

Veronica Ariel Valenti

Elogio dell'anima

Uno studio sull'*Odissea*

Prefazione di

Romano Lazzeroni



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Il quadro di Antonio Nunziante è stato riprodotto in copertina
per gentile concessione di Metamediale S.r.l.

*Il presente volume è stato pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica
dell'Università di Pisa*

© Copyright 2014

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673907-0

Prefazione

Il cosiddetto medioevo greco corrisponde al periodo che va dal crollo della civiltà micenea all'emergere della cultura ionica di cui Omero è la prima e più compiuta espressione.

Il crollo della civiltà micenea è simultaneo al disgregarsi del mondo anatolico con la fine dell'impero ittita.

Non sorprende che in Omero sopravvivano i resti, forse dimenticati, di un mondo scomparso. E sopravvivano anche nella lingua: taluni tratti grammaticali appartengono soltanto all'ittita e non a tutto l'ionico, ma solo all'ionico di Omero.

A un mondo scomparso e dimenticato appartengono anche i frammenti di cultura indoeuropea che, fossilizzati e talora travisati, sopravvivono in Omero: la formula, per es. ἐν νυκτὸς ἀμολγῶ, troppo spesso intesa e tradotta «nel profondo della notte» non può riferirsi che all'alba quando i sogni sono veritieri (*Od.* IV 841) e quando, d'estate, Sirio appare all'orizzonte (*Il.* XXII 28) o al tramonto, quando la menzione di Espero allude al crepuscolo (*Il.* XXII 317). E ἀμολγός è un deverbale di ἀμέλω «mungere» che altro non può significare che “latte”: «nel latte della notte» dunque.

L'espressione, incomprensibile in greco e incomprensibile per noi se ci limitiamo al senso superficiale delle parole, è invece chiara in vedico: il crepuscolo e l'alba, raffigurati come il momento in cui la notte e il giorno si incontrano, sono rappresentati come una vacca che dalla stessa mammella, emette un latte multicolore.

I poemi di Omero sono una miniera di frammenti di culture dimenticate.

Veronica Valenti in questo libro cerca alcuni di frammenti di cultura perduta (o, almeno, perduta per noi) e li ordina in un quadro coerente, andando, appunto, oltre il senso superficiale delle parole.

L'Autrice intreccia con singolare intelligenza e dottrina diversi livelli di analisi, filologica, psicologica, comparativa; i risultati, sempre inattesi, sembreranno eterodossi, alcuni addirittura anarchici. Ma la scienza si alimenta di pensieri eterodossi: il terreno di cultura della ricerca scientifica è l'anarchia.

Romano Lazzeroni

Introduzione

*anime amiche all'aspro astro afroditico,
abnepoti dell'albero adamitico
audite le mie antifone acide & ascetiche,
arche di angui & di anguille arcialfabetiche:
apro abissi di aleppi apocalittiche,
ansimo ansie di angosce & di asme asfittiche:
adattatemi auricole atte & attente,
annunzio un acre, acerrimo accidente.*
E. Sanguineti, *Alfabeto apocalittico*

Dopo i versi di Sanguineti, che parrebbero essere attribuibili a un “moderno” Odisseo, e non senza compiere atto di ὕβρις, ricorro qui a parole della *VII Lettera* di Platone, per quanto esulino dall'*Odisea*, per descrivere il percorso del mio incontro con la ψυχή dell'Itacese e il superamento della soggezione di fronte alla prospettiva di scrivere del poema omerico. Certo, inizialmente, la seduzione del silenzio di fronte a simile materia e alla tradizione che le si accompagna era preponderante: «... mai nessun uomo accorto avrà il coraggio di affidare alle parole i frutti del suo pensiero e di collocarli per di più nella dimensione immobile, che distingue appunto un'opera scritta con dei segni» (343 a1-4)¹. Prevaleva, quindi, la persuasiva determinazione di Platone: «su questi problemi non esiste un mio scritto complessivo e non vi sarà mai: poiché qui la conoscenza non si può assolutamente comunicare in formule, come accade per altre discipline» (341 c4-6)².

Eppure Platone stesso, immediatamente dopo, ammette la possibilità di convertirsi alla scrittura al termine di un lungo rapporto, di un periodo trascorso insieme alla materia da trattarsi; poiché tale è stata la protratta συνουσία dello scrivente con

¹ ὦν ἔνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις. La traduzione dei passi della *VII Lettera* è di Tulli 1989, qui, in particolare, p. 55.

² οὐκ οὐκ ἔστιν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα. Cfr. Tulli 1989, pp. 51-53.

la *ψυχή* di Odisseo, si può ritenere soddisfatto il “criterio” dettato dal filosofo³.

