculare rispetto a ciò di cui ambisce a parlare.

L'accostamento dell'emiciclo alla linea può essere anche considerato una *mise en forme* della dialettica continua, nelle *Enneadi*, tra mistica e filosofia. Il testo plotiniano è essenzialmente un viaggio filosofico, cognitivo ed etico insieme. Il modello della freccia, nel momento in cui è indicativo della narratività sottesa al testo, per certi aspetti rappresenta pure il debito di

²⁴ Per la relazione fra virtù e conversione, cfr. *Enn.* I, 2, 4, 17ss. Per il rifiuto della *kinēsis* (movimento) nel momento in cui si possiede il bene, rinvio a *Enn.* VI, 7, 35, 1ss.

²⁵ Fra i testi più significativi, cfr. ad esempio un passo dell'*In Euclidem* (153, 13-26) di Proclo.



Plotino alla tradizione classica: non solo alla teleologia dell'etica ma anche, lo si è visto, alla linearità del rapporto causa-effetto, che è quanto di più aristotelico notoriamente vi sia. Nell'emiciclo della conversione si può invece riconoscere, a partire esattamente dalle *Enneadi*, il "neo" di quello che oggi viene chiamato neoplatonismo. Dietro il riavvolgimento, il continuo ritorno alla causa ma anche all'inizio di un viaggio filosofico mai soddisfatto, sta l'aspirazione a superare i limiti linguistici con cui la ricerca filosofica classica, almeno dall'epoca di Platone, ha sempre fatto i conti. Nell'emiciclo è racchiuso insomma lo sconfinamento neoplatonico nel sacro, che però dialetticamente convive con una più lineare *ratio* filosofica.

pubblicato in rete il 20 marzo 2008

Bibliografia

- Alberti, A., a cura, 1990, *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Annas, J., 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press.
- Aristotele, *Categoriae (Cat.)*
- Aristotele, *Ethica Eudemia (Eth. Eud.)*
- Aristotele, *Ethica Nicomachea (Eth. Nic.)*
- Aristotele, *Metaphysica (Metaph.)*
- Aristotele, *Physica (Phys.)*
- Benveniste, É., 1950, "Actif et moyen dans le verbe", in *Journal de Psychologie*, janv.-fév1950; rist. in Id. 1966, pp.168-75.
- Benveniste, É., 1958, "Catégories de pensée et catégories de langue", in *Les études philosophiques*, n. 4; rist. in Id. 1966, pp. 63-74, da cui sono tratti i numeri di pagina nelle citazioni.
- Benveniste, É., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- Bonfiglioli, S., 2005, "L'inventio incompiuta. Spunti di retorica e semiotica dalle *Enneadi* di Plotino", in S. Bonfiglioli e C. Marmo, a cura, 2005, *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*, Pubblicazioni della Società di Filosofia del Linguaggio 01, Atti del X Congresso nazionale, Rimini, 19-21 settembre 2003, Roma, Aracne, pp. 61-76.
- Bonfiglioli, S., 2006a, *Agalma. Icone e simboli nel neoplatonismo tardoantico*, Tesi di dottorato in Semiotica, XVIII ciclo, Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Bonfiglioli, S., 2006b, "Simboli o icone? I segni in limine della tradizione platonica", in *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n. 102, *Avventure del simbolo. Icone e simboli tra Antichità e Medioevo*, S. Bonfiglioli, a cura, pp. 27-64.
- Bonfiglioli, S., 2008, "Aristotle's Non-Logical Works and the Square of Oppositions in Semiotics, in *Logica Universalis*, di imminente pubblicazione.
- Brague, R., 1980, "De la disposition. A propos de DIATHESIS chez Aristote", in P. Aubenque, a cura, 1980, *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, pp. 285-307.
- Brøndal, V., 1943, *Essais de linguistique générale*, Copenhagen, Munksgaard.
- Cassirer, E., 1923-29, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., Berlin, Bruno Cassirer; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., Scandicci, La Nuova Italia, 1984-88.
- Eco, U., 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1994, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani (i numeri di pagina delle citazioni sono tratti dall'edizione Saggi tascabili, Milano, Bompiani, 1995).
- Fontanille, J., 1986, "Carré sémiotique", in A.J. Greimas e J. Courtés, a cura, 1986, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Hachette, pp. 34-37.
- Gauthier-Muzellec, M.-H., 1998, *Aristote et la juste mesure*, Paris, PUF.
- Greimas, A.J. e E. Landowski, a cura, 1979, *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette.
- Marmo, C., 1991, "Hoc autem etsi potest tollerari... Egidio Romano e Tommaso d'Aquino sulle passioni dell'anima", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, II, 1, pp. 281-315.
- Nobile, M., 2002, *La parola e l'enigma. Un'interpretazione dell'etica di Aristotele*, Roma, Carocci.
- Petitot, J., 1983, "Théorie des catastrophes et structures sémio-narratives", in *Sémiotique et théorie des catastrophes*, Actes sémiotiques–Documents V, 47-48, 5-37.
- Petitot, J., 1992, *Physique du sens*, Paris, Éditions du CNRS.
- Plotino, *Enneades (Enn.)*.
- Rastier, F., 2001, *Arts et sciences du texte*, Paris, PUF.
- Violi, P., 1999, "A Semiotics of Non-Ordinary Experience. The Case of Japanese Culture", in *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n. 83/84, pp. 243-280.
- Zanatta, M., 1986, *Introduzione*, in *Aristotele, Etica Nicomachea*, M. Zanatta, a cura, 2002, Milano, Rizzoli, pp. 5-74 nella prima edizione BUR 2002.