

FILONE

TUTTI I TRATTATI DEL
COMMENTARIO
ALLEGORICO
ALLA BIBBIA

A cura di Roberto Radice



RUSCONI

Filone di Alessandria
Commentario allegorico alla Bibbia

Rusconi, Milano 1994
Pag. CLIII-1342

23 ottobre 2024

Ci troviamo ad affrontare la questione dell'ermeneutica, la teoria dell'interpretazione. È una questione importante per una serie di motivi, non ultimo il fatto che in tutto il Novecento l'interpretazione, cioè l'ermeneutica, l'ha fatta da padrona, ancora oggi, almeno nella cosiddetta filosofia continentale. L'ermeneutica non è altro che il modo in cui si è fatta filosofia e si continua a fare tutt'oggi: tutti i filosofi sono ermeneuti, tranne rare eccezioni, per esempio Severino. L'ermeneutica è anche il modo in cui ciascuno si rapporta al mondo che lo circonda, tentando in tutti i modi di ricondurlo all'uno. Qui nella prefazione alla Filosofia mosaica di Filone, verso la fine Radice fa una notazione molto breve ma significativa, perché parla del circolo ermeneutico a proposito di Filone. Filone muove dalla fede, per lui questo non si discute; poi, dalla fede passa all'intelletto, cioè, allo studio, e trova le ragioni filosofiche alla sua fede; quindi, a questo punto ritorna sulla fede corroborandola, dando alla sua fede ancora più forza. Dunque, la fede e poi la filosofia che torna alla fede: ecco il circolo ermeneutico. Si è sempre usata l'interpretazione, da moltissimo tempo. Dice Radice. *Gli studiosi rilevano, molto probabilmente a ragione, come l'idea, che la verità si nasconde sotto i simboli, debba essere nata nell'ambito dei misteri orfici o, meglio, nella fase più matura dell'evoluzione di questi misteri. È in questa fase, infatti, l'iniziazione ai misteri consisteva non solamente nella partecipazione alla conoscenza di miti e nel prendere parte a certe cerimonie, ma soprattutto nella penetrazione del loro significato riposto. Del resto, ci sono pervenuti i documenti da cui risulta chiaramente che i seguaci dei misteri orfici vantavano la superiorità della parola di Orfeo su quella dell'oracolo delfico e motivavano questa superiorità appunto col fatto che, mentre l'oracolo delfico parlava un linguaggio aperto, ossia si esprimeva alla lettera, Orfeo parlava per simboli. Il parlare per simboli era dunque inteso come una superiore forma di linguaggio e di conoscenza. /.../ Filone stesso, e questo è assai significativo, assimila più volte l'interpretazione allegorica della Sacra Scrittura all'iniziazione misterica e non esita ad attribuire ad antiche fonti, con ciò stesso legittimandone l'uso, l'origine dell'esposizione simbolica e metaforica, come risulta chiaramente dal seguente passo. In effetti, dice Filone, la maggior parte dei dottori della legge ebraica, si intende del loro insegnamento filosofico, sulla scia di un antico metodo di ricerca è dato per mezzo di simboli. Tale metodo, osserva ancora Filone, non fu retaggio esclusivo della sapienza giudaica, ma parrebbe patrimonio universale dello spirito umano, tanto è vero che lo stesso Mosè lo acquisì dalla scienza egiziana. Ho letto questa cosa perché, in effetti, è chiaro che l'interpretazione è una cosa piuttosto*

antica, molto più antica di Filone: però, lì già appare qual è la questione del parlare oscuro, del parlare per simboli, per allegorie. Lo dice a un certo punto: dà potere. Dà potere perché allude a una conoscenza segreta, che è superiore a quella altrui. Poi, che questa conoscenza ci sia oppure no, questo non c'entra niente. Parlare per allegorie, per simboli, è come se ponesse a un piano superiore, perché gli altri devono fare uno sforzo per elevarsi al mio livello. Abbiamo visto questa struttura soprattutto nei neoplatonici: elevarsi, ascendere verso l'uno è una cosa faticosa, perché occorre abbandonare tutto ciò che di sensibile attrae, cioè il piacere; quindi, affrancarsi dal piacere, abbandonare tutti i sensibili e, finalmente, elevarsi verso l'uno. Questa operazione di asceti è sempre accompagnata da una fatica, da una rinuncia, in vista di un bene assoluto, totale. È vero che l'interpretazione è sempre esistita, però, pare sia proprio con Filone che l'interpretazione, l'ermeneutica, si istituisca. C'era anche prima, sì, però veniva utilizzata solo in qualche circostanza, ma è stato Filone a dare all'esegesi dell'allegoria una sorta di primato, di priorità, una dignità filosofica, teoretica, che prima non aveva. Filone gliela dà, appunto con l'interpretazione allegorica della Bibbia. Perché fa questa interpretazione della Bibbia? Un motivo c'è, e cioè si accorge che nella Bibbia, in ciò che dice, ci sono delle contraddizioni, dei problemi. E, allora, la sua idea fu quella, avvalendosi del pensiero teoretico greco, di risolvere questi problemi. Come risolverli? Dando a certi passi, a certe affermazioni problematiche, un senso differente. Il termine allegoria contiene il greco ἄλλος, "altro": la lettera dice così, sì, però in realtà voleva dire quest'altra cosa, e quest'altra cosa che voleva dire non è più in contraddizione con un'altra, perché è fatta in modo da non opporsi anche lei a qualche cosa, ma fare in modo che tutto possa filare liscio. La cosa centrale in tutta la ermeneutica, di cui nessuno ha mai parlato, è il fatto che si fonda sull'idea di emanazione. Senza la teoria dell'emanazione, cioè, della processione per Plotino, non c'è ermeneutica, nel senso che l'interpretazione è tale quando si presuppone che ciò che viene interpretato appartenga a ciò che deve essere interpretato e che, quindi, proceda da lì. È questo che garantisce che l'interpretazione sia corretta, perché se no l'interpretazione potrebbe dire tutto e il contrario di tutto: perché piove? Perché questo posacenere è verde. Quindi, l'interpretazione deve presupporre che ci sia un passaggio possibile tra un antecedente e un conseguente, quel passaggio che Aristotele aveva rilevato essere fortemente problematico, tanto che non c'è la possibilità di passare dall'antecedente al conseguente, dalla protasi all'apodosi, se vogliamo dirla in termini retorici. Non c'è, ma se non c'è allora questo passaggio che compie l'interpretazione interpretando qualcosa, chi lo autorizza? Nessuno, cioè l'interpretazione è un racconto a fianco, che corre parallelamente a quell'altra cosa che vuole interpretare, ma che può anche non c'entrare assolutamente nulla, e, di fatto, non c'entra nulla. Poi, lo si fa centrare nel senso che gli si attribuiscono delle cose, ma, di nuovo, utilizzando altre interpretazioni, cioè, gli si attribuiscono cose che paiono appartenere a quell'altra cosa, ma "appaiono" appartenere, per analogia, naturalmente. E questo è il problema dell'interpretazione che potrebbe indurci a pensare che non c'è interpretazione o, più propriamente, che l'interpretazione non è che un altro racconto rispetto a ciò che deve essere interpretato; ma è un altro racconto che non può porsi in nessun modo come esegesi, come spiegazione del primo, non può, perché è un'altra cosa, letteralmente. A proposito di Filone, a pagina 34, dove trova un problema nella Bibbia, nel Pentateuco, e cioè che da una parte Dio viene descritto come inattivo, dall'altra parte come colui che agisce, che fa le cose. Questo è un esempio di una contraddizione nella Bibbia che Filone vuole risolvere, dirimere. E, allora, dice così. Siamo nell'Introduzione. *Ecco il nocciolo della questione: Filone è spinto ad una tale "trasgressione" del senso letterale della Scrittura, proprio da un'istanza di netto stampo filosofico, vale a dire al fine di respingere la concezione di un Dio inattivo, di cui alcuni filosofi greci avevano rilevato l'intrinseca contraddittorietà.* Se questo Dio è inattivo, allora non crea, se ne sta lì per conto suo, non fa niente. Sappiamo che poi Plotino ha risolto il problema con l'emanazione. *Dunque, il nostro filosofo parte della Bibbia e alla Bibbia ritorna; ma vi torna arricchito di un cospicuo bagaglio teoretico. In un punto,*

