

A. Di Nuzzo, *Silenzi rituali, esistenziali.*  
*Tempus Tacendi. Quando il silenzio comunica*  
ISBN 978-88-907900-9-6  
DOI: 10.60973/TTDiNuz90096.3  
pp. 25-45.

## **Silenzi rituali, silenzi esistenziali. Riflessioni tra antropologia e filosofia**

ANNALISA DI NUZZO

### ***Abstract***

**Ritual Silences, Existential Silences. Reflections between anthropology and philosophy.** The essay investigates the cultural shaping of silence and the functions it has performed throughout the centuries. In the first part, the characteristics of ‘ritual silences’ are defined as possible accesses to knowledge, necessary to understand the truth and reach authentic eudaemony. Specific attention will be given to Pythagoras and his use of silence as a practice of listening and inner growth, in a unique blend of shamanism and philosophy. The work will then analyse silence from a gender perspective, focusing on female silences between the public and private spheres. The last section addresses ‘existential silences’, by comparing cultural anthropology and philosophy. Drawing upon Heidegger’s *On the Way to Language*, the section illustrates how willingness to listen to the other imposes a silence that is not the absence of sound, but rather calmness, which alone can generate and restore an authentic existence by overcoming small-talk, for an authentic transcultural society.

### ***Keywords***

Ritual silences, Pythagoras, Women, Existential silences, Heidegger

### ***Parole chiave***

Silenzi rituali, Pitagora silenzi esistenziali, Heidegger

## **Silenzio, mistero, parola**

Nelle diverse forme della comunicazione umana, attraverso infiniti percorsi di senso, si delinea un’ indissolubile relazione tra la parola e il silenzio. In un’ottica apparentemente paradossale, il silenzio, nelle sue molteplici declinazioni, può diventare un’occasione per rivalutare il dialogo e spostarlo sul terreno dell’autentica reciprocità. Diventa ineludibile, in particolare alla luce dei vissuti attuali, interrogarsi sul significato di una dimensione radicale, eppure fondamentale per la vita umana, come quella del silenzio. Il silenzio non è il semplice tacere ma una dimensione simbolica rituale comunicativa ed è la possibilità dell’esperienza significativa di essere profondamente in relazione. In questo senso, assume un significato polisemico e in queste pagine si tenterà di percorrerne

alcuni sentieri proponendone una strada metastorica che attraversa le culture e diversi ambiti epistemologici. Riscoprire il silenzio significa innanzitutto ricostruire un rapporto diverso con il tempo delle proprie esperienze. Un viaggio senza punti di arrivo e senza conclusioni, che si appaga del suo peregrinare, percorrendo i più diversi territori di applicazione del silenzio.

Proveremo a entrare così in un percorso circolare. Delineeremo una sorta di grande Cerchio del Silenzio che non può essere disgiunto dal proferire parole, dall'uso e dall'ascolto delle stesse. Alcuni punti di questa circonferenza hanno a che fare con le più antiche radici della cultura occidentale e non solo, che riemergono attraverso il tempo alle riflessioni legate alla modernità, sempre e ancora in cammino verso l'essere e il linguaggio. In questo senso, nell'esperienza del silenzio c'è un incontro con la propria libertà individuale, cioè con la scoperta che si può esistere altrimenti, a distanza da tutto quello che satura: non solo rumori, suoni, frastuono, ma schemi, giudizi altrui, abitudini. Nel silenzio c'è l'esperienza dell'altrimenti. Si apre lo spazio di quella distanza necessaria per poter essere altrimenti, senza la quale la libertà è una finzione. Non si tratta di professare un nichilismo paralizzante ma di accedere alla possibilità di continuare ad andare oltre, praticando un'*epochè* proficua e non raggelante. Il silenzio è dunque sempre più comunicazione ed è sempre più correlato alla parola e al linguaggio. L'epifania della parola come potere assume diverse forme a cui specularmente corrispondono diverse forme di silenzio. Nella fase più arcaica del mondo greco la parola poetica che nasce come azione ritopoietica di celebrazione degli dei e delle dee, e della sacra bellezza del cosmo, è più vicina alla Sapienza della stessa filosofia. La poesia coltiva un linguaggio fluido e fluttuante che rimanda alla natura fluida e fluttuante delle Origini del tutto, mentre la filosofia ossifica il Principio inchiodandolo in parole piegate al giogo dell'*anánke* (necessità) logica. Poesia e rivelazione della verità sono in questa fase indissolubilmente legate. Il potere di questo linguaggio poetico/oracolare è assoluto; non ammette repliche, ha una fascinazione che allude a misteri, a segreti e a stati di coscienza altra. È iniziatico e conturbante, impone ascolto e concentrazione. I 'misteri'<sup>1</sup> rimandano in forma quasi onomatopeica (l'etimologia del vocabolo risalirebbe a una radice indoeuropea, 'my', che aveva il significato di 'chiudere la bocca') a un silenzio di riflessione e di crescita, obbedienza, segretezza della verità.<sup>2</sup> Nella Grecia classica e nelle antiche culture del bacino del Mediterraneo, un'esperienza comunicativa fondante di accesso al sapere prendeva dunque consistenza tra parole profetiche e silenzi dell'ascolto. In altre culture, come per la tradizione Sufi, la forma poetica è la più adatta ad incarnare la parola come vibrazione mistico-magica, ed è inerente all'Assoluto.<sup>3</sup> In effetti, la

---

<sup>1</sup> I cosiddetti misteri sono corpora che rimandavano a diverse dottrine iniziatiche eleusine, orfiche, pitagoriche.

<sup>2</sup> Turchi 1948, pp. 3-48.

<sup>3</sup> Cfr. Khan 1994.

poesia può essere via sapienziale, iniziatica, mistica e alchemica, quando il *poietés* sa esprimere attraverso di essa la vita e il distacco dalla vita.

## **Il silenzio pitagorico**

Un punto di incontro significativo tra questi diversi percorsi sapienziali è senza dubbio il pitagorismo, che traccia una sintesi potente di percorsi e pratiche di accesso alla conoscenza. Pitagora coniuga in una mirabile operazione di sincretismo due strade apparentemente lontane e che successivamente saranno considerate radicalmente in contraddizione da parte della cultura filosofica occidentale. Pratiche sciamaniche, rituali esoterici, logos razionale, illuminazione interiore si integrano in quel che è il pitagorismo. Pitagora è un mistico non meno che un filosofo. La sua concezione del cosmo rende possibile individuare l'Ente universale (UNO) che coniuga l'illimitato e il limitato, il corpo e la mente, l'estasi e la ragione, la musica e la matematica, la strada alogica e quella del numero ovvero dal caos al cosmo, dal disordine all'ordine, dal numero alle cose, dall'essenza della conoscenza alle regole come pratica di vita e rigoroso esercizio del sé. In queste pratiche ecofilosofiche<sup>4</sup> il silenzio assolve a funzioni specifiche. La scuola pitagorica ha un rapporto singolare con la parola e con i silenzi. La tradizione vuole che circolasse una frase erroneamente poi attribuita ad Aristotele: *autòséfa* (lo ha detto lui), in cui si condensa l'autorità della parola e allo stesso tempo il silenzio obbediente degli adepti: gli acusmatici, coloro che devono ascoltare e non parlare. Nella comunità/setta pitagorica si può individuare la confluenza e la complementarietà della parola sciamanico-religiosa e del logos filosofico che era il frutto più maturo della cultura della polis. Indubbiamente la polis sancisce un nuovo uso della parola che è la chiave di ogni autorità nello Stato, il mezzo di comando e di dominio sugli altri strumenti del potere. Il linguaggio che si sviluppa nella polis non è più l'antica parola rituale, la formula giusta, indiscutibile, ma esso si trasforma e dà forma al dibattito, al contraddittorio, all'argomentazione. Tra la politica e il logos c'è un rapporto stretto, un legame reciproco. L'arte politica consiste essenzialmente nel maneggiare il linguaggio, e il logos, prende coscienza di se stesso, delle sue regole, della sua efficacia, attraverso la sua funzione politica. Questo processo non è immediato: le *poleis* della Magna Grecia e delle altre colonie greche lasciano coesistere il mondo dell'oralità misterico/religiosa con il logos della dialettica filosofica. Gli spazi delle ritualità comunitarie e misteriche sono claustrofobici, delimitati, ristretti, silenziosi. Lo spazio del logos è l'agorà, la piazza pubblica, il luogo della contrattazione, del mercato, dei suoni, delle concitazioni urlate. A Crotone la comunità pitagorica è regolata da precetti che hanno il segreto e il silenzio come suggello della sua presenza in città, che non esclude la partecipazione al potere politico, anche se con risvolti drammatici come attesta la stessa

