

Sulla natura mimesica del discorso.

Una lettura filosofico-educativa di pagine del Cratilo

Gilberto Scaramuzzo

Dipartimento di Progettazione educativa e didattica
Via Madonna dei Monti 40 - 00184 Roma
Università Roma Tre
gilberto.scaramuzzo@uniroma3.it

0. Premessa

Il concetto di *mimesis*, assente nei primi scritti platonici, trova nel *Cratilo* una prima compiuta applicazione¹.

Taylor riassume la significatività di questa presenza con modalità sintetica ed efficace: «A chi non si interessa specificamente di fonetica apparirà molto più interessante l'acume che Socrate dimostra insistendo sul principio generale che il discorso può essere considerato come una specie di gestire mimetico [...]»².

Intento del presente studio è quello di esercitare una ermeneusi filosofico-educativa sulle pagine del *Cratilo* a partire dall'indicazione di Taylor.

¹ Seppure esistano obiezioni a questa affermazione assumo la posizione di Halliwell (cfr. S. Halliwell, *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni*, Palermo, Aesthetica, 2009, pp. 46; 331 nota 76).

² A. E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1987, p. 135. La frase interrotta termina così: «[...] e la sua chiarezza nel distinguere tale gestire vocale dalla riproduzione diretta di rumori naturali e di gridi animali».

Indagare con tale sensibilità uno dei luoghi in cui principia in Occidente la riflessione sulla qualità del rapportarsi del linguaggio umano all'essenzialità del reale, costringe a interrogarsi se una riconsiderazione del ruolo agito dalla *mimesis* in questo rapportarsi possa offrire nuovi paradigmi all'agire educativo, o, almeno, aiutare a prospettare nuovi scenari, in grado di ridimensionare i dinamismi disumananti che segnano l'attualità.

Il dialogo è tra i più letti³; il procedimento che qui si intenta è atipico, ma non privo di giustificazione: abbracciare l'elemento corporeo per illuminare lo spirituale⁴.

All'elemento corporeo ricorre Platone per far *entrare* la *mimesis* in un dialogo che verte sulla questione filosofica del rapporto tra espressione (e comprensione) umana e la realtà delle cose⁵.

³ «Il n'est pas un dialogue de Platon qui ait suscité chez les modernes plus de discussions que le *Cratyle*. Dans ses analyses parues entre 1891 et 1901, H. Kirchner passait en revue trente-deux études consacrées à cet ouvrage, et depuis lors ce nombre a continué de s'accroître» (L. Méridier, *Notice*, in Platon, *Cratyle*, in Idem, *Œuvres complètes*, tome V, 2^e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 7). E questa attenzione per il *Cratilo* non è mai venuta meno negli anni.

⁴ A questa modalità di abbraccio ci esorta Stenzel al fine di stringere la teoria pedagogica platonica in altri luoghi della sua produzione (cfr. J. Stenzel, *Platone Educatore*, Bari, Laterza, 1966, p. 136).

⁵ Per le citazioni platoniche si è scelto di operare nel seguente modo: limitare il nostro intervento di traduzione ai passaggi essenziali per l'ermeneusi, e in particolare ai termini composti sulla radice greca μιμ, e utilizzare negli altri luoghi la traduzione di Francesco Aronadio. Si sceglie di tradurre il verbo greco μιμέομαι con 'fare la mimesis di' anziché 'imitare' (scelta più affermata, che segue la tradizione della traduzione latina di μιμεσις con *imitatio*, e del verbo corrispondente con *imitari*). Questa scelta è motivata dal fatto che μιμεσις non può, se non in rari casi, essere tradotto con imitazione senza ingenerare gravi incomprensioni e veri e propri fraintendimenti. Il vocabolo greco μιμεσις si utilizzerà nel testo senza tradurlo: operando la sola traslitte-

1. Generiamo il mimema al fine di mostrare

SOCRATE [...] Rispondimi a questo: se non avessimo voce né lingua, ma volessimo mostrare [δηλοῦν] l'un l'altro le cose, non cercheremmo forse di significare [σημαίνειν], come ora i muti, con le mani e la testa e il resto del corpo?