però, il paradigma ermeneutico giudaizzante coglie perfettamente nel segno: cioè, là dove proclama la superiorità della Scrittura sulla filosofia, ossia la preminenza della “fede” sulla “ragione”. Cosa che poi si è mantenuta e anche ampliata con il cristianesimo, naturalmente. Effettivamente, anche dal semplice esempio appena riportato risulta evidente che l’attenzione di Filone è sempre rivolta al testo sacro, e, in rapporto a questo, l’apparato filosofico risulta strumentale. Facevamo prima l’esempio del circolo ermeneutico: si parte dalla fede e si arriva alla filosofia; la filosofia consolida, conferma la fede, e, quando ritorna alla fede, questa è confermata, risulta più forte. Se esaminiamo il significato originario del principio della “causa attiva” nell’ambito stoico, da cui è stato preso, troviamo che qui tale concezione è strutturalmente connessa ad una realtà corporea e materiale. Filone, invece, si riferisce ad una realtà soprasensibile, giacché, per il nostro filosofo Dio è chiaramente di natura incorporea e spirituale. Dunque, l’Alessandrino, come non si attiene alla lettera della Scrittura così, analogamente, non si attiene neppure alle originarie connotazioni speculative dei concetti filosofici, procedendo a radicali trasformazioni ogni volta che essi non rientrano nel suo quadro categoriale di fondo. Nell’interpretazione io accolgo soltanto ciò che conferma ciò che già penso; per cui il circolo ermeneutico, sì, certo, va bene quello che dice rispetto alla fede, ma se noi lo applicassimo invece a qualunque interpretazione? Io parto da delle mie idee, dalle mie convinzioni, da ciò che credo di sapere, il famoso $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$; poi, partendo da qui, con la filosofia, cioè, con il ragionamento, costruisco delle argomentazioni, dei sillogismi, i quali sillogismi tornano a confermare ciò che io credo di sapere, che a questo punto è bello, confermato, inamovibile, certo e incontrovertibile. Funziona così il pensiero degli umani? Andiamo avanti. Qui c’è tutta una lunga disquisizione che fa lui sull’esegesi di Filone, le varie interpretazioni filoniane, ecc. ecc. A pag. 42. ...*gli elleni non ebbero testi sacri, ossia una Parola scritta ritenuta frutto di divina rivelazione in modo globale in senso ben preciso, e che, per conseguenza, essi non si trovarono di fronte al problema della “fede” nel vero senso della parola e in tutta la sua sconvolgente portata nei rapporti con il puro logos. Filone, invece, aveva di fronte a sé sia i testi sacri sia i testi dei filosofi e, certo com’era dell’ispirazione divina dei primi (e dunque per loro infallibilità), da un lato, ma, dall’altro, convinto anche della validità dei secondi, doveva porsi necessariamente il problema dei rapporti delle due “Parole”. La parola di Dio e la parola dei filosofi. A quale delle due Parole deve dare priorità chi vuole filosofare? Al problema Filone risponde in modo chiaro; anzi seppe fornire un tipo di soluzione che era destinato a fare epoca. È proprio il nostro filosofo, infatti, il primo a interpretare i rapporti sussistenti fra la filosofia (ragione e parola umana) e la rivelazione (parola divina) e quindi fra la filosofia e la fede nella rivelazione divina in termini di “subordinazione ancillare”... Questo ricorrerà poi continuamente nel Medioevo: la filosofia come ancella della fede. ...formulando quella dottrina che con i Padri della Chiesa e con i pensatori della Scolastica era destinata a diventare canonica, ossi la teoria del “rapporto ancillare”. Già da tempo, i Greci devono interpretare i rapporti fra le arti e le scienze particolari, da un lato, e la filosofia, dall’altro, in senso ancillare. Orbene, Filone riprende questa idea e la porta fino agli estremi limiti di rottura con la mentalità greca. Così come le arti e le scienze sulle quali si basa la cultura generale, sono asservite alla filosofia, analogamente, la filosofia è asservita alla “sapienza” della fede: “come le discipline encicliche (le scienze sulle quali si basa la cultura generale) contribuiscono all’acquisizione della filosofia, così contribuisce la filosofia all’acquisizione della sapienza (la sapienza che viene dalla fede). La filosofia è ricerca della sapienza e la sapienza è scienza delle cose divine e umane e delle loro cause. /.../ Non ci stupiremo, pertanto, di leggere affermazioni come queste: “La cosa migliore è quella di avere fede in Dio e non in ragionamenti oscuri e in congetture insicure. Se riponiamo fiducia nei nostri pensieri, costruiremo e fortificheremo la città dell’intelletto che distrugge la verità”. Qui aveva capito qualcosa dei greci. Se ci fondiamo solo sull’intelletto, cioè, sull’argomentazione, distruggiamo la verità, quella divina, e questo non s’ha da fare. Ma gli era balenata questa idea, perché ciò che pensano gli umani, ciò che hanno pensato i filosofi - Aristotele in prima istanza, ma non solo lui, anche i presocratici - è qualche cosa che distrugge la verità epistemica. Invece, quella di Filone è verità epistemica, è la parola di Dio e non si discute.*

*Un raffronto con Platone è particolarmente indicativo ai fini della corretta comprensione della radicalità del mutamento della prospettiva filoniana, ossia della “filosofia mosaica”, rispetto alla prospettiva dei Greci. Platone aveva usato il termine fede o credenza per indicare un momento della conoscenza sensibile, vale a dire per indicare un momento del mero “opinare”, limitato al mondo sensibile fenomenico e, quindi, per lo più fallace e mai saldo. Proprio quella parola *pistis* diventa, in Filone, la via più sicura che porta all’Essere. È evidente, dunque, che il messaggio biblico, in questo punto è essenziale, ha messo in crisi l’intellettualismo dei Greci e ha, addirittura, impresso una nuova cifra al filosofare. Ora, non ha messo in dubbio né in crisi assolutamente niente, però, ci mostra come abbia tentato in tutti i modi di piegare la filosofia, in questo caso di Platone, alla sua idea, compiendo esattamente quell’operazione, di cui dicevamo prima: si parte dalle mie fantasie, dalle mie superstizioni, poi con le deduzioni, con l’argomentazione, con i sillogismi, confermo le mie superstizioni e, alla fine, le mie superstizioni diventano il tutto. A pag. 46. Di minore rilievo, ma tuttavia significative, sono le sollecitazioni che Filone trasse dalle altre filosofie ellenistiche, in particolare dal cinismo e dallo scetticismo. Ai concetti cinici il nostro filosofo si rifà soprattutto nell’interpretazione del piacere come male e, quindi, come fonte di peccato. Lo scetticismo, pur respinto nelle sue conseguenze ultime, è sapientemente sfruttato come una sorta di deterrente contro la presunzione della ragione di bastare a sé medesima... Vedete come ogni cosa viene piegata. Plotino, poi, era maestro in questo. ...in tal senso egli utilizza ad esempio i celebri “tropi” resi canonici da Enesidemo. (E lo scetticismo - si badi - così com’era formulato da Enesidemo, se può mettere in scacco la ragione, non ha alcun gioco sulla fede... Questa è un’annotazione importante. ...e quindi Filone lo può correttamente utilizzare senza essere messo in scatto). Perché la ragione non piega la fede. La ragione non può nulla contro le emozioni. Lo diceva anche Perelman: la persuasione punta al cuore, è lei che vince; mentre la convinzione, che punta alla ragione, invece, ha poco gioco a fronte delle emozioni, delle sensazioni. D’altra parte, lo stesso Aristotele, vi ricordate, diceva che si parte dal pathos, dall’emozione.*

Intervento: Come in politica bisogna puntare sempre alla pancia della gente.

La retorica ha sempre giocato su questo, sulle emozioni. Scatenare le emozioni o reprimerle, a seconda di cosa conviene sul momento. È fatta per questo, per dominare le emozioni, in un modo o nell’altro. Ma verrebbe da fare una considerazione: a quali condizioni una passione si domina? Occorre che ci sia, in un qualche modo, l’idea di una verità epistemica perché, quando una persona viene convinta di una qualunque cosa, questa persona poi crede che quella sia la verità incontrovertibile. Quindi, il presupposto della retorica, in effetti, è proprio questa illusione della verità epistemica. È un’illusione, perché con Aristotele sappiamo bene che non esiste nessuna verità epistemica, che poi diventa l’uno, l’ineffabile, l’indicibile, ecc. La verità epistemica non la si vede, non la si tocca e non la si può modificare, è l’immodificabile, perché, se potesse modificarsi, non sarebbe più l’assoluta certezza, sarebbe solo una possibilità. Quindi, questa verità epistemica, questa certezza assoluta, è ciò che funziona da presupposto; potremmo dire, allargando la cosa a dismisura, che funziona da presupposto a ogni conversazione. Non potremmo parlare se non ci fosse un appello in qualche modo a una verità epistemica, a una verità immodificabile, per cui “è così”; ci troveremmo di fronte a ciò che vi ho detto tante volte, all’impossibilità di parlare. Se ci attenemmo al fatto che ciascuna parola è altro rispetto a se stessa, cioè dice di se stessa dicendo altro, non potremmo parlare, come faremmo? Non sapremmo di che cosa stiamo parlando, non sapremmo, usando una qualunque parola, che cos’è quella cosa che stiamo dicendo, non lo potremmo sapere, e così non potremmo parlare. Dunque, appare necessaria questa presupposizione di una verità epistemica, cioè, di un Dio. In fondo, questa verità epistemica, che è immodificabile, inalterabile, indicibile, incorruttibile, è l’idea dell’uno, cioè di Dio, è l’uno ad essere tutte queste cose. Per questo ci è capitato di dire che per parlare occorre, in un certo senso, una teologia platonica, teologia perché presuppone che ci sia questa verità incontrovertibile, platonica perché Platone è stato il primo a formalizzare questa storia con le sue idee. Le idee non