---

<sup>4</sup> Cfr. Maffesoli 2018.

morte di Pitagora.<sup>5</sup> In quest'ottica, si iscrive la mancanza di fonti scritte dirette e la presenza di tanta aneddotica che avvolge il pitagorismo e la stessa vita di Pitagora. In quel problematico e ambivalente rapporto tra linguaggi e silenzi tra comunicazioni e preclusioni, la parola scritta e la sua possibile circolazione ponevano un problema che sarà efficacemente sintetizzato dal Socrate platonico nel Fedro:

La scrittura infatti, caro Fedro, ha una condizione davvero molto strana, che è comune anche alla pittura. Le figurazioni pittoriche, infatti, ci stanno davanti come se fossero vive, ma se rivolgi loro qualche domanda, esse rimangono dignitosamente in silenzio. Lo stesso accade con i discorsi scritti: potresti credere che essi parlino, come se dicessero delle cose ragionevoli; se tu, poi, volendo imparare, chiedi loro qualcosa su ciò che dicono, essi ti indicano una cosa sola sempre la stessa. Una volta scritto, inoltre, ogni discorso capita nelle mani di tutti, tanto di quelli che se ne intendono quanto di quelli per i quali non è assolutamente adatto; perciò non sa a chi deve parlare e a chi no. Se esso viene maltrattato e vilipeso a torto, ha sempre bisogno dell'aiuto di suo padre, perché da solo il discorso scritto non è in grado né di difendersi, né di aiutarsi (Fedro, LIX, 276)<sup>6</sup>.

Il silenzio, inteso come relazione tra soggettività, resta aperto e disponibile ad accogliere la riflessibilità di una parola silenziosa. Quando in Grecia la civiltà orale cominciò a trasformarsi in civiltà della scrittura, la parola piano piano smise di essere un'eco e diventò un manufatto.<sup>7</sup> Siamo di fronte a un passaggio epocale della cultura greca. Platone vive sulla sua stessa pelle il sofferto passaggio dall'oralità alla scrittura: l'influenza del pitagorismo nelle sue dottrine è profonda, così come il tema del raggiungimento della conoscenza che passa attraverso un 'viaggio iniziatico' all'interno di se stessi e non a caso, secondo una tradizione non del tutto certa, la madre di Platone, Perictione, sarebbe stata una pitagorica di rilievo. Il silenzio, come vedremo nelle prossime pagine, assume anche una decisa e ineludibile connotazione di genere e la scuola pitagorica riserva una singolare presenza alle donne.

Le necessità del razionalismo politico che presiede alle istituzioni della città, di cui Platone vive tutte le contraddizioni, soprattutto con il processo e la condanna a morte di Socrate, si opporrà sempre di più alle antiche procedure mistico/religiose e alle ritualità ad esse connesse, ma senza escluderle in modo radicale.<sup>8</sup> Sette, confraternite e misteri sono sempre più gruppi chiusi, gerarchizzati, con modalità e gradi diversi. Questi hanno la funzione di selezionare, attraverso una serie di prove, una minoranza di eletti che beneficeranno di privilegi inaccessibili alla gente comune. Nel quadro della

---

<sup>5</sup> Cfr. Diogene Laerzio ed. 1983.

<sup>6</sup> Platone ed. 1998, p. 35.

<sup>7</sup> Cfr. Travi 2007.

<sup>8</sup> Vernant 1984, p. 47.

nuova vita delle poleis, questa eccezionalità resta confinata ormai a un piano spirituale e a un destino che sembrerebbe non avere incidenza politica se non addirittura in contrasto con la vita della città. Il mistero offre, senza limitazione di nascita o di rango, la promessa di un'immortalità felice, che all'origine delle comunità più arcaiche era un privilegio esclusivamente regale; ma nonostante questa 'democratizzazione', il mistero non si pone mai in una prospettiva di pubblicità. Il segreto e il silenzio definiscono un percorso di salvezza personale mirante a trasformare l'individuo indipendentemente dall'ordine sociale, a realizzare in lui una nuova nascita che lo strappa alla condizione comune e lo fa accedere a un piano di vita diverso.

La tradizione riferisce che gli adepti pitagorici praticassero la comunione dei beni materiali e che tutte le attività e gli insegnamenti condivisi all'interno della scuola fossero mantenuti strettamente segreti. Sembra addirittura che gli aspiranti dovessero superare un lungo periodo di verifica durante il quale venivano messi alla prova sia i loro aspetti caratteriali, sia il loro acume intellettuale, ma, non ultima, anche la capacità di mantenere i segreti. Il razionalismo politico che ormai presiede alle istituzioni della città si oppone o cerca una mediazione che possa contenere l'aspetto destabilizzante e politico del silenzio misterico. Se la dialettica offre la libertà del confronto, il silenzio era un'esperienza di cura dell'integrità delle persone, questa integrità (delle persone) era la fonte dell'azione che comunque per i pitagorici era un atto politico pienamente condiviso dalla comunità.

Così racconta Giamblico di Calcide, uno dei filosofi neoplatonici della tarda antichità che rappresenta una fonte indiretta tra le più corpose delle dottrine pitagoriche e della via stessa di Pitagora:<sup>9</sup>

Una volta che i giovani arrivavano da lui per frequentare la sua scuola Pitagora li sottoponeva a giudizio di merito: egli cercava di capire che tipo di rapporti essi intrattenessero con i loro genitori, poi osservava chi tra loro rideva senza motivo o taceva o parlava più del necessario... E chiunque avesse sottoposto a tale esame, [Pitagora] lasciava che per tre anni fosse osservato dall'esterno per esaminare l'autenticità del desiderio di apprendere ed il disprezzo per gli onori. Dopo questo periodo venivano ammessi come 'acusmatici'. Potevano cioè ascoltare Pitagora solo da fuori della tenda senza mai vederlo, dovendo per molto tempo dare prova del loro carattere. Veniva inoltre loro imposto un silenzio di cinque anni. Durante questi cinque anni i beni degli allievi venivano messi in comune. Se dopo questo periodo di cinque anni costoro apparivano degni di partecipare alle dottrine diventavano per il resto del tempo 'matematici', e potevano ascoltare Pitagora all'interno della tenda, oltre che vederlo di persona. Se invece a questa prova venivano respinti, allora ricevevano il doppio dei loro beni, ma per essi veniva innalzata una tomba, come fossero morti, e quando i loro co-uditori li

---

<sup>9</sup> Giangiulio 1991.

incontravano era come se incontrassero degli sconosciuti, perché essi dicevano che erano morti coloro che essi avevano cercato invano di modellare. Vi era infine anche la possibilità che rimanessero acusmatici per molti anni.

Il racconto di Giamblico ci mostra come i pitagorici fossero attenti a mantenere l'integrità della comunità e a proteggerla, tanto da considerare addirittura come morti coloro i quali venivano respinti. Ma ancor più duri i pitagorici lo erano con gli allievi che infrangevano il giuramento di segretezza. Ancora Giamblico cita come esempio un ammonimento del pitagorico Liside nei confronti di un altro pitagorico, Ipparco:<sup>10</sup>

Si racconta che tu, o Ipparco, insegni filosofia a chiunque incontri, anche pubblicamente, cosa che Pitagora ha proibito severamente. [...] Se tu dovessi cambiare atteggiamento, io me ne rallegrerò, diversamente tu sei morto. Pietà vorrebbe che ci si ricordasse dei precetti di Pitagora, e non si condividessero i beni della sua sapienza con coloro che nemmeno in sogno si sono purificati nell'anima.