ERMOGENE E in effetti come altrimenti, Socrate?

SOCRATE Se, almeno credo, volessimo mostrare [δηλοῦν] ciò che è in alto e leggero, alzeremmo verso il cielo la mano, *facendo la mimesis* della natura stessa della cosa [μιμούμενοι αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος]; se, invece, le cose che sono in basso e pesanti, verso la terra. E se volessimo mostrare [δηλοῦν] un cavallo che corre o un qualche altro animale, sai che renderemmo i nostri corpi e le nostre movenze quanto più simili a quelli loro⁶.

razione priva di accento, analogamente si opererà per μίμημα (per una chiara precisazione sulla distinzione di significato tra i due sostantivi cfr. F. Aronadio, *Introduzione*, in Platone, *Cratilo*, Bari, Laterza, 2008, pp. XXXVIII-XXXIX); e si utilizzerà, inoltre, 'mimesico/a' in luogo del più usato 'imitativo/a' e del più immediato 'mimetico/a', al fine di valorizzare la relazione dell'aggettivo con il sostantivo, e di evitare le possibili precomprensioni fuorvianti che potrebbero gravare sia su 'imitativo/a' sia su 'mimetico/a'. Si è scelto di operare analogamente con gli altri vocaboli che appartengono alla stessa famiglia. Nella modernità e nella contemporaneità i due più articolati studi filologici in cui si ritrova seriamente e radicalmente confutata l'equivalenza di μίμησις con 'imitazione' (*Nachahmung*, *imitation*) sono quelli di H. Koller, *Die mimesis in der antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Berna, Francke, 1954; e di S. Halliwell, *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (in precedenza citato nella traduzione italiana); i due studi producono la loro confutazione con percorsi di ricerca e di analisi assai distinti. Sull'ampliamento del significato di μίμησις oltre quello canonico di imitazione vedi anche G. Gebauer, C. Wulf, *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*, Reinbeck, Rowohlt, 1992. I luoghi dove intervengo con la mia traduzione sono segnalati in corsivo e affiancati dal testo greco a cui si riferiscono.

⁶ Si confronti il presente passaggio con *Repubblica*, 393c in cui Platone definisce cos'è *fare la mimesis*: «Ora, il rendere sé simile a un altro, per quel che concerne sia (o) la voce sia (o) il gesto, non è far la mimesis di quello a cui ci si rende simili? [Οὐκοῦν τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα μιμεῖσθαι ἔστιν ἐκεῖνον ᾧ ἂν τις ὁμοιοῖ;]» (traduzione mia).

ERMOGENE Mi sembra che sia necessariamente come dici.

SOCRATE Così infatti, credo, ci sarebbe atto ostensivo di qualcosa [δήλωμά]: quando il corpo, com'è verosimile, *fa la mimesis* di [μιμησάμενου] quella cosa che vuole mostrare [δηλωσαι].

ERMOGENE Sì.

SOCRATE Ma poiché vogliamo mostrare [δηλοῦν] con la voce e con la lingua e con la bocca, ciò che viene da queste non darà luogo forse ad un atto ostensivo [δήλωμα] di ciascuna cosa allorché per mezzo di queste sia *mimema* [μίμημα] di qualche cosa?

ERMOGENE Necessariamente, mi sembra.

SOCRATE Allora il nome è, com'è verosimile, *mimema* [μίμημα] con la voce di *quello di cui si fa la mimesis* [μιμεῖται]; e colui che con la voce *fa la mimesis* [μιμούμενος] nomina ciò *di cui fa la mimesis* [μιμηῖται]

ERMOGENE Mi sembra⁷.