mutano, la cosa, sì, è transeunte: adesso è così, fra mille anni questo libro magari non esisterà più. Quindi, parlare è, anche se può apparire quantomeno bizzarro, una teologia, nel senso che per parlare è necessario porre una verità epistemica incontrovertibile per potere andare avanti. La questione è che dobbiamo necessariamente presupporre che ogni parola che diciamo sia quella. Esattamente come con i numeri: non puoi scrivere 2 pensando che magari sia un 3, forse un 5, o che può diventarlo in qualunque momento. E così con le parole: ciascuna parola si presuppone che rimanga quella che è o, meglio, quella che io penso che sia, quella che io credo che sia, che voglio che sia e che rimanga quella che è. Prosegue. *Gli epicurei furono invece quasi solo oggetto di polemica. Ma sullo sfondo delle grandi filosofie ellenistiche, all'epoca di Filone...* Quindi, diciamo primo secolo d.C.; lui scriveva queste cose intorno al 50-57, d.C., più o meno. ...*si stavano ormai profilando le rinascite del pitagorismo, del platonismo e dell'aristotelismo. Della rinascita dell'aristotelismo, che rimise in circolazione l'opera esoteriche dello Stagirita, Filone non sembra aver beneficiato in modo specifico. Egli conosce soprattutto le opere essoteriche, ossia quelle opere che Aristotele aveva pubblicato e che in larga misura si rifacevano le visioni platonica. Il neopitagorismo venne da Filone sfruttato soprattutto per l'interpretazione simbolica dei numeri ai fini dell'esegesi di certi passi della Scrittura, come, in modo particolare, si legge in De opificio mundi (creazione del mondo). Invece, predominante risulta l'influsso del platonismo. Infatti, non solo Filone recupera il concetto dell'incorporeo, ma ritiene di ritrovare addirittura nella Bibbia la dottrina delle idee. Vedete come funziona l'interpretazione. Dunque, sembra corretto parlare senz'altro di un platonismo di Filone. Nessuno lo aveva mai messo in dubbio. Ma che tipo di platonismo è quello riproposto dal nostro filosofo? Si tratta di una nuova forma di platonismo, riformato in alcuni punti essenziali. Ecco, i principali: (a) Filone guadagna in pieno il concetto dell'incorporeo e, così, si riaggancia all'autentico spirito del platonismo, al di là dei fraintendimenti dell'Accademia eclettica. (b) Riforma il concetto di Dio, ponendolo al di sopra delle Idee. Qui si distanzia da Platone. (c) Riforma la concezione delle Idee, facendole produzione e pensieri di Dio. Filone, meglio ancora il medio-platonismo, effettivamente è quell'anello di congiunzione tra il platonismo e il neoplatonismo. Perché è Filone che fa delle idee una produzione e un pensiero di Dio, cosa poi ripresa da Plotino. (f) Trasforma, infine, l'antropologia, introducendo alcune novità rivoluzionarie nella concezione dell'anima, che frantumano non solo gli schemi della psicologia platonica, ma anche quelli di tutta la grecità. Alcune di queste riforme risultano proprie anche di altri platonici pagani tra la seconda metà del primo secolo a.C. e gli inizi del secondo secolo d.C. e costituiscono alcuni dei tratti distintivi di quella che oggi viene denominato "medio-platonismo". (Il medio-platonismo - si badi - nacque proprio nella città natale (Alessandria) di Filone, nella seconda metà del primo secolo d.C. Ora parla un po' dell'allegorismo nella cultura ellenica. L'allegoria è sempre stata presente, è sempre esistita, non è un'invenzione di Filone, ma lui ne ha fatto una filosofia, cosa che i Greci non avevano fatto. A pag. 48. Nell'ambito della cultura letteraria ellenica, i grammatici Alessandrini interpretavano Omero ed Esiodo in chiave allegorica, e tale tipo di interpretazione di questi poeti venne vieppiù sviluppandosi fino a raggiungere l'acme con i Neoplatonici. Ma anche nell'ambito dell'indagine filosofica, il metodo allegorico era stato applicato prima di Filone. Ricordiamo, anzitutto, i miti dei dialoghi platonici, la cui funzione allegorica è addirittura portata a livello tematico. Platone stesso, infatti, avverte i suoi lettori a non prendere inizio alla lettera ma solo nella loro capacità allusiva ed esplicativa di concetti o, meglio, di intuizioni, che il procedimento meramente razionalistico da solo non saprebbe evocare. Cioè, ha uno scopo retorico, in fondo. Ecco, a esempio, l'affermazione più significativa, che si trova nel Fedone. Dopo aver narrato il mito che riguarda la sorte delle anime dopo la morte, scrive Platone: "Chiaramente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che questo o qualcosa di simile a questo debba accadere nelle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello. E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che da un pezzo protraggo il mio mito". È*

interessante quello che dice qui nel Fedone: fare un incantesimo su se stessi, non ragionare e giungere a una certa conclusione ma fare un incantesimo. A un certo punto credo sia così. Perché? Perché sì, perché è bello. *La funzione allegorica del mito consiste nel fatto che esso non sottometta a sé il logos, ma fa piuttosto da stimolo al logos medesimo, fecondandolo e, in un certo senso, arricchendolo appunto con la sua potenza allusiva.* Sì, certo, il mito è retorica, è una illustrazione retorica di certi eventi. Il logos: qui bisognerebbe vedere in quale accezione ne parla lui. Cosa dice il logos? Se seguiamo Aristotele, il logos dice che il mito è un racconto bello, interessante, ma qualunque racconto si fondi o voglia fondarsi su un universale non regge in nessun modo, cosa che ci condurrebbe a pensare che il mito non è altro che doxa, una forma della doxa. Cosa che non è poco, perché la doxa, in effetti, è ciò da cui si parte inesorabilmente; quindi, partiamo dal mito, dalle cose che crediamo, dal *δοξάζειν*, da ciò che si crede a essere vero, perché si è sempre creduto così, perché la nonna diceva così, perché ho letto che è così, ecc. A pag. 50. *È stato però giustamente rilevato dal Bréhier che, sebbene la Stoa facesse uso dell'interpretazione allegorica, tuttavia non elevava l'allegoresi a metodo filosofico.* Perché è questo che fa Filone: innalza l'allegoria a livello filosofico. I greci conoscevano perfettamente l'allegoria, ma non hanno mai compiuta quest'operazione. *E questo è verissimo. Il Bréhier stesso, però, richiama l'attenzione su un documento filosofico in cui l'interpretazione allegorica è predominante e l'allegoresi diventa il metodo stesso del filosofare. Si tratta della cosiddetta Tavola di Cebete, uno pseudepigrafo neopitagorico. In questo scritto si interpretano le figure supposte dipinte da un seguace di Pitagora e di Parmenide (su un quadro certo in dono a Saturno), quali simboli dei vari stati dell'anima, del bene, del male e di ciò che non è né bene né male. Per giunta, l'interpretazione del quadro è presentata come una sorta di iniziazione o, per lo meno, come la rivelazione di un'esoterica sapienza che l'autore del libro sostiene di avere avuto dall'autore stesso del quadro. Scrive a questo proposito il Bréhier: "...il celebre piccolo trattato allegorico neopitagorico, intitolato Tavola di Cebete ci rivela una maniera di allegoria nel fondo e nella forma, che ha, nella maniera di Filone, numerosi punti in comune. L'allegoria stoica riguardava i personaggi e i racconti mitici trasmessi dai poeti o che si ritrovano nella religione popolare. Ma le dottrine filosofiche mediante le quali li interpretavano erano indipendenti da questi e sviluppate in precedenza e per se stessi. Tutto diverso è il metodo della Tavola di Cebete... Qui la pittura, l'immagine concreta, è il mezzo indispensabile senza il quale non si potrebbe giungere alla dottrina morale che rappresenta. La verità è di per sé nascosta, ricoperta come d'un velo dalle figure e bisogna penetrare il senso di queste figure per raggiungerla. Una cosiffatta idea fa dell'allegoria un metodo non più ausiliario, come presso gli Stoici, ma un metodo indispensabile per la ricerca della verità".* È questo che fa Filone: trasforma l'allegoria in un metodo di ricerca della verità, cioè, ha preso questa presupposizione che ci sia una verità nascosta e l'ha assunta a ipotesi: c'è una verità nascosta, bisogna trovarla. A pag. 5. *Gli studiosi rilevano, molto probabilmente a ragione, come l'idea che la verità si nasconda sotto i simboli debba essere nata nell'ambito dei misteri orfici o, meglio, nella fase più matura dell'evoluzione di questi misteri. In questa fase, infatti, l'iniziazione ai misteri consisteva non solamente nella partecipazione alla conoscenza di miti e nel prendere parte a certe cerimonie, ma soprattutto nella penetrazione del loro significato riposto. Del resto, ci sono pervenuti i documenti da cui risulta chiaramente che i seguaci dei misteri orfici vantavano la superiorità della parola di Orfeo su quella dell'oracolo delfico e motivavano questa superiorità appunto col fatto che, mentre l'oracolo delfico parlava un linguaggio aperto... Quindi, la conoscenza come potere. L'allegoria dà il potere della conoscenza rispetto a coloro che si attengono semplicemente alla lettera, come se fossero di un rango inferiore, come se non avessero la capacità di elevarsi al di sopra. A pag. 53. *L'Alessandrino distingue, in prima istanza, due tipi di esegesi del testo biblico: quello allegorico e quello letterale. Consideriamo, dunque, quanto egli stesso ci dice in proposito: "L'interpretazione della sacra Scrittura si realizza sulla scorta del significato allegorico. L'insieme delle leggi, per questi uomini, i Terapeuti (un gruppo di ebrei), è simile ad un essere vivente: il corpo è la prescrizione letterale, l'anima è lo spirito invisibile riposto nelle parole. Questa è l'idea che ha lui, cioè, l'anima è quello spirito invisibile che c'è nelle parole; non è**