Il segreto e il silenzio sono rigorosamente praticati circa le più profonde ragioni del cosmo, mentre la parola è destinata a un uso prescrittivo, divulgativo su compiti e abitudini. Il tutto per indurre all'esercizio dell'ascolto della parola sacra e misterica che esclude ogni verbalizzazione e che impone esercizi di purificazione.<sup>11</sup> Si praticano così, nella Crotona del VI sec a.C., esercizi di concentrazione, di estasi, di separazione dell'anima e del corpo all'interno di un percorso di sapienza iniziatica che si contempera con la filosofia, al suo nascere. Quest'ultima, nei suoi procedimenti, nella sua ispirazione, si apparenta sia al sapere sciamanico da cui trae ispirazione anche per alcuni aspetti rituali, sia alle controversie dell'agorà; oscilla tra lo spirito della segretezza proprio della setta e la pubblicità del dibattito dialettico che caratterizza l'attività politica. Apollineo e dionisiaco parafrasando Nietzsche, sono ancora in questa fase coesistenti e compresenti<sup>12</sup> ed è comprensibile il sistematico e radicale rifiuto di affidare alla scrittura una dottrina puramente esoterica. Il potere del silenzio e del segreto sancisce l'eccezionalità del proprio posto nel mondo. Ripartire dal silenzio significa risalire al desiderio, riorientarsi nel pensiero, giungere a delle scelte assicurando a una élite ristretta la sua felicità. Resta tuttavia costante una singolare ambiguità che continuerà ad assumere forme e riti diversi tra la parola, scritta e quella proferita, tra filosofia e sapienza. Una tensione continua tra apoditticità della parola e dialetticità del confronto, che condurrà per un verso alla fiducia della comprensione e definizione dell'essere, per l'altro alla negazione della possibilità attraverso la parola, della

---

<sup>10</sup> Giangiulio 1991.

<sup>11</sup> Cfr. Eliade 2005.

<sup>12</sup> Nietzsche 1977.

comunicabilità della verità. Quest'ultima scelta sarà quella dello scetticismo che porterà alle estreme conseguenze il nichilismo sofisticato di Gorgia fino a sospendere ogni tipo di giudizio attraverso un'epochè sistematica che si radicalizza in afasia. L'astensione dal giudizio nasce dalla consapevolezza dell'impossibilità di fare affermazioni vere su qualcosa e di lasciare spazio alla possibilità continua dell'indagine unica e autentica finalità della ricerca del sapere. La possibilità apre ad uno spazio indefinibile per la ricerca e l'afasia è dunque il comportamento estremo conseguente all'epochè. Astenersi dalla parola e affidarsi al silenzio diventa un atto di responsabilità e di provocazione allo stesso tempo, un esercizio di rinuncia al suono della voce come emissione di senso per lasciare uno spazio pieno alla voce interiore. Un viaggio senza punti di arrivo e senza conclusioni, che si appaga del suo peregrinare percorrendo i più diversi territori di applicazione del silenzio.

Il grande Cerchio del Silenzio apre una strada che condurrà a una sistematica dimensione della 'filosofia della crisi' e istituzionalizza il nichilismo attraverso le sue varie stagioni che diventa una componente che percorre tutto il pensiero occidentale fino alla post modernità. Se il linguaggio della tecnica<sup>13</sup> di cui si discute nel Novecento, frutto degli approcci pseudo-scientifici dimentica l'umanesimo e l'ascolto fino a infrangersi nell'inautenticità del vivere, solo il silenzio può restituire la giusta condizione esistenziale. È la lezione heideggeriana che vuole ritrovare l'autenticità più antica del linguaggio e ripercorrere i sentieri dell'essere che ci riportano alla poesia poiché la distruzione del linguaggio è il frutto avvelenato del mondo della tecnica. È necessario in questo presente ritrovare il cammino del silenzio e della interpretazione della diversità come spazio dell'esserci. Solo l'ascolto può restituire il tempo e lo spazio dell'esserci come autenticità. Sospendere il giudizio è lasciare nel silenzio senza apoditticità logocentrica la manifestazione, l'apparire e il definirsi dell'altro come differenza. I silenzi sono ancora e di nuovo, quelli della sospensione del giudizio, dell'ascolto, della paura, dell'obbedienza, della riconoscenza, della riflessione, della meditazione.

## **Il silenzio delle donne**

Tutte le forme e i modi del silenzio sono in ogni caso longitudinalmente attraversati dalla differenza di genere intesa innanzitutto come maschile e femminile.<sup>14</sup> C'è da sottolineare prima di ogni altra ulteriore riflessione, un silenzio della memoria che ha riguardato a lungo tutto l'universo femminile. Secondo un'ormai sedimentata interpretazione antropologica e non solo, tutte le culture si sono definite e strutturate attraverso la differenza tra il maschile e il femminile. Tuttavia, questa differenziazione è avvenuta all'interno di una logica e di un'organizzazione sociale che è stata in larga

---

<sup>13</sup> Cfr. Heidegger, ed. 2001.

<sup>14</sup> Cfr. Héritier 2006.

misura patriarcale. Società plasmate e definite dal maschile, dello stare e contare tra uomini, in cui la donna è il bene di ciascuno e di tutti: bene naturale, bene domestico. Queste società escludono e mettono in larga parte sotto silenzio le donne, separano le donne le une dalle altre, e non riconosce quindi una cultura femminile come assertiva e autonoma, ma assimilata a una presunta neutralità che in sostanza significa maschile. Soltanto l'educazione alla maternità riesce ad avere voce e a esistere come differenza sovrapponendo in una ambivalente identificazione natura e cultura. In una simile realtà culturale è normale o perlomeno comprensibile che non esistano modelli di identità femminile a cui dare voce e spazio; piuttosto, per dirla con Lacan,<sup>15</sup> si tratta di un vuoto d'essere del femminile che finisce con il riconoscersi soltanto a partire da ciò che il maschile ha definito. Continuare a guardare alla storia delle culture in maniera neutra significa regredire al livello dei bisogni elementari o limitarsi a quel regno di presunta neutralità in cui le identità si disgregano e non sono riconoscibili. La strada che ormai da tempo si persegue è quella di garantire un'interpretazione più autentica che riconosca le differenze e le renda palesi, fatta di scambio di informazioni, e che riconosca il rapporto intersoggettivo veicolato da un uso consapevole delle diversità. Il genere umano non può elaborare modelli di culture e riflettere su di essi senza curarsi di rappresentare in modo valido i due o più generi da cui in realtà è costituito. Sicuramente tali riflessioni non indulgono, è bene chiarirlo, a un criterio del giusto e del vero universale e storico, di per sé categorizzante. È un etnocentrismo che potremmo definire della differenza, che considera il dominio patriarcale riduttivo e mortificante proprio perché il femminismo ha inventato e inventa un linguaggio che lo definisce tale. Non c'è il desiderio di oggettivare una realtà metastorica rileggendo il passato attraverso la differenza di genere, ma di determinare il riconoscimento della diversità della relazione tra soggetti diversi. Il pericolo è quello di una nuova presunta arbitrarietà d'indagine, ma questa volta con la consapevolezza dell'uso dei nuovi strumenti interpretativi.