Socrate/Platone connette qui intimamente la *mimesis* al comunicare umano.

Egli inizia con questa pagina la rivelazione di una *semplice* realtà che andrà progressivamente a ispessirsi di problematicità: quando vogliamo esprimere qualcosa a qualcuno, sia che utilizziamo il solo corpo sia che utilizziamo la voce, noi dobbiamo *fare la mimesis* di quel che vogliamo rendere manifesto. L'uomo, dunque, non manifesta mai direttamente *quel che vuole dire* ma esprime *quel che vuole dire* attraverso il *mimema* di *quel che vuole dire*, e questa comunicazione è efficace nella misura in cui il soggetto che la produce realizza la *mimesis* della *natura* dell'oggetto che vuole comunicare. Il nome è dunque *mimema* della cosa, e il parlare con i vocaboli è far la *mimesis* con la voce anziché con il corpo di quello di cui si fa la *mimesis*. E immediatamente dopo Socrate – come vedremo – specifica meglio di *cosa* deve essere *mimesis* il nome.

⁷ Platone, *Cratilo*, 422e-423b.

La *mimesis* è dunque il perno intorno a cui ruota tutta la comunicazione umana, sia essa verbale o non verbale. Semplice e bella la sintesi platonica e la *reductio* a un unico atto per descrivere le molteplici forme che può assumere l'espressione umana finalizzata a manifestare agli altri le cose.

Seppure la *mimesis* ci appaia in questa luce quale cuore del parlare e del comprendere umano, essa stenta nell'attualità a trovare un ruolo di primo piano nella riflessione preoccupata dell'educabilità umana; un ruolo almeno paragonabile a quello che, a tutt'oggi, la *mimesis* occupa nella riflessione estetica. E muovendo da questa sensibilità, non è difficile individuare in questa pagina elementi di grande rilevanza sia per la prassi sia per la riflessione educativa.

2. Il corpo sa farsi mimesis della natura del πρᾶγμα che si vuole mostrare

Attraverso l'intuizione *modernissima* di interrelare la dimensione non verbale della comunicazione con la dimensione verbale, Socrate mette ben in evidenza due aspetti:

- attraverso il proprio corpo e senza l'uso dei vocaboli è possibile mostrare [δηλοῦν] e significare [σημαίνειν] le cose;
- è una *mimesis* della natura [φύσιν] della cosa, il movimento che l'uomo attua per generare un appropriato gestire corporeo finalizzato al comunicare efficacemente agli altri.

Socrate ricorre al corpo, e in particolare alla *mimesis* corporea, per lo svelamento della natura mimesica del linguaggio verbale. E seppure il *comunicare con*

il corpo è qui utilizzato da Socrate per sviluppare l'argomento che a lui interessa – la natura dei nomi e del nominare –, il passaggio descrive una morfologia della comunicazione che ha una sua realtà autonoma. Il parlare con il corpo, infatti, appare come una modalità che la comunicazione umana può assumere.

Quando Socrate vuole portare la prova che l'uomo se vuol *manifestare* qualcosa a qualcuno ne fa la *mimesis*, ci presenta quest'agire sotto forma di *mimesis* corporea. Questo agire ci appare *spontaneo* in chiunque non possa fare uso della voce: quasi che il cogliere la natura del $\pi\rho\acute{o}\gamma\mu\alpha$ e il volerla comunicare siano *primitivamente mimesis* corporea. E, al contempo, questo cogliere la natura del $\pi\rho\acute{o}\gamma\mu\alpha$ e il farne una metafora corporea descrive l'agire che realizza la *mimesis*. La capacità mimesica umana ci si presenta, dunque, come capacità di “antropomorfizzare” la natura di qualunque $\pi\rho\acute{o}\gamma\mu\alpha$ (di qualunque cosa), e questa capacità sembra manifestarsi immediatamente, primitivamente, attraverso il corpo⁸.