visibile, quindi, deve essere in qualche modo recuperato. *Per esso l'anima razionale è entrata in una contemplazione superiore degli oggetti che le sono propri... Oggetti che le sono propri: sta qui la questione perché, se non gli fossero propri, non succedrebbe niente. ...essa ha visto, riflessa nelle parole, come in uno specchio, la bellezza straordinaria delle Idee, ha scoperto ed evidenziato i simboli, ha svelato i pensieri e li ha messi in luce, per coloro che riescono, a partire da minimi indizi, a risalire dal visibile alla contemplazione dell'invisibile". L'esempio è eloquente. Il paragone delle due dimensioni dell'interpretazione della Scrittura con l'anima e il corpo dell'uomo rivela, ad un tempo, la necessità e l'inferiorità dell'esegesi letterale, rispetto a quella allegorica... È quella allegorica che importa, cioè, quella che scopre la verità nascosta. ...l'una dà, per così dire, l'aspetto esteriore e il punto di partenza, l'altra lo spirito autentico della parola rivelata. L'allegoria ha questo obiettivo: far scaturire, fare apparire la parola rivelata, cioè, la parola di Dio. Ecco cosa c'è nell'allegoria, e di conseguenza, nell'ermeneutica.*

30 ottobre 2024

Filone, sempre leggendo l'introduzione di Radice, ci sta introducendo alla questione dell'ermeneutica. L'ermeneutica è la teoria dell'interpretazione o, secondo alcuni, l'arte dell'interpretazione. Però, questo non è che ci dica granché, anche perché a questo punto occorre intenderci su come definiamo interpretazione. Introducendoci all'interpretazione, ci sta mostrando, in effetti, come funziona e come nell'interpretazione si tratti sempre di una operazione di riconduzione dei molti all'uno, come dice qui, a pagina 60. *Non solo la polivalenza dell'allegoresi... La polivalenza dell'allegoresi sono i molti. ...ha una sua logica, ma anche il passaggio da un significato all'altro, ossia la dinamica della allegoresi medesima, ha le proprie giustificazioni. In generale, l'interpretazione dei personaggi e delle narrazioni bibliche come simboli (e quindi la liceità del passaggio dalla lettera ad ulteriore significato allegorico) ben si inquadra, come giustamente gli studiosi rilevano, nella ontologia generale di Filone di estrazione platonica, che concepisce le cose sensibili come copie che rimandano ai trascendenti modelli intelligibili (le Idee). Ecco, qui ci ha già detto come funziona e qual è la liceità di questo passaggio: le cose che vediamo non sono altro che copie delle idee, ed è questo che garantisce che, interpretando una certa cosa, questa interpretazione sarà corretta, perché questa cosa non è altro che una copia dell'idea, idea che sta lassù. Il passaggio tra i vari piani e le corrispondenze sussistenti tra questi, inoltre, ha pure una giustificazione nel quadro di questa ontologia che concepisce non solo il cosmo fisico in generale come copia dell'intelligibile, ma stabilisce altresì una corrispondenza tra cosmo e uomo, concependo l'uomo come un cosmo in piccolo, ossia come un microcosmo. Ci sta dicendo quali sono gli elementi su cui si fonda, su cui si basa l'interpretazione, che cosa la giustifica. Scrive il Pèpin: "Per Filone, come per gli altri pensatori alessandrini, esiste un'analogia di struttura fra il mondo sensibile e il mondo intelligibile e l'essere umano considerato come microcosmo, così che un dato verificato nell'uno di questi tre domini varrà altresì anche fra gli altri due... È l'induzione: se è così per uno, sarà così anche per l'altro. ...quindi, quando Filone, mediante allegoria, deriverà da un dato della Scrittura un insegnamento relativo alla costituzione del mondo materiale, o a quello del mondo ideale, o a quello dell'uomo, lo estenderà normalmente agli altri due domini senza che si debba parlare di nuova allegoria, ma semplicemente di sviluppo dell'allegoria originaria". Ecco come funziona. Qui ci ha dato proprio l'ossatura dell'interpretazione, che poi è sempre allegorica, e cioè l'analogia. Questo è il fondamento dell'interpretazione allegorica. Che poi, come sappiamo, è anche il fondamento della logica. Ora, questo ha degli effetti, naturalmente. Innanzitutto, occorre credere che ci sia un'analogia tra il cosmo e il microcosmo, cioè l'uomo. Cosa lo fa credere? Nulla, naturalmente, ma è sempre l'analogia che viene in soccorso: ci sono certi fenomeni, qualcosa del genere lo riscontriamo anche di là e, quindi, se va bene per l'uno, andrà bene anche per quell'altro. Dicevo prima degli effetti, perché è come se qualunque cosa, per analogia, richiamasse a qualcosa di*

superiore - cosa ripresa da Plotino un secolo dopo - c'è sempre qualcosa di superiore; per Filone è l'Uno, naturalmente. A pag. 61. *Ora, la vita interiore si svolge fra i due poli opposti della fiducia dell'uomo in sé e della fiducia in Dio; ma, secondo Filone, solo attraverso il riconoscimento della propria nullità l'uomo può giungere alla fede in Dio.* Cioè, deve riconoscersi una nullità, cosa che nei greci è totalmente assente. Per Filone si affaccia questa questione, poi ripresa da Plotino, perché per quest'ultimo, a fronte dell'Uno, tutti quanti siamo delle nullità. Poi, è diventato il Dio dei cristiani. È anche l'impronta che ha consentito in seguito la creazione dell'anima bella: l'anima bella si pone come nullità, proditoriamente, per ingannare l'altro. A pag. 66. *La filosofia greca, come è noto, a causa di una serie di presupposti di carattere metafisico - che si consolidano via più dagli Ionici agli Eleati ai Pluralisti, da Platone ad Aristotele ai sistemi dell'età ellenistica, non giunse a guadagnare il teorema della creazione.* Cioè, per i Greci non esiste la creazione ex nihilo, come poi incomincerà a esistere con Plotino. Che poi non è neanche creazione: in Plotino è un'emanazione, anzi, una processione, per cui si espande e si rivolge agli altri. *In particolare, il principio eleatico, secondo il quale "nulla deriva dal nulla" rimase sostanzialmente il punto di partenza di tutte le prospettive metafisiche dell'antichità, le quali, di conseguenza, o negarono la generazione del cosmo, o la intesero come un passaggio da una certa forma di essere ad un'altra forma di essere. La maggior parte degli storici della filosofia e della teologia sono concordi nel rilevare che la dottrina della creazione viene formulata per la prima volta nell'ambito della filosofia patristica e viene ulteriormente elaborata nell'ambito della Scolastica, e, in particolare, che essa nasce dall'impatto della riflessione filosofica con i testi sacri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Ma, per la verità, l'impatto della riflessione filosofica con i testi biblici cominciano ancora prima della Patristica, in ambiente alessandrino, soprattutto con Filone, come abbiamo già sopra rilevato.* Insomma, attribuisce effettivamente a Filone questa idea della creazione ex nihilo, poi ripresa da tutti quanti, naturalmente. E sottolinea giustamente come fosse totalmente assente presso i Greci; per loro la creazione dal nulla non è neanche pensabile, dal nulla viene nulla. A pag. 68, *Nel De opificio mundi, (la creazione del mondo) Filone parla della materia di cui Dio si è servito per produrre il cosmo fisico, senza specificare espressamente la creazione di questa materia; tuttavia, in alcune opere giunteci in traduzione armena, egli fa riferimento alla creazione della materia. /.../ Infine, in più punti, Filone esprime una concezione della creazione come dono gratuito di Dio, vale a dire come grazia, la quale concezione implica un radicale distacco dal sentire e dal pensare greco, in quanto postula strutturalmente la nullità della creatura... È fondamentale questo concetto della nullità della creatura a fronte del Dio, dell'Uno. ...e quindi il suo difendere in maniera del tutto nuova dal Creatore.* Questa è un'invenzione di Filone, non c'era prima di lui; i Greci non sapevano neanche di cosa stesse parlando. Infatti, quando Paolo andò ad Atene a spiegare la novella agli ateniesi, loro lo mandarono via malamente, perché per loro il concetto di creatio ex nihilo non era neanche pensabile. E, invece no, lui insisteva su questa cosa; poi ha avuto successo con i pastori, con i pescatori, con quelli che dopo si sarebbero chiamati poveri di spirito. A pag. 72. *Questa ipotesi (della creazione), si noti, si differenzia dalla terza nella misura in cui non intende la materia increata, ma la suppone creata. Dunque, in un primo momento, Dio creerebbe la materia, e, in un momento successivo, la ordinerebbe.* Questo è un altro concetto: Dio come ordinatore. Le cose ci sono, sì, però, non sono messe così a caso, qualcuno le ha ordinate. Questa idea della materia, che viene creata oppure è increata: se è increata vuole dire che precede la creazione; se è creata, allora c'è la creatio ex nihilo. Però, è sempre una materia che è infima, perché è il grado più basso tra tutte le cose sensibili. Abbiamo visto con Plotino, il quale la mette proprio al livello più basso pensabile, in contrapposizione con l'Uno, cioè, l'Uno e la materia sono agli antipodi. Cosa che non esisteva per gli antichi: in Aristotele materia e forma sono un tutt'uno, non c'è forma senza materia, non c'è materia senza forma. Prosegue. *Ulteriori conferme si desumano dal secondo libro del De Providentia, che, come è noto, si è concepito in forma di dialogo tra Filone stesso e Alessandro (probabilmente un nipote di Filone). Fra i vari problemi sollevati da Alessandro, questo ci interessa in modo particolare: "Inoltre, se è proprio della natura stessa l'essere*