La relazione di genere elabora dunque linguaggi riti, simboli diversi che è necessario segnalare e riconoscere attraverso le pieghe delle fonti e delle testimonianze trasmesse. Tutto il pensiero della differenza ha investito gran parte delle scienze umane e sociali del Novecento in questo lavoro. In questo percorso proveremo a segnalare qualche frammento tra linguaggi, silenzi, relazioni e genere. A partire dall'uso della parola sacra e poetica spesso interdetta alle donne o concessa in alcuni casi a sacerdotesse che diventavano la 'voce' della divinità, strumento passivo di esso<sup>16</sup>. Tace la donna, parla la divinità, mentre a un altro tipo di silenzio erano confinate e rassegnate le donne nella dimensione pubblica dell'agorà a loro interdetta. Gli spazi di azione e del dire della relazione con i silenzi dell'obbedienza sono iscritti nella domesticità. Il silenzio assume

---

<sup>15</sup> Cfr. Soler 2005.

<sup>16</sup> Cfr. Cavarero 2003.



una dimensione claustrofobica apparentemente rassicurante e di presunta protezione in cui vengono confinate le donne. È spesso nell'*oikos*, a cui sono preposte e che sancisce la necessità del silenzio alla vita pubblica, che si dà vita ad una silenziosa, sommessamente incisiva autentica comunicazione con la possibilità di trasmettere valori e definire percorsi dello stare al mondo. Donne che praticano i saperi misterici e filosofici e che senza clamori educano, formano e avviano alla vera sapienza uomini, filosofi, poeti, tragediografi.<sup>17</sup> Nonostante l'occultamento sistematico del carisma delle donne, emerge rileggendo fonti e scritti tra i più diversi, riconoscimento seppure carsico, di incisiva autorevolezza verso una genealogia di trasmissione della conoscenza tutta al femminile che si declina in diverse modalità: sia come genealogia familiare, nel caso di Platone e della madre Perictione, sia da relazioni di forte intensità amicale, come nel caso di Socrate secondo quanto descritto nel Simposio platonico, introdotto alla vera sapienza filosofico-misterica dalla sacerdotessa Diotima di Mantinea, e ancora per Pitagora che sarebbe stato formato allo sciamanesimo e alla filosofia da Temistoclea sacerdotessa di Delfi. Significativa è la genealogia familiare di Perictione: discendente di Solone, il legislatore ateniese, può accedere al sapere e alla vita pubblica. Sposa un aristocratico come Aristone e ha tre figli, Glaucone, Adimanto e Platone, e una figlia, Potone. Rimasta vedova, si risposa ancora con un uomo importante della polis, Pylampes, statista ateniese nonché suo zio. Da lui ha il quinto figlio, Antiphos, che compare nel Parmenide di Platone.<sup>18</sup>

Perictione dunque non è solo moglie e madre, ma è anche filosofa pitagorica e riesce a violare il silenzio riservato al suo ruolo. Sono infatti giunti a noi alcuni frammenti di due sue opere spurie intitolate 'Sull'armonia delle donne' e 'Sulla saggezza'. Nonostante i problemi di attribuzione (le opere non datano dello stesso periodo, e sono normalmente attribuite ad una Perictione I e ad una Perictione II),<sup>19</sup> entrambe appartengono alla cosiddetta letteratura femminile della scuola pitagorica. 'Sull'armonia delle donne' tratta dei doveri della donna nei confronti del marito, del matrimonio e dei suoi genitori, è scritta in greco ionico e probabilmente data dal IV o dal III secolo a.C.; 'Sulla saggezza' offre una definizione filosofica della saggezza, è scritta in greco dorico e probabilmente data dal III al II secolo a.C. Perictione espone le sue idee filosofiche e in uno dei frammenti scrive: 'L'umanità è venuta in essere ed esiste per contemplare la teoria della natura del tutto. Possedere ciò è la funzione della sapienza, e il contemplare è il fine dell'esistenza (Stobeeo).<sup>20</sup>

Una sapienza e un percorso di consapevolezza che possiamo ipotizzare abbia trasmesso a Platone e che ha segnato lo sviluppo successivo della sua filosofia. In queste

---

<sup>17</sup> Di Nuzzo 2011, pp. 71-97.

<sup>18</sup> Diogene Laerzio.

<sup>19</sup> Waithe 1987. Traduzione dell'Autrice.

<sup>20</sup> Plant 2004, p. 76. Traduzione dell'Autrice.

pagine si ripresenterà più volte questa strada silenziosamente privata di comunicazione culturale del femminile che si protrae fino a forme contemporanee di comunicazione transculturale in cui sono ancora protagoniste le donne.

Se analizziamo questi frammenti, emergono usi del silenzio e della necessità di compostezza e decoro codificati all'interno della scuola pitagorica che lasciava spazio alle donne di esporre le proprie riflessioni e di avere un ruolo importante anche nei confronti della città, della rete di relazioni e di incontri in particolare a Crotona.

Ripercorrendo gli scritti e le testimonianze delle donne pitagoriche, si incontrano altre significative presenze come quella di Thèano e Temistoclea rispettivamente moglie e maestra di Pitagora. Scrive Plutarco in un bellissimo frammento da lui preservato sulla virtù femminile e non solo: 'Thèano, avvolgendosi nel suo manto, lasciò scoperto un braccio. Qualcuno esclamò "un braccio amabile"'. 'Non per il pubblico' disse lei 'non solo un braccio di una donna virtuosa, ma anche il suo parlare, non devono essere per il pubblico, e dev'essere modesta e curarsi di non dire nulla che possa essere ascoltato dagli estranei, poiché così espone se stessa; poiché nei suoi discorsi possono essere intesi i suoi sentimenti, il carattere e la disposizione'.<sup>21</sup> E ancora, sull'importanza della *Sophrosyne* (capacità di autocontrollo e riflessione): 'è meglio fare affidamento su di un cavallo senza morso che su di una donna non riflessiva'.

Nelle due sue lettere che sono miracolosamente arrivate fino a noi, Thèano si rivolge direttamente a coloro i quali vogliono apprendere la Sapienza e precisa, ancora una volta, che possono ascoltare la sua voce solo pochi adepti perché non è lecito che sia ascoltata da tutti, ma solo da coloro che hanno dimestichezza con le dottrine pitagoriche e che siano amici e parte della comunità. Rivendica come sua la scelta, che fu poi accolta da Pitagora, di introdurre alla pratica filosofica le donne e i fanciulli. Così a Crotona ha la possibilità di insegnare lei stessa alla comunità delle donne, il ben essere e ciò che è il bene per ciascuno. Scrive alla sua amica Kallisto:

La misura (*mètron*) è la cosa migliore su tutto, non solo per comparare le cose tra loro, né come semplice atteggiamento di moderazione ed equidistanza, ma piuttosto come un rapporto dinamico tra viventi e tra situazioni individuali e concrete, che deve essere di volta in volta individuato e mantenuto, spesso con sforzo e controllo di sé.<sup>22</sup>

Questo rende ancora una volta chiaro e percepibile l'aspetto anche essoterico della filosofia pitagorica e il ruolo che ebbero le donne nel divulgare i principi del sapere pitagorico e l'essere presenti nella comunità dando vita a un modo diverso di interpretare il rapporto tra privato e pubblico. Se Thèano è secondo la tradizione moglie di Pitagora, Temistoclea è colei che lo ha indottrinato e introdotto alla sapienza.

---

<sup>21</sup> Cfr. Nisticò 2003.

<sup>22</sup> Montepaone 2011.