Ma non si tratta di umanizzare quel che non è umano, cioè non si tratta di ridurre l'oggetto della *mimesis* alla dimensione umana, quanto piuttosto di offrirsi – in quanto uomini – come materia plasmabile in *quella* forma, che per certi versi è creata e per altri è *patita* dal soggetto, in quanto essa – la forma – è dettata

⁸ Quando nella *Repubblica* Platone riflette con altro respiro sulla *mimesis* ne enfatizza la problematicità paideutica; lì questa “antropomorfizzazione”, che l'uomo opera realizzando in sé l'altro da sé (ma anche patendo questa stessa realizzazione), si scoprirà avere un potere formante (cioè si scoprirà essere per l'uomo *paideia* – ma non sempre buona *paideia*, anzi...) che va ben oltre la contingenza espressiva. Le riflessioni che nella *Repubblica* arriveranno ad una sintesi dichiaratamente paideutica, già nel *Cratilo* hanno però forza tale da inquietare tanta parte dell'attuale prassi educativa, anche se questa sembra procedere profondamente incurante del misterioso dinamismo umano.

dalla *natura* della cosa: la *mimesis* che viene a realizzarsi nel soggetto, sembra essere una sintesi *superiore* al soggetto, in quanto è *oltre* – nel senso del tedesco *über* – il soggetto stesso che la realizza.

La *mimesis*, così come qui ce la descrive Socrate/Platone, è infatti quella capacità che consente all'uomo di ricreare una qualsiasi realtà attraverso un processo di trasfigurazione in una *forma* umana che si assume in proprio. La *mimesis* segnala un *poter crearsi* a immagine e somiglianza di un qualunque $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, anche molto diverso – almeno per quel che si può apprezzare esteriormente – da sé. La *mimesis* sembra allora implicare una misteriosa intimità tra il soggetto che la *fa* e il $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ di cui si fa la *mimesis*: un misterioso cogliere nel $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ delle qualità intrinseche – la *natura* – e un misterioso ricrearsi in analogia con quelle qualità che costituiscono appunto la *natura* del $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ stesso, e che misteriosamente quasi si impongono al soggetto. Qualità che, misteriosamente create e patite dal soggetto, sembrano assumere una valenza oggettiva, tale da consentire, a chi osserva il *mimante*, di riconoscere in ciascun *mimema* manifestato proprio quell'ente di cui il *mimante* sta effettivamente facendo la *mimesis*, quand'anche esso – il $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ di cui si fa la *mimesis* –, esteriormente, sia davvero molto diverso dal soggetto che ne fa la *mimesis*: così come lo è “un cavallo che corre o un qualche altro animale” (ma anche “ciò che è in alto e leggero...”) rispetto all'uomo.

Dalla lettura della pagina del *Cratilo* sembra legittimo porre a noi pedagogisti alcune semplici domande che specificano quanto già in precedenza era oggetto di perplessità: quanta attenzione si pone alla *mimesis* corporea nella prassi educativa? E – nuovamente – quanto

la riflessione su questa prassi l'ha posta al centro della ricerca e del dibattito scientifico?⁹

Quanto rinveniamo nella pagina platonica può far intravedere nuovi scenari per la ricerca pedagogica e può, in qualche misura, indirizzarne la sperimentazione?

3. *Il mimema, se vuole mostrare la verità delle cose, deve essere mimesis dell'οὐσία, le arti mimesiche non giungono a tanto*

Ci sarà per noi la manifestazione dell'oggetto, di qualunque oggetto – sembra sostenere Socrate –, soltanto quando realizziamo la *mimesis* della *natura* di quel determinato oggetto. Ma immediatamente dopo aver affermato questo – attraverso le parole di Socrate – Platone passa ad analizzare le criticità connesse con la *mimesis*¹⁰.