*stata creata, conviene esaminare anche il problema della sua quantità: perché infatti questa non è né scarsa né eccedente?”. A tale problema, fortunatamente, possediamo la risposta di Filone nel testo greco originario, il cui contenuto è il seguente: “In relazione alla quantità della sostanza, nell’ipotesi che la materia sia stata veramente creata, ecco che cosa si deve osservare. Per la creazione del mondo, Dio ha calcolato la quantità di materia esattamente sufficiente al fine che non ce ne fosse né troppa né poca. Ha calcolato, ha fatto due conti. Quindi, c’è la prima idea di un Dio calcolatore, di un Dio ordinatore. Sapete che in francese il computer si chiama ordonnateur, ciò che ordina, che mette in ordine le cose. E questa idea, come abbiamo visto in varie occasioni, è l’idea principe di tutta la cultura occidentale, cioè che le cose siano, sì, ma secondo un ordine, un ordine prestabilito da qualcuno. Ma questo ordine c’è perché, se non c’è l’ordine e, allora, non sappiamo che cosa viene da che cosa - come pensava Democrito, non abbiamo più la possibilità di, non tanto di inferire, ma di avere una garanzia di un’inferenza. Cosa garantisce l’inferenza? Che una certa cosa venga prima di un’altra e, quindi, sia la causa dell’altra: *post hoc ergo propter hoc*, se una cosa viene dopo, questa è causata da quella che viene prima.*

Intervento: ...

Eh, sì, perché bisogna pensare che c’è necessariamente un’origine, perché senza l’origine non sappiamo qual è la successione delle cose e, se non sappiamo qual è la successione delle cose, non c’è nulla che garantisca che da una cosa si passi a quell’altra, per cui non è possibile costruire concetti veri, perché il concetto vero è quello che segue naturalmente attraverso quello precedente. A pag. 79. *Scrivo, dunque, il Bréhier: “Il contenuto positivo della fede è la credenza che Dio è la causa unica di tutte le cose e che tutto Gli appartiene: è un principio più pratico che speculativo; non si tratta di spiegare, mediante esso, il mondo, ma di negare una causalità effettiva sulla nostra vita ai falsi beni esteriori o corporei, come la ricchezza, la gloria o la salute. Non è dunque un’affermazione teorica, una conoscenza, che costituisce la fede, ma una volontà attiva che si ritira dalle cose riportando a Dio tutte le Sue Potenze. Ma è quella volontà che muove necessariamente dall’idea che aveva espresso prima, e cioè che ciascuno è una nullità a fronte dell’Uno, del Dio. Il sentimento dominante in questa fede è quello dell’universalità della grazia divina. La grazia non è riservata ad un piccolo numero di uomini, giacché, al contrario, tutto ciò che esiste è una grazia e un dono di Dio. Tutto ciò che noi possediamo è come un prestito di cui bisognerà rendere conto. Dio. Qui c’è già tutto il cristianesimo. È Lui che ci ha donato a noi stessi e che ha donato le parti del mondo a loro stesse, e queste parti le une alle altre. È forse con questo sentimento interiore della grazia universale che Filone si è avvicinato di più all’idea di creazione ex nihilo. Perché questa creazione ex nihilo occorre in qualche modo giustificarla, sostenerla. Lui viene anche dalla lettura dei filosofi greci, naturalmente; infatti, il suo ideale è quello di trovare nella filosofia greca una giustificazione alla Bibbia; quindi, è alla ricerca di qualche cosa e trova la grazia, un qualche cosa, che è stato donato agli uomini da qualcuno, cioè da Dio. Perché Dio lo avrebbe fatto? Questa è già un’altra questione notevole, su cui poi nel Medioevo si è discusso parecchio. Questa domanda “perché lo avrebbe fatto?”: se uno fa una cosa del genere è perché o vuole qualcosa o gli manca qualche cosa, quindi, non è più Dio. Ecco, allora, la processione: il figlio procede dal padre, lo spirito procede dal figlio e dal padre, è una processione. Dio crea il figlio non perché gli serva qualcuno, ma il figlio è un’eccedenza di Dio, dell’Uno che deborda e a un certo punto sorge. Plotino poi arriverà a dire che è Dio che pensa a se stesso, pensando a se stesso fa tutte queste cose ed ecco che queste cose esistono; esistono perché sono nel pensiero di Dio e Dio deve continuare a pensare. Se dovesse smettere di pensarle, tutte queste cose scomparirebbero. A nostro avviso, non si tratta di un avvicinamento al concetto in questione a semplice livello intuitivo-emozionale, ma di un teorema che scaturisce dalle premesse che abbiamo sopra delucidato. Del resto, i due testi seguenti provano a quale livello di elaborazione Filone aveva portato la dottrina della “grazia universale”: “Il “trovar grazia” non significa solamente, come credono alcuni, essere graditi, ma significa anche questo: il giusto, cercando la natura delle cose, si imbatte in questa unica grande scoperta, che tutto è grazia di Dio e*