Pitagora sarebbe diventato filosofo, e psicopompo nonché guaritore e sciamano per gli insegnamenti della sacerdotessa di Delfi che lo indirizza alle conoscenze esoteriche, all'arte della guarigione e della cura del corpo e alla dottrina della trasmigrazione delle anime. Ancora una trasmissione al femminile che lo introduce ai i misteri orfici e alla possessione sciamanica, fino a raggiungere l'estasi e lo studio di ogni genere di filosofia e di ogni genere di sacrifici.<sup>23</sup>

Donne che scrivono, donne che leggono, donne che agiscono, donne che insegnano donne che, vengono rappresentate e descritte dagli uomini come nella tragedia greca che ha definito modelli archetipici del femminile divenuti metastorici. La filosofia e il teatro in Grecia in origine viaggiano insieme. Nietzsche nella *Nascita della Tragedia* ci regala, dallo spirito della musica, la più accattivante e autentica interpretazione dello stretto rapporto tra filosofia, tragedia e vita per la cultura greca. Il momento teatrale era un altro modo di fare filosofia,<sup>24</sup> di ricercare la verità di confrontarsi con gli altri. La rappresentazione non era solo un raffinato modo di divertirsi, ma luogo e spazio di riflessione comunitario oltre e insieme all'agorà. C'è da chiedersi come sia stato possibile che siano state delineate così tante figure femminili potenti e dense di significativi aspetti della natura umana in una società così patriarcale e misogina. Riemerge ancora una volta un percorso di presenza silenzioso che ha poi la possibilità di manifestarsi apertamente attraverso gli autori delle tragedie. Si potrebbe sicuramente condividere l'ipotesi di Philip Slater,<sup>25</sup> che ha fatto uso della psicanalisi retrospettiva per analizzare l'esperienza educativa di un tipico giovane cittadino della polis ateniese attraverso il processo di inculturazione che le madri nel silenzio domestico trasmettevano ai propri figli, con tutte le contraddizioni connesse al loro ruolo di donne/madri recluse e sottomesse. Da qui le energiche figure definite nelle tragedie e, create dal drammaturgo nell'età adulta. La madre, emotivamente potente, rimaneva impressa nel processo di formazione facendo da "stampo" per la definizione dei personaggi femminili, radicati nella mente del ragazzo che diverrà drammaturgo: più la madre era repressa, più terrificanti saranno le eroine rappresentate dal figlio drammaturgo.

Una di queste eroine tragiche è sicuramente Antigone. L'Antigone di Sofocle è una donna – e non è un caso che lo sia – che si ribella al silenzio a cui la città e il potere pubblico la relega e afferma, come le viene rimproverato dal coro, la sua *autonomòs*, ovvero come colei che da sola si dà la sua legge. Per la nostra protagonista, che vuole seppellire il fratello nonostante il divieto imposto dal potere pubblico, esiste una legge più alta di quella imposta da Creonte, una legge non scritta, ma eterna e inviolabile. La città e il potere costituito le imporrebbe il silenzio e l'obbedienza, come le consiglia la

---

<sup>23</sup> Cfr. Müller, Michler 1997.

<sup>24</sup> Nietzsche, op.cit.

<sup>25</sup> Slater 1974.

sorella ma lei accetta di dare voce alla sua identità. Dice di lei Creonte davanti a tutto il popolo:

Arrogante si era rivelata questa donna trasgredendo le leggi stabilite, ed è arrogante per la seconda volta ora che se ne vanta e ride di quel che ha fatto. Non sarò più un uomo, se, l'uomo sarà lei, se questo potere le sarà concesso senza pena.

Questi segnali sono indicativi di come la cultura della Grecia classica abbia sistematicamente dato voce alla costruzione divenuta sempre più dominante del razionalismo eurocentrico occidentale, inscritto come progressiva conquista da parte del logocentrismo maschile che sottrae e neutralizza le alterità femminili, relegandole in luoghi chiusi, angusti, di sofferenza, di emarginazione civica, attraverso la conquista del linguaggio e della scrittura filosofica.

In un privato e sussurrato discorso fuori dalle mura del palazzo del potere Antigone finisce con urlare alla sorella la sua posizione e rifiutare il silenzio a cui l'invita Ismene<sup>26</sup>:

ANTIGONE È mio fratello, è tuo fratello. Se tu non vuoi, io non lo tradirò, questo è certo.

ISMENE Ma Creonte lo proibisce!

ANTIGONE Creonte non può separarmi dalle persone che amo.

ISMENE Pensa, sorella, (..) ai nostri fratelli, sventurati, che si diedero la morte uno con l'altro. E ora guarda noi. Siamo rimaste sole. Se andremo contro la legge, se violeremo il decreto e il potere di chi comanda, moriremo. Siamo donne, non possiamo batterci con gli uomini. È più forte chi ci governa: dobbiamo piegarci all'ordine. È folle agire oltre i propri limiti. Ai morti, chiedo perdono. Ma obbedirò a chi tiene il potere. Sono costretta a farlo. Temo per te, Antigone. Ho paura.

ANTIGONE Non temere per me, pensa a te stessa.

ISMENE Taci almeno, non parlare a nessuno del tuo piano. Sarò muta anch'io.

ANTIGONE Gridalo invece a piena voce. Ti odierò di più se taci, vallo a proclamare a tutti.

ISMENE Il tuo cuore si esalta per un atto terribile.

La trasgressione di Antigone e il suo aver urlato e affrontato il potere in nome dei suoi valori porterà la città a ridurla al silenzio e ad una condanna esemplare che la riconduce al suo privato, ad essere resa invisibile, al negare la presenza della voce femminile. Deve essere sepolta viva, deve scomparire senza che ci sia modo di ricordarla. Ma la potenza dell'arte la fa giungere fino a noi e la strappa alla dimenticanza, diventando una delle figure emblematiche della riflessione del pensiero

---

<sup>26</sup> Sofocle, ed. 1989, pp. 40-43.

della differenza di genere<sup>27</sup> che definisce e riconosce come la contemporaneità continua a inscrivere il femminile in forme di silenzio meno teatralmente visibili ma in ogni caso pervasive.

Nella complessità della post modernità, le contaminazioni culturali e questi continui sincretismi tra Occidente e mondi altri ci costringe a riflettere sui nuovi soggetti nomadi che si definiscono anche attraverso le essenziali provocazioni linguistiche e il bisogno di scrivere delle donne migranti che ci ‘guardano’ e ci ‘osservano’ da quel punto di vista paradossalmente privilegiato che è lo stare dentro una cultura e tuttavia fuori da essa. Le nuove identità femminili sono portatrici di identità plurime,<sup>28</sup> come per tutte le società complesse, coniugando affettività, domesticità, vissuti privati e ruoli pubblici sfuggendo a codificazioni di potere o a vuote presenze istituzionali. Il respiro e i desideri di queste donne attraversano frontiere e legami. Silenziose rivoluzioni di genere si sono consumate all’interno della domesticità delle nostre case mettendo a confronto reciproci pregiudizi tra donne immigrate e donne europee. La scrittura di queste donne immigrate, questa nuova letteratura della migrazione, ha dato voce in molti casi a un silenzioso confronto con il disagio di una doppia appartenenza: donna e migrante che costringe il femminile a una opacità monolitica fatta troppo spesso di ruoli contrapposti e inconciliabili. La condizione di immigrata esaspera il pericolo di non esserci, di quel vuoto d’essere che resta una minaccia incombente sul femminile, quella di non riuscire ad avere spazi di esistenza se non attraverso i ruoli che la società di accoglienza e le società ancora in larga parte patriarcali, propongono. Il silenzio diventa così potente amplificatore di energie che vengono catalizzate nella scrittura e nel desiderio di urlarle la propria diversità. Così scrive Marta Franceschini,<sup>29</sup> una giornalista che dà voce alla necessità del raccontarsi di Marta Ognuta, donna moldava immigrata che la supplica di parlare del suo silenzio e chiede alla scrittrice giornalista italiana: ‘Scusi, lei è una scrittrice? Sto cercando una scrittrice’; alla domanda del perché di questa sua ricerca risponde: ‘perché se no io muoio e non posso morire con questo grido dentro’. Dal silenzio alla necessità di dare voce nella scrittura che consolida, definisce e che dà vita ad una riflessione finale che restituisce il senso di un percorso di riconoscimento del sé e dell’altro. Così conclude la protagonista<sup>30</sup>:

Adesso non ho più paura. Vedo l’universo per intero, senza sgomento. E quello che vedo, lo accetto. Non è la misura delle cose a fare l’esistenza, ma il modo in cui sono vissute. Tutto cambia se cambia lo sguardo. L’unico vero delitto è tenere gli occhi chiusi. La mia

---

<sup>27</sup> Segnalo solo alcuni tra i testi più significativi del pensiero della differenza: Butler 2003; Irigaray 2002; Weil 2020.