Egli ci mostra, nello sforzo di indagare per rinvenire l'origine dei nomi (o, forse, meglio, per rinvenire il movimento necessario alla generazione del nome affinché attraverso di esso – il nome – si mostri veramente l'ente), una morfologia *essenziale* della *mimesis*. Afferma – attraverso Socrate – che questa *produzione* umana – la *mimesis* – può assumere due forme: in una l'uomo guarda all'essenza (οὐσία) come il *quid* su cui esercitare la *mimesis*; nell'altra l'uomo non ha l'essen-

⁹ Forse si potrebbero rinvenire nei dinamismi mimesici che caratterizzano l'espressione corporea umana risposte adeguate ai 'perché' dell'efficacia di certe metodologie didattiche e del fallimento di altre. 'Perché' che trovano nell'oggi risposte puramente empiriche o giustificazioni che non raggiungono la radicalità del principio.

¹⁰ Criticità che saranno poi ampiamente e drammaticamente sviscerate nella *Repubblica*, ma che già si mostrano qui con luce intensa.

za come paradigma, ma si preoccupa di far la *mimesis* di *possessi* non essenziali del $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ (voce, figura, colore), rinunciando però, anche per essi, ad uno sguardo che ne intenda l'essenza. La prima *mimesis* sarà quella che avrà forza di generare i nomi, la seconda opere musicali o pittoriche.

Platone riconosce soltanto all'arte di dare i nomi la possibilità di concretare la prima forma che può assumere la *mimesis* – quella, cioè, che ha per modello l'essenza –; le produzioni degli altri linguaggi artistici, infatti, sarebbero sempre forme del secondo tipo – *mimesis* di qualcosa che non è essenziale. E ascrive soltanto a questa prima *mimesis* (qualora si realizzi) – e non a quella delle altre arti – il potere di *mostrare per ciascuna cosa ciò che è*¹¹.

Socrate ha qui abbandonato la *mimesis* corporea per la sua riflessione, procede senz'altro utilizzando il *mimema*/nome e lo distingue dai *mimemi* delle altre arti. Ma anche se uscito di scena, il prodotto della *mimesis* corporea rimane capace di fare un movimento che non è esplicitamente riconosciuto ai *mimemi* prodotti dalla musica e dall'arte pittorica: quello di essere *mimesis* della *natura* del $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$.

Il principio generale che la *mimesis* può essere o dell'*essenza* o di *possessi* non essenziali del $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ può essere chiave per leggere tanto i fallimenti quanto i successi delle prassi educative che concernono l'insegnare. Seppure la nostra ricerca intenda mantenersi fo-

¹¹ Cfr. Platone, *Cratilo*, 423c-424a. Il che non vuol dire affatto che le arti mimesiche si limitino ad essere *puro rispecchiamento* delle cose, come chiaramente argomenta Halliwell, sia attraverso queste pagine del *Cratilo* sia attraverso l'ermeneusi di alcune pagine del libro X della *Repubblica*. Per le argomentazioni relative al *Cratilo* cfr. Idem, *L'estetica della mimesis*, cit., pp. 47-49.

calizzata su *mimesis*, giova alla nostra riflessione recuperare qualcosa presente nelle pagine del dialogo che precedono l'utilizzo di questo concetto.

4. *Il nome è uno strumento atto ad insegnare*

A 388a Socrate chiarisce che *il nome è uno strumento* così come lo sono il trapano e la spola.

E conclude che «il nome è uno strumento (ὄργανον) atto a insegnare qualcosa (διδασκαλικόν) e a distinguere (διακριτικόν) l'essenza, così come la spola il tessuto»¹².