Da tale *συνουσία* è scaturito il presente lavoro, che non ha affatto l'ardire di volersi “complessivo”. Tuttavia si è sviluppato poiché: «mi parve di dover cercare rifugio nei λόγοι per trovare in essi la verità degli enti» (*Phaed.* 99 e4-6)⁴, una verità, certo, “odissiaca”, quindi naufragante e non definita, trattandosi di una verità che si inserisce entro una *Weltanschauung* nella quale lo statuto ontologico è affidato al nomadico divenire e non allo stanziale essere.

Proprio l'ipotesi dell'assegnazione, nella *Weltanschauung* di Odisseo, dello statuto ontologico al divenire attraversa i quattro capitoli di questo lavoro, costituendosi quale momento fondamentale della “logica” di Odisseo, che definisco “logica della *ψυχή*” e che risulterebbe a tal punto pervasiva all'interno dell'*Odissea* da consentire di arrischiarsi a definire il poema stesso quale encomio della *ψυχή*, elogio dell'anima. Ritengo che fin dal proemio, oggetto primo delle pagine che seguono, la logica della *ψυχή* faccia avvertire la propria presenza. Essa si manifesta, poi, presso i Feaci, in particolare con Nausicaa, e presso i Ciclopi, attualizzandosi nel dirsi Οὔτις da parte di Odisseo. Si ripresenta, infine, paradossalmente, nel ritorno a Itaca, dove pure vige una logica del κλέος non discosta da quella iliadica e che alla logica della *ψυχή* si oppone fino a voler riduttivamente cogliere nella politropia del protagonista la semplice φιλία per l'inganno e il mentire. Diversamente io vorrei leggere Odisseo quale pessoano *findidor*, che «finge così completamente / che arriva a fingere che è dolore / il dolore che davvero sente»⁵.

Per rendere ragione di alcuni aspetti del testo, nonché di tratti della logica di Odisseo, quale è il caso dell'acquoreità della *ψυχή*, non mi esimo, inoltre, dal cercare di risalire alla “dimensione indoeuropea”. Dal substrato indoeuropeo ritengo, infatti, di non poter scindere radicalmente il poema omerico volendolo come “incipitario”, responsabile primo del crearsi dell'*humus* dal quale discende la cultura occidentale. Non affronto, invece, l'annosa “questione omerica”: semplicemente tendo ad attribuire sia l'*Iliade*, sia l'*Odissea* a un poeta che convenzionalmente continuiamo a chiamare Omero, pur non ritenendo quest'ultimo autore e responsabile primo della materia dei poemi. Non penso l'*Odissea* quale esito del travaglio compositivo di un singolo, se non nel suo approdo con ogni probabilità preceduto da lunga elaborazione aedica e seguito da altrettanto protratto intervento diascheuastico, che non sminuiscono affatto il ruolo avuto da Omero.

³ Plat. *Epist.* VII 341 c6-d2: ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, ὅσον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει. «Dopo averne fatto l'unico scopo di un lungo rapporto, di un periodo trascorso insieme, all'improvviso nasce nell'anima, simile ad una luce accesa da una fiamma che balza, e da quel momento nutre se stessa» (Tulli 1989, p. 53).

⁴ ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

⁵ «O poeta é um *findidor*. / Finge tão completamente / que chega a fingir que é dor / a dor que deveras sente». La traduzione è di Tabucchi 2000, p. 12.

In definitiva, non intendo affatto ignorare la cautela metodologica che di necessità deve accompagnarsi a un'indagine che intenda volgere lo sguardo al testo dell'*Odissea*: semplicemente non mi sono aprioristicamente preclusa la possibilità di proporre la mia percezione del poema, che è marcata dall'avvertire la presenza della ψυχή di Odisseo come macroscopica e innovativa, nonché prometeica all'interno del mondo greco e non solo, per quanto io non pretenda con questo di desumere un quadro antropologico e "psico-logico" (intendendo il termine nel senso più etimologico possibile, ossia "attinente alla ψυχή") di tale momento dell'epica greca arcaica.

Nel primo capitolo mi propongo di dimostrare che i versi dell'*Odissea* anticipano una rappresentazione della ψυχή destinata a giungere a maturazione teorica solo più tardi e mi discosto dalla traduzione *vulgata*, che vorrebbe ψυχή assimilabile a vita biologica, che d'altronde trova in βίος più appropriato significante.

Il proemio offre in forma programmatica Odisseo quale ἀρνύμενος ἦν ψυχὴν, quale uomo volto all'accrescimento della propria anima, ponendo le basi per una comparazione fra ψυχή e κλέος, che è l'abituale complemento oggetto di ἄρνυμαι, come nel caso di *Il.* VI 446. Ritengo che tale passo sia il più adeguato a una comparazione diretta con *Od.* I 5, in quanto consente una constatazione dell'isotopia che intercorre fra il κλέος di Ettore e la ψυχή di Odisseo e consente altresì di avviare una definizione della triade κλέος, ὄνομα e γένος.