<sup>28</sup> Di Nuzzo 2009.

<sup>29</sup> Franceschini 2008.

<sup>30</sup> Franceschini 2008, p. 97.

non è una bella vita. Lavoro a ore nelle case dei ricchi. Permetto alle loro donne di essere libere. In cambio, ricevo dei soldi, non molti a dire il vero. Ma immagino che non sia l'unico prezzo che pagano. Metà stipendio lo mando alla mia famiglia e col resto mi arrangio. Ho quarantacinque anni, e pochi progetti per il futuro. Tornare a casa non posso, i miei morirebbero di fame, e io con loro. Oppure, restare finché le forze me lo consentono, a sgurare pavimenti in Italia. Poi si vedrà. Ma ho la pace dentro. So perché sono nata, e perché cammino su questa terra. Ho compreso. Per questo non temo più nulla. Ho gridato così forte che il Cielo alla fine mi ha risposto, e mi ha detto: ti vedo. Mi ha riconosciuta, solo adesso esisto davvero. Sono entrata nel centro dell'essere, sono arrivata a casa. Adesso un paese vale l'altro, io abito la terra.

Abitare la terra dunque con consapevolezza nuove che ci riconducono alle domande più ataviche dello stare al mondo a cui continua a dare risposte la contemporaneità che non le elude ma le reinterpreta in un continuo divenire e apre a scenari di senso e possibili percorsi da intraprendere.

### **Silenziosi sentieri heideggeriani dell'essere, possibili percorsi post-moderni**

Si fa strada ancora una volta nella circolarità del nostro cammino il senso del silenzio che ci conduce alla contemporaneità e ineludibilmente alla riflessione heideggeriana. un ritornare al nostro stesso dire, alle nostre stesse interpretazioni, ma soprattutto un ritornare alla questione fondamentale dalla quale era partita la filosofia occidentale: la questione dell'essere. Ogni nostro dire nella riflessione heideggeriana sembra basarsi sempre su un ascoltare: un ascoltare le interpretazioni che si sono date nel corso del tempo, un prestare attenzione all'essere, un aprirsi verso di esso, un pro-tendersi che è essenziale e costitutivo dell'essente umano. Nelle pagine di *Essere e tempo*<sup>31</sup> una voce si rende udibile: la voce della coscienza. Quest'ultima non dice esattamente nulla, non dà informazioni, non enuncia, non intende definire alcunché è fatta di un silenzio ricco di senso. Essa, infatti, essendo la voce che richiama l'uomo e lo conduce verso l'essere non può dire nulla, non può enunciare perché l'essere è l'indefinibile, l'inesprimibile; non per questo, però, la voce e l'essere sono nulla. Il corretto ascolto del richiamo di questa voce è quindi un tornare all'essere, che non è, ma si dà, è possibilità tanto di essere quanto soprattutto di non essere. La possibilità costituisce l'uomo, che è, appunto, la possibilità della morte, la possibilità continua di non essere. La 'Lettera sull'umanismo'<sup>32</sup> espone questo problema e mostra come esso sia di difficile risoluzione: non si tratta, come ritiene una certa linea interpretativa, del fatto che il linguaggio sia stato considerato

---

<sup>31</sup> Cfr. Heidegger, ed. 2001.

<sup>32</sup> Cfr. Volpi 1995.

soltanto a partire dall'uomo e che se ne sia data una semplice teorizzazione. In 'Essere e tempo' si fa esperienza di una indisponibilità del linguaggio, di una forza di quest'ultimo che soverchia ogni intenzione umana. Ciò è testimoniato dal fatto che il linguaggio sia considerato una possibilità propria dell'uomo, quindi non come qualcosa a sua disposizione, che possa essere scelto o meno, ma come possibilità essenziale, costitutiva dell'uomo che appunto chiede e si interroga riguardo al proprio essere, il quale non è, ma appunto si dà, è esso stesso possibilità. Il cerchio del silenzio e della relazione con l'altro e con il mondo sembra stia per chiudersi e attraverso ricomponendolo passato e presente. Sembrerebbe ripresentarsi il convitato di pietra del nichilismo. L'inesprimibilità dell'essere e la possibilità dell'altrimenti che essere<sup>33</sup> continua a riproporsi. Il problema che affronta Heidegger in *Essere e tempo*, laddove l'opera è rimasta incompiuta, è appunto questo: un esperire l'indisponibilità stessa del linguaggio. Per dimostrare questa ambivalente indisponibilità Heidegger riparte dalla poesia e dalle riflessioni su di essa di Hölderlin secondo il quale:<sup>34</sup>

[...] è la più innocente fra le occupazioni umane anche se si esprime linguisticamente, cioè attraverso il bene più pericoloso donato all'uomo. Essa è più la innocente tra le attività in quanto non intende agire sulla realtà, definendola, confinandola in enunciati sicuri e dominabili; allo stesso tempo, però, si esercita tramite il linguaggio.

Quest'ultimo è pericoloso perché in esso è insito il rischio radicale per l'uomo, per quell'ente che deve rendere conto del proprio essere, di misconoscere quest'ultimo e quindi di disconoscere se stesso. Il dialogo tra pensare e poetare è teso a dispiegare proprio quel gioco di parole e silenzi custodito nella poesia stessa, per poterlo illuminare lasciandolo inviolato. Del resto Paul Claudel diceva che la poesia 'non è fatta di queste lettere che pianto come chiodi, ma del silenzio che resta sulla carta.'<sup>35</sup>

Si ripresenta così il poetare nella riflessione di Heidegger che è un ritornare alla prima parola della sapienza pre-filosofica, quale fondamento della stessa filosofia più autentica da intendersi come quella poetica/profetica/iniziatica che accoglie il silenzio. È necessario che il linguaggio ritrovando la poesia ritrovi l'autenticità dell'essere come *esserci* e rifaccia il suo percorso per venire a nuova esistenza. Come accade nel caso del viaggio inteso come ritorno in patria, la poesia deve ritrovare la casa dell'essere e restituire la patria autentica dell'esser-ci. La domesticità nella quale giungiamo di nuovo quando si ritorna a casa non è semplicemente la stessa dalla quale siamo partiti, come se il viaggio compiuto fosse stato fine a se stesso, come se non avesse portato a casa il tesoro dell'estraneo, del diverso, del mistero. La ripetizione pensante implica sempre un lieve

---

<sup>33</sup> Cfr. Levinas 2018.

<sup>34</sup> Amoroso 1988, p. 42.

<sup>35</sup> Cfr. Claudel 1969.

spostamento, una divergenza, una differenza. La regione essenziale di questo viaggio, lo spazio per questo spostamento è il linguaggio. Esattamente questo motivo impedisce il compimento di Essere e tempo: in quest'opera il linguaggio non era ancora pensato in maniera del tutto essenziale, quindi non avrebbe potuto compiere ciò che era fondamentale, cioè il superamento del linguaggio come oggettivazione fuorviante della metafisica. Heidegger cerca di esplorare e fondare un autosuperarsi dispiegato nella sua forza originaria. Al linguaggio, che è ancora linguaggio della metafisica, viene quindi restituito il suo divenire storico, la possibilità di andare oltre se stesso, quale luogo di disvelamento della differenza. È questo il senso, dei giochi etimologici heideggeriani: riportare la parola della metafisica, alla sua origine, restituirlgli l'essenziale differenza che la costituisce, la sua capacità di significazione che sempre eccede rispetto all'enunciato, alla definizione, al concetto statico e astratto, tipico del pensiero della metafisica al suo apice, della tecnica calcolatoria e combinatoria. Tentare un autosuperamento della metafisica, un movimento di ripetizione del medesimo che non è mai l'identico, un viaggio dell'umanità, che non è riconducibile solo a immagini arbitrarie, e a semplici metafore, del pensiero di Heidegger. Siamo piuttosto, secondo il pensatore tedesco, dinanzi al movimento stesso della storia della metafisica quale epoca della storia dell'essere, il modo stesso di darsi, di accadere storicamente della sua verità, che deve continuamente ridefinirsi per ritrovare l'esserci come relazione e ascolto continuo.