E poiché, come abbiamo abbondantemente verificato, il nome si ritroverà più avanti a essere riconosciuto come un *mimema*, esso è dunque uno strumento atto a insegnare – e questo sempre e comunque, sia nel bene sia nel male, come sarà con altro respiro sostenuto da Platone nella *Repubblica* – e a farci discernere l'essenza – qualora si realizzi con il nome la *mimesis* dell'essenza. Si torna così a ribadire, attraverso quel particolare *mimema* che è *il nome*, che una certa *qualità* nel fare la *mimesis* è cruciale per la paideia – come altrimenti considerare quel che produce qualcosa che è atto a insegnare e a farci distinguere l'essenza?¹³

«Il tessitore dunque si servirà bene della spola, e bene vuol dire da tessitore; e chi è atto ad insegnare si servirà bene del nome, e bene vuol dire in modo da insegnare»¹⁴.

¹² 388b-c.

¹³ Si potrebbe qui aprire una proficua riflessione che interessa numerosi settori dell'educativo sull'importanza da attribuire alla scelta dei vocaboli e al rapporto che si deve instaurare con essi qualora si voglia veramente insegnare e far discernere l'essenza.

¹⁴ 388c.

Mi sembra una sintesi di rara eleganza per stringere quel che dovrebbe caratterizzare l'operato di ogni vero insegnante (ma anche educatore o formatore).

L'insegnamento (διδασκαλικόν) non coincide con l'arte di dare i nomi (così come il tessere non è l'arte di costruire le spole), ma l'insegnante è colui che è esperto nell'uso, cioè colui che sa usare i nomi nel modo bello. Platone non indugia sulla descrizione dell'agire dell'insegnante perché il suo interesse è qui rivolto a colui che assegna i nomi, e non a chi se ne serve per il loro uso proprio. Non è però difficile trarne elementi utili alla riflessione sull'educativo: sviluppando quanto ci sembra implicito nelle affermazioni platoniche e senza volerle oltremodo forzare.

Se l'insegnante, quando sceglie i *mimemi* con i quali insegna, non è rivolto all'essenza che vuole significare; se esprime con le sue parole e con i suoi gesti soltanto aspetti non essenziali del qualcosa che intende comunicare; gli studenti a lui affidati riceveranno un nutrimento non bello: assorbiranno la *mimesis* dell'inessenziale prodotta dall'insegnante; con il risultato di essere male-in-segnati da un cattivo in-segnante. Se invece l'insegnante è vero insegnante saprà utilizzare bene i *mimemi* e questo sembra necessariamente chiamare in causa la capacità di discernere l'essenza che si vuole comunicare così da scegliere il *mimema* che ne è la vera *mimesis*.

Si può così immaginare che insegnare veramente richieda una presenza di contatto con (un vivere intensamente) il vero che si vuole significare. Soltanto così si potrà sperare che quello stesso discernimento, amore, incontro vivo con qualcosa di vero possa accendersi nello studente che assiste alla lezione.

Il nome è un *mimema* della cosa (πρᾶγμα): questo può essere corretto e vero, non corretto e falso. È corretto e vero quel *mimema* che conviene a ciascuna cosa e ne riproduce la somiglianza¹⁵. Se per i *mimemi* prodotti dalla arti mimesiche si può parlare soltanto di attribuzione corretta (o non corretta), per i nomi possiamo parlare di attribuzione vera oltre che corretta¹⁶. Ma le immagini (εἰκόνες) che un uomo può generare non saranno mai perfetta riproduzione dell'oggetto di cui sono immagine¹⁷.

Sin qui la *mimesis* supporta Socrate nella sua riflessione.

Quando, nel finale dell'opera, Platone rivela, attraverso le parole di Socrate, l'esserci di una modalità per apprendere (μαθεῖν) le cose che si può realizzare senza l'apporto dei nomi, fino a giungere ad affermare che «esse stesse da loro stesse», più che da una qualunque loro immagine, le cose sono da imparare e da ricercare (se si ha per fine la verità)¹⁸, nulla sembra togliere al corretto utilizzo *didascalico* della parola, ma, piuttosto, nel mostrarne la misura, intensifica la ricerca *filosofica* e didattica di ogni bravo insegnante.

¹⁵ Poiché non si dà mai uguaglianza: «altro è il nome – afferma Socrate – altro ciò di cui è nome» (430a).