Se nell'*Iliade* Odisseo si è fatto portatore di κλέος, nell'*Odissea* persegue un fine diverso e ulteriore che consiste nell'accrescere la propria ψυχή. Il suo vivere odissiano è un vivere κατὰ ψυχὴν e tale connotarsi dell'esistenza di Odisseo permea ogni aspetto della sua vicenda: dall'incontro con Nausicaa, che si traduce in uno "scambio di immortalità", all'incontro con Alcinoο e con i Feaci in genere, nel sistema di valori dei quali, ancora fondato sul κλέος, non si riconosce, dall'incontro con Polifemo e i Ciclopi, che gli offre l'occasione per dirsi Οὗτις, alla faticosa fase di agnizione a Itaca, che lo vede prima dirsi in terza persona per poi riacquisire la prima persona fino a riconsegnarsi al naufragio verso la terra dove il remo è detto "ventilabro".

Nel secondo capitolo focalizzo l'attenzione sul dirsi Οὗτις/οὔτις di Odisseo, giungendo a ipotizzare che Οὗτις, oltre a consentire lo *Sprachzeug* Οὗτις-οὔτις-μήτις-μήτις, sia da ricondursi a un idronimo trace *Utus*, che permette un collegamento fra la figura di Odisseo e l'acquoreità della parola poetica, riscontrabile nella dimensione della dinamica della creazione verbale indoeuropea e che consente un richiamo fra la logica della ψυχή e la fluvialità eraclitea.

Propongo, inoltre, che Οὗτις/*Utus* sia il nome di Odisseo nella lingua degli dèi, seppur in assenza di un'esplicita dichiarazione, da parte di Omero, che di lingua divina si tratti. Tale dichiarazione annullerebbe la forza del "gioco" Οὗτις-οὔτις-μήτις-μήτις e risulterebbe d'altronde ridondante poiché la scansione divino-umano, lingua degli uomini-lingua degli dèi è già implicita nella selezione dei destinatari

di Οὔτις/οὔτις: gli uni di natura divina come nel caso di Polifemo, che accoglie Οὔτις quale nome proprio, e gli altri, i Ciclopi, di natura non divina, che lo recepiscono quale semplice pronome indefinito οὔτις. Con οὔτις/nessuno si ha, peraltro, una *pars destruens* che consiste nella radicale annichilazione dell'identità legata all'ὄνομα, quindi al γένος e alla logica del κλέος, e che prepara la scena per la *pars construens*: il dirsi Οὔτις/*Utus* consente a Odisseo l'affermarsi secondo una diversa logica e una diversa lingua, ossia la logica della ψυχή e la lingua degli dèi.

Nel terzo capitolo, coerentemente con l'eraclitea fluvialità di Οὔτις/*Utus*, tendo a sottolineare come, nella dimensione in cui vige la logica della ψυχή, lo statuto ontologico sia affidato al divenire e non all'essere, donde il carattere improponibile dell'identità fra Essere e Verità. In tale prospettiva anche l'essere πολύμητις di Odisseo non può essere percepito quale mancanza di autenticità: quanto dice Odisseo è vero κατὰ ψυχήν. Da qui discende la possibilità concreta di un encomio di Odisseo, di una sua difesa a fronte dell'accusa di essere menzognero, che si spiega considerando il carattere mutante del reale e del soggetto che lo esperisce, nel momento in cui lo statuto ontologico è affidato al politropico divenire.

Nel quarto capitolo, rimarcando l'opposizione fra l'assegnazione dello statuto ontologico al divenire piuttosto che all'essere, propongo il confronto fra la ψυχή di Odisseo, che nel corso dell'intera *Odissea* mostra un eclettico *Streben* al dialogo, quali che siano l'interlocutore e la sua natura, e la chiusura dei compagni, che nel corso del loro tentativo di ritorno si vengono sempre più a configurare quale monade autistica incomunicante.

Tale iato fra la ψυχή di Odisseo e il νόστος dei compagni, entrambi oggetti di ἄρνυμενος (*Od.* I 5), consente di cogliere la liceità della traduzione che propongo per il v. 5 del proemio, traduzione nella quale attualizzo di ἄρνυμαι sia la sfumatura processuale che si addice al dinamismo dialogico della ψυχή di Odisseo, sia la sfumatura stativa che si addice alla "stanzialità" comunicativa che contraddistingue il ritorno dei compagni.

Proprio l'opposizione fra la metamorfica, diveniente dialogicità di Odisseo e l'incapacità comunicativa dei compagni, monolitici e monadici, consente a Omero di suggerire quella che, secondo lui, è la possibilità autentica di "ritorno", ossia l'indefinito declinarsi della ψυχή di Odisseo da perseguirsi rigettando ogni intento di demonizzazione dell'incompiuto, aperto, indefinito rispetto al perfetto, concluso, definito.