Di fronte a questa possibilità si infrange il sogno heideggeriano e il silenzio ritrova la sua dimensione di antica profondità che non collassa nel proporre nichilismi più o meno propositivi o antichi e nuovi scetticismi (intesi come epochè per astenersi dal de-finire) ma assume su di se il nulla come abisso di consapevolezza e non semplice vuoto. L'atteggiamento di Heidegger nei confronti dell'epoca della tecnica è significativo; esso è al di là della morale perché si colloca su un piano ben più originario rispetto alla distinzione fra bene e male: egli non giudica in senso etico questo momento, ma cerca di dispiegarlo in quanto momento storico, cioè tenta di comprendere il rapporto che esso intrattiene con tutta la storia dell'essere e con, in particolare, la storia della metafisica occidentale, che solo in quest'epoca attuale raggiunge il proprio apice. D'altra parte, ogni impostazione etico-morale è scartata dal nichilismo, cioè, in ultima analisi, dalla metafisica stessa. Heidegger può quindi ritrovare l'autenticità del linguaggio, per rifondare la filosofia, nella poesia e ne descrive la potenza di significato in alcuni esempi a partire da Trakel che viene indicato come autentico viaggiatore attraverso i sentieri dell'essere:<sup>36</sup>

Non siamo dinanzi al pneuma, allo spiritus o addirittura ad un riferimento al religioso; lo spirito, nella poesia trakliana, è fiamma che divampa, che sgomenta, che sconvolge. Lo spirito inteso in questo modo, quindi, è nella duplice possibilità di acquietare e di

---

<sup>36</sup> Heidegger ed. 1973, pp. 70-71.



distuggere; nel suo fiammeggiare apre la via, rischiara, ma anche conduce al cammino, sconvolge e sprona all'errare. Dunque il dolore rimane sempre il termine corrispettivo al Sacro, a ciò che salva. La dipartenza in quanto spirito è la forza che aduna e accoglie, che riporta l'essere dei mortali alla quiete dell'origine, alla quiete della fanciullezza non-nata, che viene custodita quale impronta, non ancora giunta a gestazione, che segnerà la stirpe futura. In quanto è questo adunamento, la dipartenza è l'*Ort* ('il luogo' del sorgere) tutto raccogliente che consente un altro inizio, il quieto silenzio che dà l'avvio alla parola e al canto. In essa si danno, in un'intima vicinanza, mortalità e silenzio, che possono farsi visibili soltanto nel darsi, nell'esporsi allo scorrere del tempo cui ogni parola è sottoposta. La dipartenza è il luogo del poema e del poetare stesso, perché qui, nel silenzio, può risuonare l'eufonia dei passi dello straniero che illuminano l'oscuro peregrinare di quanti lo seguono. Il viaggio di quest'ultimi è oscuro perché è soltanto un seguire, ma esso, nell'ascolto del canto, ascolto che può farsi a sua volta lirica, porta la loro anima verso un orizzonte sereno. Il canto di quanti rispondono all'appello dello straniero può farsi quindi parola solo dopo un lungo ascolto; infatti, Heidegger scrive: 'Poetare significa: dire ascoltando, ridire ciò, è quell'eufonia dello spirito della dipartenza che viene partecipata. Prima di farsi un dire – dire nel senso di esprimere – il poetare è, per la maggior parte del suo tempo, un ascoltare'.<sup>37</sup> È solo essendo prima di tutto ascolto che la parola potrà risuonare sullo sfondo silenzioso, e, in questo modo, cantare il tramonto, la mortalità, la mitezza, il silenzio stesso. In questo modo il ridire è più fedele, più pio, ciò è più mite di fronte all'eufonia dei passi dello straniero che illuminano la strada verso la frescura azzurra del mattino della fanciullezza.

Come il cammino verso il crepuscolo, verso la propria essenza mortale, non è notte della vita, decomposizione, ma piuttosto apertura verso l'estraneo, verso il diverso, verso l'essere, così il silenzio cui Heidegger può solo accennare non è negazione della parola, assenza di suono, ma piuttosto ciò in cui si raccoglie il richiamo della quiete, che sola può generare, può vivificare. Il richiamo non può che essere effetto del silenzio, non può che provenire e spegnersi in quel luogo dove il parlare dei mortali si sfuma per lasciar posto all'eco che rivela la profondità dell'abisso. Il linguaggio è quindi polisenso e, per comprenderlo, dobbiamo abbandonare l'idea che esso debba necessariamente avere un unico significato per essere significante, per avere senso. Questa pluralità di significati può sembrare, inizialmente, solo ambiguità; nel momento in cui, però, si abbia presente tale pluralità nella sua interezza, attraverso l'*Erörterung*, ('il dibattere e interpretare') è possibile cogliere l'accento verso il luogo dal quale questa diversità vivificante proviene. Infatti la molteplicità di significati propria di questo dire poetico non è l'imprecisione di

---

<sup>37</sup> Heidegger ed. 1973, p.73.

chi lascia correre, bensì il rigore di chi lascia essere, di chi si è impegnato nella disciplina del retto contemplare, docilmente conformandosi alla sua legge.<sup>38</sup>

Il nostro procedere sembra avvolgersi in un circolo nel quale il colloquio, cioè la nostra stessa essenza, è il parlare dell'essenza del linguaggio, è necessariamente un dire che riguarda questa stessa essenza, ma come può quel colloquio che noi siamo, essere essenzialmente un dire del linguaggio, se non si è innanzitutto disposti all'ascolto e al silenzio che attinge all'essenza del linguaggio stesso? La condizione post-moderna ci pone necessariamente dentro la dimensione ermeneutica. Siamo dinanzi al circolo ermeneutico, a quel circolo che domina la nostra essenza di soggetti essenti-dicenti, in quanto recanti il messaggio ricevuto. Questo riconoscimento e l'idea stessa della circolarità non significano ancora però che si sia davvero attinta un'esperienza originaria del *Bezug* ('relazione') del rapporto ermeneutico. Quel che importa, infatti, non è riconoscere e proporre un'idea di tale rapporto, né parlare sul linguaggio, ma parlare, in modo tale che questo parlare sia un dire nascente dall'ascolto della voce del linguaggio e dal tentativo di tradurla in parola. Un dire di questo genere non potrebbe essere che un colloquio, ma di natura del tutto particolare, tale da rimanere inerente all'essenza del dire originario, tale da gravitare e raccogliersi nell'essenza del linguaggio, di ciò che si dà a noi. Nel procedere di questo colloquio, il silenzio dovrebbe prevalere sulla parola, soprattutto nei riguardi della quiete raccogliente nella quale l'essenza del dire originario si raccoglie, nella quiete silenziosa dalla quale ogni dire può scaturire. L'autentico parlare quale preludio al vero colloquio nell'ascolto del linguaggio non potrebbe che serbare il silenzio sull'essenza del dire originario e sul silenzio stesso.

Diventare dunque viaggiatori del silenzio, attraverso un cammino del linguaggio che è viaggio iniziatico dell'esserci, di cui la poesia è il viatico e è apertura alla possibilità di vivificare. Il silenzio allora diventa la possibilità di assaporare tutto appassionatamente. Riscoprire il silenzio significa innanzitutto nella post modernità ricostruire un rapporto diverso con il tempo delle proprie esperienze. Il silenzio oggi, secondo D. Le Breton, è un bene comune da riconquistare nella conversazione, nella dimensione politica, nella spiritualità e nella religione. Il silenzio è un valore necessario al legame sociale e una sorta di profondo respiro che placa la nostra inquietudine. È necessario addentrarsi nella polisemia dell'esperienza del silenzio esaminandone con sguardo antropologico i significati culturali che lo connotano: può generare disagio e imbarazzo oppure complicità e intimità, evidenziando sempre la qualità della relazione in corso tra gli interlocutori. 'Troppo spesso l'ideologia della comunicazione assimila il silenzio al vuoto, alla rovina, non riconoscendo che talvolta proprio la parola è la lacuna del silenzio'.<sup>39</sup> Viaggiare, senza punti di arrivo e senza conclusioni, che si appaga del suo peregrinare percorrendo i più diversi territori di applicazione del silenzio, dalla letteratura all'arte,

---

<sup>38</sup> Heidegger ed. 1973, p. 75.