¹⁶ Cfr. 430a-431c.

¹⁷ Cfr. 432b-d.

¹⁸ Cfr. 438e sgg.

5. Conclusione

Se riconosciamo come dinamismi disumananti tutti quelli che allontanano il singolo e l'umanità da un vivere bello, buono e giusto e, quindi, da *una* felicità che è per il singolo e per la convivenza; e come umananti quelli di segno opposto; l'attualità ci si presenta sotto una luce piuttosto fosca.

E non tanto, a mio parere, per l'abbondanza dei primi (l'umanità ha una storia di atrocità che possiamo riconoscere più gravi di quelle pur gravi che vediamo nell'oggi), quanto per la grave assenza dei secondi.

Si è autorevolmente affermato che interrogarsi sul rapportarsi del λόγος all'εἶναι è filosofare, e che è in questo interrogarsi che deve misurarsi la riflessione sull'educativo per svolgere il compito che le è proprio: *curare* la parola nell'uomo¹⁹. Forse proprio ciò, qui, abbiamo fatto: indagando in un luogo principe.

Se il girarsi con tutta l'anima (λογιστικόν e ἀλόγιστον) verso l'Essere/Bene e *vederlo*, come poteva fare Platone, chiede un'*ingenuità* che più non abbiamo, non è perciò stesso precluso profittare del suo scandaglio per approfondire e sperimentare dinamismi umani che non richiedono accettazioni a priori di densità ontologiche, ma che neppure, però, ne escludono l'impatto esistenziale.

Abbiamo verificato quanto il concetto di *mimesis*, per Platone, sia centrale e problematico per il *parlare* umano; e come da un'intensificazione della riflessione su di esso si aprano molteplici prospettive per la rifles-

¹⁹ Cfr. Mattei, F., *Sfibrata Paideia. Bulimia della formazione Anoressia dell'Educazione*, Roma, Anicia, 2009.

sione sulla prassi educativa, e forse, quel che più conta, per la prassi stessa²⁰.

Paradossale a questo punto dello sviluppo del λόγος proporre di investigare e di sperimentare (non certo senza di esso) la *mimesis*? E spingersi al segno di rivalutare la *mimesis* fatta con il corpo, avendo come fine dichiarato quello di alimentare il parlare umano?

Sì, una proposta paradossale. Ma certo necessaria se ci ritrovassimo muti e volessimo *manifestare*.

Allora forse, umilmente, non ci resterebbe che indagare seriamente questa possibilità.

Riferimenti bibliografici

- Gebauer, G., - Wulf, C., *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*, Reinbeck, Rowohlt, 1992.
- Halliwell, S., *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002 (trad. it. Idem, *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni*, Palermo, Aesthetica, 2009).
- Koller, H., *Die mimesis in der antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Berna, Francke, 1954.
- Mattei, F., *Sfibrata paideia. Bulimia della formazione Anoressia dell'educazione*, Roma, Anicia, 2009.
- Méridier, L., *Notice*, in Platon, *Cratyle*, in Idem, *Œuvres complètes*, tome V, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- Platone, *Cratilo*, trad. e introd. di F. Aronadio, Bari, Laterza, 2008.
- Stenzel, J., *Platone educatore*, Bari, Laterza, 1966.
- Taylor, A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1987.
- Wulf, C., *Mimesis. L'arte e i suoi modelli*, trad. it. a cura di Paolo Costa, Milano, Mimesis, 1995.

²⁰ In questo senso è netta la posizione di Wulf: «Secondo la sua concezione [quella di Platone] la *mimesis* è una *conditio humana*, che comporta la possibilità dell'educazione e con l'aiuto della quale l'educazione ha luogo» (C. Wulf, *Mimesis. L'arte e i suoi modelli*, trad. it. a cura di Paolo Costa, Milano, Mimesis, 1995, p. 23).