nulla è in grazia del creato, il quale non ha niente in suo possesso, mentre ogni cosa è possesso di Dio... Qui c'è già in nuce l'idea di Plotino, cioè si accorge dell'Uno quando ci si apre all'Uno, è una cosa di un sentimento interiore. E a quanti ricercano quale sia l'origine del creato, si potrebbe dare la migliore delle risposte: la bontà e la grazia di Dio, che Egli ha profuso sul genere inferiore. Doni, benefici e grazie divine sono appunto tutte le cose del cosmo e il cosmo medesimo". Quindi, sarebbe forse meglio accettare la spiegazione seguente: l'uomo moralmente nobile, essendo amante della ricerca e ricco di sapere, in tutte le ricerche che ha fatto ha trovato questa suprema verità, cioè che tutte le cose sono grazia di Dio, terra, acqua, aria... Ma Dio non ha fatto alcuna grazia a se stesso, ma il mondo è stato dato al mondo, e le sue parti sono state date a se stesse... Per la prima volta nella storia del pensiero, Filone individua ed esprime il grande concetto che tutto è grazia, che è una cifra stupenda della creazione globale. Per la prima volta nella storia appare il concetto che dobbiamo tutto a Dio, con tutto ciò che questo comporta, naturalmente. A pag. 82. Quando, pertanto, Filone si rifà allo schema aristotelico delle quattro cause, distinguendo una causa efficiente, una formale, una materiale e una finale, cambia radicalmente il senso metafisico della tavola delle cause, immettendo un contenuto tutto nuovo anche negli schemi dello Stagirita. Infatti, la causa efficiente diventa il Dio Creante; il fine diventa la bontà di Dio e, dunque, Dio stesso o, meglio ancora, una sua Potenza; la forma e la materia, infine, diventano cause causate. La causa efficiente, quella che agisce, è Dio: questa sarebbe l'innovazione di Filone rispetto ad Aristotele. Mentre per Aristotele la causa efficiente è l'artigiano che fa la statua, qui, invece, la causa efficiente è Dio. Naturalmente, c'è l'impronta di Platone in tutto ciò: il demiurgo. Sarebbe interessante leggere il commento di Proclo al Timeo di Platone. Purtroppo, non si trova più. A pag. 84. Abbiamo più volte insistito, nei capitoli precedenti, sul carattere sintetico fra cultura greca e teologia e ebraica del pensiero di Filone, e proprio il suo concetto di creazione ne è una prova emblematica. La creazione globale che emerge dalla Genesi e la produzione demiurgica che emerge dal Timeo, vengono mediate e sintetizzate nella prospettiva della creazione in due "momenti". Dalla Bibbia, l'Alessandrino trae l'idea ultimativa; dal Timeo tra invece la sua scansione, ovvero la sua articolazione logica. La componente ellenica non ha affatto intaccato il fondamento ebraico, ma è stata utilizzata a scopi di una esegesi del medesimo. Né che il momento ebraico ha scardinato o distrutto quello greco, bensì lo ha potenziato. Questa è una sua opinione, che possiamo non condividere. Ma per capire meglio tutto questo, il concetto di creazione va collegato con il nuovo concetto di Dio. È Filone che ha combinato questo guaio, ancora prima di Plotino, perché lui ha fatto credere che la Bibbia dicesse il vero utilizzando argomentazioni tratte dalla filosofia greca, in particolare da Platone. Siamo al capitolo quarto, alla conoscibilità di Dio: Dio è conoscibile o è inconoscibile? A pag.88. A cogliere, sia pure parzialmente, l'essenza divina si giunge solo per via di rivelazione; invece, alla dimostrazione della Sua esistenza si giunge per via di ragione, cioè secondo una via che muove dal cosmo e giunge al suo Artefice: un itinerario che Filone stesso definisce "dal basso all'alto". Orbene, in questo itinerario di pensiero... Fino all'itinerario dell'anima a Dio, di Bonaventura, è sempre questa l'idea: dovere ascendere, perché siamo nullità – e qui è Filone il colpevole -, quindi, non possiamo che ascendere. ...l'uomo scopre una moltitudine di carattere divini, ciascuno collegato al rapporto tra Dio e il cosmo. In tal modo, tutta la serie di epiteti divini che l'alessandrino usa in maniera sistematica e che parrebbe riferirsi all'essenza di Dio, in realtà è rivolta a definire il rapporto tra il Creatore e il creato. Non Dio: qui c'è già in nuce la teologia negativa o apofatica, come dicevano i medioevali, cioè quella teologia che dice tutto ciò che Dio non è, perché di Dio possiamo soltanto dire ciò che non è, non possiamo dire che cos'è. Lui non è conoscibile, noi possiamo conoscere solo degli indizi. Possiamo venire a sapere qualche cosa del creato, del cosmo, ma lui non possiamo conoscerlo mai, perché sennò saremmo noi stessi degli dei, come volevano gli gnostici. Siamo così in grado di spiegare le "oscillazioni" di Filone tra la tesi della conoscibilità e quella della inconoscibilità di Dio e di mediarle in maniera sintetica. Non si tratta di posizioni contrapposte, ma complementari. Filone cerca sempre di mettere insieme le cose. Esiste cioè, per Filone, una gradazione gerarchica della conoscenza di Dio, che corrisponde al processo di

ascesa dell'anima: il vertice è fuori dalla portata umana - giacché Dio è "ineffabile, inintelligibile e inafferrabile" -; ma la base e i livelli intermedi sono a portata dell'uomo, anzi costituiscono l'eredità propria del sapiente. Quindi, possiamo sapere, sì, alcune cose tramite degli indizi, il cosmo, il creato. E come lo sappiamo? Perché, se qualcosa esiste, vuole dire che qualcosa o qualcuno l'ha creato: è questo il motivo fondamentale. Vedete così, intanto, di passaggio, la distanza infinita tra il pensiero di Aristotele e di Filone, ma anche di Platone, che è stato lui a dare l'impronta di tutto ciò. Infatti, Filone è medioplatonico, non è ancora neoplatonico, ma sempre platonico rimane. Tutto il pensiero, dalla fine del primo secolo dopo Cristo, è pilotato da Platone, prima con i medioplatonici e poi con il neoplatonismo.

Intervento: È come se il ragionamento avvenisse sempre per analogia.

E che altro sennò? Non c'è un altro modo. C'è l'analogia oppure utilizzando quell'altra figura retorica, l'*auctoritas*: Platone è stato un grande filosofo, un grande pensatore; quindi, se lo dice Platone, è così. Possiamo noi dire qualcosa contro? Assolutamente no. A pag. 92. *L'Alessandrino si trova di fronte a un problema dei più assillanti e parimenti dei più ardui: posto che la natura divina sia totalmente altra rispetto a quella umana e cosmica, ossia posto che la sua trascendenza sia assoluta, come si dimostra, come si dimostra la Provvidenza di Dio sul mondo e sulla storia dell'uomo? Se sta lì immobile ed eterno, in che modo agisce sull'uomo? Perché? Chi glielo fa fare? Filone non ha modo di eludere questo dilemma, perché vi si trova costretto dallo stesso contenuto del testo biblico in generale, e in particolare dal senso più intimo della sua fede giudaica, per la quale il Dio ineffabile e assolutamente trascendente della Sacra Scrittura è pur sempre il Dio d'Israele, impegnato nelle vicende del Suo popolo e in un disegno di natura anche mondana.* E, allora, è conoscibile questo Dio che è totalmente altro, totalmente trascendente, oppure è anche un po' immanente? Come la risolviamo? D'altra parte, l'apporto della teologia razionale greca non trae Filone dalle difficoltà; anzi gli complica il problema, perché la luce della ragione non fa che mettere in evidenza questa aporetica convivenza tra i due aspetti di Dio. A pag. 93. *A fronte di affermazioni come quelle espresse nel già citato passo delle Allegorie, troviamo il testo particolarmente eloquente del Decalogo: "...l'uomo, questa creatura eccellente, è, per la parte più alta del suo essere, la sua anima, strettamente imparentato con il cielo, e pure, secondo l'affermazione più diffusa, al Padre dell'universo, dal momento che, ricevendo l'intelletto, è stato dotato della copia e dell'imitazione più fedele del mondo delle Idee eterne e beate. Tale testo è significativo perché, ribadendo l'affinità del nous con il mondo ideale e dell'intelletto dell'uomo con Dio, afferma in modo chiaro l'Incorporeità di Dio. Ma, nel contempo, il passo fa allusione (peraltro implicita anche nel De opificio) ad una gradazione gerarchica della sfera spirituale, secondo vari livelli di purezza: cioè, l'intelletto umano è, sì, di natura soprasensibile, ma non per questo può in tutto assimilarsi a Dio. Di conseguenza, l'alternativa da cui ci siamo mossi pare essersi scostata di piano, ossia sembra essersi collocata nell'ambito del soprasensibile.* Qual è l'operazione di Filone di fronte all'aporia accennata prima? Dice che, sì, questa aporia rimane, ma non a livello di Dio, rimane a un livello più basso. È la stessa questione della contraddizione, rilevata in seguito dai teologi medievali: la contraddizione c'è, l'uno e i molti, e questi molti non si riesce a eliminarli, però, questa contraddizione non c'è in Dio, anzi, è lui che l'ha creata. La contraddizione c'è ma al di sotto di lui; lui è al di sopra della contraddizione ed è lui che l'ha creata, perché altrimenti ci starebbe una cosa non creata da lui; quindi, non può essere stata creata che da Dio, e se l'ha creata ci sarà un motivo. A pag. 96. *...per il nostro filosofo non vale ancora fino a titolo questo che può dirsi di Plotino: "L'infinito plotiniano non è l'infinito dello spazio, né l'infinito della quantità legata alla spazialità", ma è l'infinito metafisico; tuttavia, è indubbio che tutti gli elementi che portano a tale sintesi siano già inequivocabilmente presenti, anche se essi risultano distribuiti in passi e in contesti diversi, e anche se Filone non perviene ad un'unica definizione riassuntiva globale.* L'infinito filoniano è l'infinito metafisico, che, come l'Uno, non ha spazio, non è misurabile, non è verificabile, eliminabile, ecc. A pag. 97. *Dunque, paradossalmente, è proprio il fatto che il nostro filosofo non faccia uso del termine àpeiros in riferimento a Dio, gioca a favore di quanto abbiamo detto,*