<sup>39</sup> Breton 2018, p.16.

dalla musica alla psicoanalisi, dalla geografia all'antropologia, dal cinema al teatro. E appartiene alle più diverse età, esigenze e fasi della vita: dall'infanzia all'adolescenza, alla maturità. Il silenzio in questa circolarità che si compie è come origine della parola è come il riconoscere la necessità che 'a vincolare è l'origine nel silenzio, non ciò che dice; ciò che si dice vincola solo se è sostenuto da questo sottofondo'.<sup>40</sup> Solo ciò che è sostenuto da un sottofondo di silenzio riesce a legarci al linguaggio. Il linguaggio vincola tra di loro gli uomini solo se il loro parlare affonda le sue radici nella consapevolezza della possibilità di un infinito silenzio. Abbiamo sperimentato nel recente passato tra gli infiniti sentieri percorribili la scoperta e l'irruzione del silenzio come silenzio della pandemia. Lo stupore misto al terrore dell'assenza, del non più agito, dell'impotenza del fare, e della necessità della estrema sospensione, di una epochè che prende fiato nell'attesa, nella pazienza di continuare a vivere sottraendo il rumore del mondo e costruendo un particolare rapporto con il vuoto e con la morte. Al fragore della accelerazione spazio-temporale si è sostituito il silenzio, all'eccesso di senso che caratterizza la surmodernità<sup>41</sup> è subentrata la sospensione; lo spazio esterno, addomesticato e controllato, strutturato come tempo policromo e spazio del panottico produttivo delle nostre città, è diventato luogo di spaesamento e di rischio radicale, rimettendo indietro le lancette del tempo e del presunto progresso.

Potremmo concludere, dopo aver attraversato longitudinalmente sentieri fatti di parole e silenzi, che, prima di parlare, per poter parlare, è necessario avere avuto l'esperienza di un silenzio presente nella meraviglia e nello stupore che ci conduce all'aver cura degli altri in un mondo che ha necessità e urgenza di un nuovo umanesimo per riscrivere tra consapevolezza antiche e nuove il costruire l'esserci autentico nel mondo, solo così il silenzio è e continuamente diviene cosa viva.

Annalisa Di Nuzzo

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa - Napoli

[pantarei\\_6@hotmail.it](mailto:pantarei_6@hotmail.it)

### **Riferimenti bibliografici**

Antonelli 1998: G. Antonelli, *Fare tèchne col silenzio*, Napoli.

Augè 1996: M. Augè, *Non luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Milano (edizione originale: *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992).

Bettini 2021: M. Bettini, *Il sapere mitico. Un'antropologia del mondo antico*, Torino.

Butler 2003: J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino. (edizione originale: *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, New York 2000).

---

<sup>40</sup> Antonelli 1998.

<sup>41</sup> Augè 1996.

- Cantarella 2013: E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano.
- Cavarero 2003: A. Cavarero, *A più voci*, Milano.
- Claudél 1969: P. Claudél, *Cinque grandi odi*, Roma (edizione originale: *Cinq grandes odes*, Paris 1910).
- Di Nuzzo 2009: A. Di Nuzzo, *La morte, la cura, l'amore*, Roma.
- Di Nuzzo 2011: A. Di Nuzzo, *Don Giovanni tristi e Veneri storpie. Itinerari di Lettura di giovani donne nella post-modernità*, in L. Bonato, V. Porcellana (a cura di), *Donne che leggono, donne che scrivono saggi di antropologia e letteratura*, Torino, pp. 71-97.
- Diogene Laerzio ed. 1998, *Vite dei Filosofi*, Roma-Bari.
- Durand 2009: G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari (edizione originale: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire; introduction à l'archétypologie générale*, Grenoble 1960).
- Eliade 2005: M. Eliade, *Lo Sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma.
- Faranda 1996: L. Faranda, *Dimore del corpo*, Roma.
- Franceschini 2008: M. Franceschini, *La valigia di Agafia. Una storia vera*, Cava de' Tirreni.
- Gianguilo 1991: M. Gianguilo (a cura di), *Giamblico. La vita pitagorica*, Milano.
- Khan 1994: H. I. Khan, *Il misticismo del suono. Musica e suono come espressione dell'armonia*, edizione italiana, Roma (edizione originale: *The Mysticism of Sound and Music*, Geneva 1991).
- Heidegger 1973: M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano (a cura di A. Caracciolo, edizione originale: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959).
- Heidegger 1988: M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Milano (a cura di L. Amoroso, edizione originale: *Erläuterungen zu Hölderlin*, Pfullingen 1964).
- Heidegger 1995: M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Milano (a cura di F. Volpi, edizione originale: *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1949).
- Heidegger 2001: M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano (a cura di A. Marini, edizione originale: *Sein und Zeit*, Halle 1927).
- Héritier 2006: F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari. (edizione originale: *Masculin/féminin: la pensée de la différence*, Paris 1996).
- Irigaray 2002: L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Milano (edizione originale: *Speculum of the Other Woman*, Paris 1974).
- Le Breton 2018: D. Le Breton, *Sul silenzio. Fuggire dal rumore nel mondo contemporaneo*, edizione italiana, Milano (edizione originale: *Du silence*, Paris 1997).
- Slater 1974: P. Slater, *Il rapporto madre-figlio in Grecia: sue origini e conseguenze. Il ruolo della donna ad Atene - Tensioni coniugali e rivalta materna*, in C. Beve, *La tragedia greca*, Bari, pp. 157-176.
- Lanternari 2006: V. Lanternari, *Dai "primitivi" al "post-moderno": tre percorsi di saggi storico-antropologici*, Liguori.
- Levinas 2018: E. Levinas, *Altrimenti che essere*, Milano (edizione originale: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974).

- Maffesoli 2018: M. Maffesoli, *Ecosofia. Un'ecologia per il nostro tempo*, Napoli.
- Montepaone 2011: C. Montepaone (a cura di), *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, traduzione e note di I. Brancaccio, Bari.
- Müller, Michler 1997: K.E. Müller, A. Michler. *Sciamanismo: guaritori, spiriti, rituali*, Torino (edizione originale: *Schamanismus, Heiler, Geister, Rituale*, München 1997).
- Nietzsche ed. 2017: F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Roma (edizione originale: *Die Geburt Der Tragödie*, Leipzig 1872).
- Nisticò 2003: D. Nisticò, *Téano, una pitagorica attuale*, Soveria.
- Plant, 2004: I. M. Plant, *Women writers of ancient Greece and Rome: An anthology*, Oklahoma.
- Platone, *Fedro*, a cura di E. Pucci, Roma-Bari 1998.
- Pomeroy 1978: S.B. Pomeroy, *Donne in Atene e a Roma*, Torino (edizione originale: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical antiquity*, New York 1976).
- Soler 2005: C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, Milano (edizione originale: *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris 2003).
- Travi 2007: I. Travi, *Aspetto orale della poesia*, Bergamo.
- Turchi 1948: N. Turchi, *Le religioni misteriche del mondo antico*, Milano.
- Vattimo 1963: G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova.
- Vernant 1984: J.P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Roma (edizione originale: *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962).
- Weil 2020: S. Weil, *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, Genova (raccolta di saggi tradotti da A. Nuti, a cura di F.R. Recchia Luciani).
- Waithe 1987: M.E. Waithe, *A History of Women Philosophers*. Volume 1, 600 BC-500 AD, Dordrecht.

[Ascolta l'audio](#)