Il mio ringraziamento e la mia gratitudine vanno, innanzitutto, a Mauro Tulli, che ha contribuito sia λόγῳ, sia ἔργῳ: con il suo λόγος mi ha offerto un dialogo costante che ha saputo sostenere il mio tentativo di dar forma a un'idea, l'*Odissea* quale encomio della ψυχή, e ha vivacemente accompagnato in particolare la stesura

del primo capitolo; ἔργω ha, inoltre, reso possibile l'attualizzarsi stesso di quell'idea, che senza il suo coinvolgimento non avrebbe potuto vedere la luce.

A Romano Lazzeroni va non solo il mio ringraziamento per avermi offerto stimoli e provocazioni, ma anche un aneddoto: le prime pagine di questo volume, quelle più propriamente legate alla ψυχή, costituirono l'occasione per conoscerlo e per intraprendere un percorso di condivisione di giochi intellettuali, che non ha avuto soluzione di continuità sia cronologica sia qualitativa, sconfinando dall'indoeuropeistica al sumerico, dalla linguistica storica alla neurolinguistica.

Per aver condiviso anche le sezioni del lavoro più difficilmente inquadrabili in una singola disciplina ringrazio, inoltre, Pierangiolo Berrettoni, ringrazio per il suo costruttivo apporto scaturito dalla lettura del testo Emilia Cucinotta, mentre per il suo sostegno e per la sua disponibilità all'analisi del volume, nonché per i preziosi collaterali suggerimenti ringrazio Lorenzo Ferroni.

Per avermi consentito, anni addietro, di riprendere a “ferir fogli”, realizzando questo e altri lavori, ringrazio Eugenio Sanguineti.

Un ringraziamento particolare per aver accompagnato la mia ψυχή, mentre io mi occupavo della ψυχή di Odisseo, va a Elena Macchi.

Ringrazio, inoltre, la Casa Editrice, che ha accolto fra le sue pubblicazioni il presente volume, e, in particolare, la Sig.ra Maria Colombini per aver instancabilmente e pazientemente assecondato le mie correzioni.

Resta naturalmente inteso che lo scrivente è l'unico responsabile di quanto proposto nel volume, nonché di difetti ed errori che quest'ultimo contiene.

Veronica Ariel Valenti

Indice

Prefazione di <i>Romano Lazzeroni</i>	9
Introduzione	11
I. Odisseo e la logica della <i>psyche</i>	17
I.1. <i>Psyche</i> in Omero	21
I.2. Il participio <i>arnymenos</i>	26
I.3. <i>Psyche</i> e <i>biotos</i>	29
I.4. <i>Il.</i> VI 446	30
I.5. <i>Kleos</i>	31
I.6. <i>Kleos</i> e <i>onoma</i>	32
I.7. Morte prematura e morte naturale	35
I.8. <i>Kleos</i> , sorte individuale e collettiva	39
I.9. Logica del <i>kleos</i> e logica della <i>psyche</i>	42
I.10. Odisseo: <i>kleos</i> e <i>psyche</i>	51
I.11. Vivere e vedere <i>kata psychen</i>	59
I.12. Nausicaa e il vitale vedere	63
I.13. <i>Zoagria</i> , scambio di immortalità	69
I.14. Lo sforzo del ritorno: la riadesione ai codici	72
I.15. Suggestioni eraclitee	76
II. Odisseo o <i>Outis</i> ?	83
II.1. Il nome Odisseo	83
II.2. Gli interlocutori: Polifemo e i Ciclopi	86
II.3. <i>Outis</i> e il triangolo semantico	92
II.4. Trasparenza <i>versus</i> opacità	97
II.5. Lingua degli dèi e doppi nomi	102
II.6. <i>Pars destruens</i> e <i>pars construens</i>	108
II.7. La dimensione egoica e l'Altro	113

III. Encomio di Odisseo	117
III.1. Inganno e politropia	117
III.2. Unità nella molteplicità	125
III.3. Gratuità del gioco	127
III.4. Gratuità del sacrificio di sé	129
III.5. La terra dei ventilabri	131
III.6. Remo e ventilabro	134
III.7. Omero linguista	138
III.8. Innocenza del divenire	140
III.9. Eterno ritorno	142
III.10. Odisseo uomo delle cavità	143
III.11. Fu-Odisseo e il ritorno a Itaca	145
IV. <i>Diade</i> versus <i>Monade</i>	149
IV.1. Il verbo <i>arnymai</i> e i ritorni	149
IV.2. Il ritornare di Odisseo: <i>psyche</i> e dialogicità	150
IV.3. Il ritornare dei compagni	153
IV.4. <i>Monade</i> e <i>diade</i>	154
IV.5. Mondo <i>sthā</i> e mondo <i>jagat</i>	157
Bibliografia	161

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di dicembre 2014