ossia comprova che egli ha elaborato un senso concettualmente più nuovo e più vero della “infinitudine”, e che si è mosso verso il senso metafisico, espresso nella maniera più significativa nel termine *aperigraphos*, come sopra abbiamo evidenziato. *Aperigraphos*: a però, senza perimetro; *graphos*, la scrittura: cioè, è come un qualche cosa che si disegna ma senza limiti. Dire che è metafisico lo esonera dalla necessità di porre l’infinito più o meno misurabile, o come l’indelimitato di Anassimandro, che non può essere limitato in alcun modo. Quindi, questo termine “metafisico” può anche essere utilizzato in varie maniere, a seconda della dell’interpretazione che si vuole svolgere. A pag. 98. *Si prendano in considerazione i seguenti testi: “È dono grandissimo avere per architetto Lui, che è stato l’architetto del mondo intero. Non fu Lui, infatti, a plasmare l’anima del malvagio, perché il male è nemico di Dio e l’anima intermedia non la foggia da solo..., perché questa, al modo della cera, era predisposta ad accogliere le divergenti qualità del bene e del male”. “Non bisogna, infatti, tutto confondere e mescolare, rappresentando Dio come causa di tutto indistintamente, ma bisogna distinguere nettamente, non attribuendo a Lui che i beni”. Questi passi - si noti - non sono isolati e, quel che più conta, essi hanno una precisa giustificazione filosofica. È evidente che l’infinita potenza di Dio trova un limite nel male: potremmo anzi dire che trova un limite nella Sua stessa infinita volontà. E siccome, per Filone, il male si origina dalla materia, è logico ritenere che Dio stesso non abbia in sé traccia di materia e, in particolare, che sia privo degli organi sensibili, i quali sono materiali e veicoli di conoscenza materiale. Esiste, allora, una insolubile contraddizione tra l’asserita onnipotenza ed onniscienza divina e i limiti che esse trovano nel male nella materia? Questione poi ampiamente dibattuta nel Medioevo dai, teologi: Dio vuole il male? In effetti, possiamo ritenere che le due tesi siano strutturalmente inconciliabili, e non solo per un inadeguato approfondimento da parte dell’Alessandrino. Invero, qui è in gioco il problema della libertà umana, ossia della possibilità del peccato. Dio, ovviamente, non può volere il male, ma neppure può non volere che l’uomo sia libero. La domanda “se Dio è buono, donde il male?” non ammette risposta, se non sulla base di un nuovo concetto di libertà e di un nuovo concetto di amore, che Filone ancora non ebbe, e che solo il cristianesimo ha guadagnato.*

6 novembre 2024

Questa sera vi leggerò alcune cose tratte dal libro di Pierre Hadot *Il velo di Iside*. Ci sono alcune cose interessanti. La questione centrale è quella dell’indicibile, dell’ineffabile: il velo di Iside nasconde qualche cosa, una verità che non si conosce. Tra le varie cose, Hadot pone due posizioni: quella di Prometeo e quella di Orfeo. Prometeo è quella figura che strappa con la forza il sapere agli dèi per consegnarlo agli uomini; Orfeo è quello che, invece, vuole conservare questo mistero degli dèi, perché, dice, è meglio che voi umani non sappiate, perché, se sapeste, mal v’incoglierebbe. Iside fa parte della antica mitologia egizia - in parte anche sembra venire dalla Persia. Molto più recentemente, l’ultima proposizione del *Tractatus Logico Philosophicus* di Ludwig Wittgenstein: “ciò di cui non si può parlare si deve tacere”. Cos’è ciò di cui non si può parlare? Hadot fa una serie di considerazioni intorno all’angoscia: questo qualcosa di ineffabile è ciò che produce angoscia, produce ansia, produce terrore in alcuni casi, tanto che dice che è meglio non togliere il velo a Iside, perché ciò che si vedrebbe non è per gli umani, solo Dio eventualmente potrebbe. E qui si aprono un po’ di questioni. Intanto, atteniamoci a questo, e cioè: che cos’è ciò di cui non si può parlare? Poniamo le cose in termini molto semplici: ciò di cui non si può parlare è il fondamento delle mie convinzioni. Ciò di cui io sono convinto, ciò che credo fortemente, è questo ciò di cui non si deve parlare. Più che non si deve parlare, è meglio non parlarne, perché il fondamento delle mie convinzioni, cioè, ciò su cui poggiano le mie convinzioni è nulla... se non per aspetti utilitaristici, ma, diciamola così, metafisicamente è assolutamente nulla, cioè, è qualche cosa che non può essere. Quindi, ciò di cui non si può parlare è effettivamente ciò che c’è dietro il velo. Ma perché non se ne può parlare? Perché dietro il velo non c’è niente. Hadot ne

accenna ma non ne trae tutte le implicazioni che è possibile trarre. Non c'è nulla, nel senso che siamo noi che abbiamo immaginato che esista un velo, dietro il quale si nasconde chissà che cosa, ma non si nasconde niente. Perché abbiamo inventato questo velo? Per continuare a credere che dietro ci sia qualcosa, un qualche cosa che produce angoscia, ecc., ma questa angoscia, di cui parlano anche molti filosofi, serve soltanto a dare importanza alla cosa. Cosa che in realtà, invece, di importanza non ne ha nessuna.

Intervento: Verrebbe da dire, quindi, che il misticismo è una tecnica retorica.

Sì. Si inventa un qualche cosa da tenere velato in modo da fare credere che dietro il velo ci sia la verità. Quindi, tutto ciò che attiene anche al misticismo è una costruzione che ha questa finalità: mantenere l'idea che ci sia qualche cosa da qualche parte, che ci sia una verità epistemica che garantisca ciò che io credo; e, quindi, posso continuare a pensarmi dalla parte giusta della storia, perché Dio è con noi. Ora, Hadot dice delle cose che a noi interessano. A pagina 249. *“C'è qualcosa che si nasconde dietro”*. Ecco in che cosa credono gli sperimentatori e i simbolisti, sbagliandosi. *I primi praticano un'ermeneutica della natura che cerca di scoprire ciò che si nasconde dietro i fenomeni, i secondi propongono anch'essi un'ermeneutica, quella del mito, sforzandosi di svelare il senso occulto delle immagini mitiche e scoprendo dietro i miti uno sfondo storico, indù o egizio. Non c'è da stupirsi del paragone imprevisto tra sperimentatori e interpreti della mitologia. Non dimentichiamoci che per Porfirio la Natura si avviluppa sia nelle forme viventi sia nei miti. Ciò che Goethe rifiuta, in entrambi i casi, è la distinzione stessa tra un dentro e un fuori, con la pretesa di trovare ciò che si nasconde dietro il simbolo mitico o la forma naturale. Simbolisti e sperimentatori si lasciano scappare ciò che è davvero vivo: lo “spazio libero” nel caso del Genio che svela della natura di Iside, la “ricchezza del mondo” nel caso di chi cerca di spiegare storicamente i miti e i simboli. Ciò che viene sempre presupposto è una verità epistemica, perché ciò che sta dietro deve essere quello che è, non può essere qualcosa che si modifica mentre io lo cerco, deve rimanere tale e quale. Che è anche il problema, in un certo senso, per esempio dei linguisti, i quali vogliono esaminare una certa parola isolandola dal discorso in cui quella parola si dice; ma una volta tolta dal discorso in cui questa parola esiste, la parola è un'altra cosa, non è più quella. Qui riprende delle quartine di Goethe. Rileggiamo adesso le quartine dedicate all'immagine del Genio che svela il busto della Natura. È quello che poi toglie il velo a Iside. Bisogna spiegarle le une con le altre. Per esempio, la prima cartina ammonisce il giovane intento a svelare la statua di Iside che verrà spaventato dal suo aspetto mostruoso. La seconda, ribadendo la minaccia di morte che pesa sullo svelamento sacrilego, invita il giovane, se vuole vivere, a tornare indietro, e cioè, secondo il disegno che accompagna il poema, verso il paesaggio di montagne... A pag. 250. L'Iside antica aveva detto: “Nessun mortale solleverà il mio peplo”. Chi alza il velo della dea rischia quindi di morire. Ma agli occhi di Goethe si tratta, in un certo senso, di una morte spirituale. Raffigurandosi la Natura come nascosta da un velo, il rischio è quello di restare ipnotizzati da ciò che si presume nascosto sotto il velo, e il rischio è, soprattutto, di pietrificare se stessi, di non percepire più il divenire e la Natura vivente. Perché questo debba accadere, non si sa. “Rispettare il mistero” significa allora accontentarsi di vedere la Natura così com'è, senza forzarla con gli esperimenti che se la prendono col suo funzionamento normale e la costringono ad assumere configurazioni artificiali e contronatura. Per Goethe, l'unico strumento in grado di farci conoscere la natura sono i sensi dell'uomo, la percezione guidata dalla ragione e, soprattutto, la percezione estetica della natura. Per lui, come abbiamo visto, l'arte è la migliore interprete della natura. Sempre seguendo Goethe. A pag. 253. Iside è dunque senza veli e non esiste alcun segreto della natura. Nondimeno Goethe usa a proposito della natura, la parola tedesca *Geheimnis*, che significa “segreto”, aggiungendo però l'aggettivo *offenhares*. Si potrebbe tradurre con “segreto alla luce del giorno”, o “segreto manifesto”. Ma è meglio ancora rendere *Geheimnis* con “mistero” anziché con “segreto”. Perché il mistero indica qualcosa che non può essere svelato, mentre il segreto indica qualche cosa che adesso è segreto ma possiamo renderlo evidente e manifesto, mentre il mistero resta mistero; e ciò che nasconde la dea è, appunto, il mistero. Ma se noi dovessimo, se volessimo soprattutto, considerare più attentamente*

la questione, e cioè qual è il mistero, qual è la scaturigine di tutta quella angoscia, di cui parlano i filosofi, Kierkegaard in testa, per arrivare poi fino a Lacan con la *manque à être*, la mancanza a essere, che costituirebbe per l'umano un disastro, in quanto non riesce mai a essere tutto. Perché dovrebbe essere tutto? Ma, dicevo, di questa angoscia. Rendiamo la cosa estremamente semplice: per dire che cos'è Gabriele devo dire ciò che Gabriele non è. Ora, questo ha degli effetti, direttamente o indirettamente, cioè, l'idea di non riuscire mai ad afferrare, a dominare la cosa. Questo sarebbe la scaturigine dell'angoscia. Ma se noi ci riflettiamo ancora un pochino, sorge la domanda: perché io dovrei volere sapere esattamente che cos'è, da dove viene? E perché, se dicendo che cos'è Gabriele dico ciò che Gabriele non è, questo dovrebbe produrmi angoscia? Se considero che questo non è altro che il funzionamento del linguaggio: per dire qualche cosa dico, sì, qualche cosa, *λέγειν τί*, ma *κατά τίνος*, proiettato su qualche cos'altro, necessariamente. A pag. 254. C'è una citazione di Goethe. *Che cos'è che è più difficile? Quel che ti sembra più facile: vedere coi tuoi occhi ciò che sta davanti ai tuoi occhi.* Questa sarebbe l'idea, in fondo, del mistero: tu ce l'hai davanti agli occhi ma non puoi vedere. È anche la metafora della luce: io vedo grazie alla luce, ma la luce, in quanto tale, non la vedo. La luce non si vede, si vedono solo gli effetti della luce. Citazione successiva. *Il punto supremo che l'uomo può raggiungere è lo stupore. Quando un fenomeno originario suscita in lui questo stupore, deve stimarsi soddisfatto: nulla di più grande gli può essere concesso, non ha da cercare oltre qualcosa che stia dietro il fenomeno. Questo è il limite. In generale, però, la vista di un fenomeno originario non basta agli uomini, che vogliono di più. Sono come bambini che, dopo aver guardato in uno specchio, subito la voltano per vedere che cosa ci sia dietro.* Nietzsche non era ancora sorto, però, la questione sembra evidente: perché vogliono sempre di più? Per il super potenziamento, perché, se si fermano, immediatamente ciò che hanno acquisito non vale più. *La nozione di fenomeno originario - qui è Hadot che parla - si congiunge qui a quella di simbolo, nella misura in cui un simbolo "mostra" un indicibile. Per esempio, ma questa non è che una prima tappa, il magnetismo è un fenomeno originario, cui basta alludere per spiegare ogni sorta di fenomeno; ecco perché esso può fungere da simbolo di ogni sorta di cosa, per le quali non è necessario cercare altre parole.* Si dice anche "che tra quelle persone c'è del magnetismo": è un modo di dire abbastanza comune. A pag. 255. Altra citazione, sempre da Goethe. *Questo fico, questo serpentello, questo bozzolo... tutte queste cose sono segnature dense di significato. Sì, chi potesse decifrare con precisione il loro significato, sarebbe anche in grado di disfarsi alla svelta di scrittura e di parola. Sì, più ci penso e più mi sembra che vi sia qualche cosa di inutile, di ozioso, di fatuo addirittura, nel discorso umano, tanto che si è spaventati dalla silenziosa gravità della natura e dal suo silenzio.* La parola è inutile, perché? Perché non riesce a dire la cosa? È la stessa questione che incontra Aristotele, solo che Aristotele non era così ingenuo: non c'è la verità epistemica. La stessa cosa che Platone rimprovera ai sofisti: voi, sì, con le vostre argomentazioni distruggete tutto, ma non proponete nulla. Cosa sta chiedendo Platone ai sofisti? Di esibire una verità epistemica, che loro non possono esibire perché hanno appena detto che non c'è. E Goethe qui dice la stessa cosa: il pensiero, la scrittura, tutte queste cose sono vane perché non arrivano alla verità epistemica, quindi, non servono a niente. L'idea è che dietro il velo ci sia Iside, e che questa Iside sia la verità epistemica. È per questo che tutti quanti vorrebbero togliere quel velo: il nudo della verità. Poi, c'è anche un accenno alla questione sessuale, chiaramente. A pag. 256. *Il simbolo non veicola un contenuto concettuale, ma lascia trasparire qualcosa che al di là di ogni espressione e si può cogliere solo tramite l'intuizione.* Se non ti apri all'Uno non puoi intuire niente e l'Uno ti sarà sempre negato. Qui c'è il neoplatonismo: l'idea di qualche cosa che è ineffabile e irraggiungibile, ecc., è neoplatonica. Prima non esisteva, ha incominciato a esistere con Platone, poi con il platonismo cosiddetto di Filone e poi con i neoplatonici, e poi da Plotino a tutti gli altri. Quindi, l'idea che questo ineffabile non sia raggiungibile ma che ci sia; nessuno sa che cos'è esattamente, non si può determinare, delimitare, non si può conoscere, non si può dire, non si può niente, però c'è. A pag. 256. *Del resto, Goethe ritiene che solo il genio sia capace di scoprire e contemplare i fenomeni originari.*

È la stessa cosa che dire che ci vuole una purificazione per la ascesi. *Bisogna dunque aspettare e venerare i fenomeni originari che fanno intravedere una trascendenza inconcepibile, inesplorabile, insondabile, che non è mai direttamente accessibile alla conoscenza umana, ma si può solo presentire nei suoi riflessi e simboli.* Si intuisce, la si sente dentro. A pag. 257. Citazione di Diderot. *È chiaro che la natura non ha potuto serbare tale somiglianza nelle parti e imprimere tale varietà nelle forme, senza rendere sovente sensibile in un essere organizzato ciò che ha sottratto a un altro. È come una donna che ama travestirsi e i cui diversi travestimenti, lasciando intravedere ora una parte ora l'altra, infondono qualche speranza in coloro che la seguono con assiduità, la speranza di conoscere un giorno l'intera sua persona.* Su questo scostamento tra la natura e la donna dovremmo poi dire qualche cosa, magari più avanti. A pag. 258. *C'è qui, mi sembra, come l'abbozzo di una trasformazione radicale dell'idea di segreto della natura. Tradizionalmente si pensava che esistessero forze occulte o meccanismi segreti che la magia, e poi la scienza, riusciva lentamente a scoprire, dissolvendone progressivamente il segreto o mistero. In questo caso, invece, non ci sono segreti da scoprire, nulla è nascosto, si vede tutto, ma quel che si vede è circondato da un'aureola di mistero e mostra indicibilmente l'indicibile e l'inesplorabile.* Cioè, è come dire che nel dire c'è dell'indicibile. È falso, qualunque cosa è dicibile: dicendo, naturalmente questa cosa si altera, si modifica, è tutto lì. Ma non è che non sia dicibile, non c'è l'ineffabile, non esiste, è una nostra invenzione, sempre per immaginare di nuovo l'esistenza di una verità epistemica, che è da trovare, che non troviamo mai, è sempre da trovare, ma c'è e garantisce tutto. Siamo sempre lì, è tutto neoplatonismo, tutto ciò di cui stiamo parlando è neoplatonismo, né più né meno. *Si intuisce insomma l'aurora di un nuovo rapporto con la natura. Il sentimento dominante non è più la curiosità, il desiderio di conoscere e di risolvere problemi, bensì l'ammirazione, la venerazione, forse anche l'angoscia, dinanzi al mistero insondabile dell'esistenza.* A questo punto la natura diventa Dio, naturalmente. Dopo Spinoza, c'è questa sorta di equazione, *Deus sive natura*, che è diventata di dominio pubblico, trasformata poi dall'illuminismo nell'idea di una natura che, in fondo, garantisce tutto. Il famoso detto di Galilei, *la natura è scritta in carattere matematici*, per cui, se noi conosciamo la matematica, conosciamo anche la natura. La fisica e la matematica incominciavano a dare delle indicazioni per carpire alla natura, cioè a Dio, i suoi segreti. A pag. 259. *Il tema Iconografico tradizionale e convenzionale dello svelamento della statua di Iside, in uso nei libri di scienza del Sei e Settecento, e conforme agli schemi mitologici d'epoca classica, non implica di per sé alcuna tesi metafisica sulla natura.* C'era questa raffigurazione nei libri di fisica di allora, che oggi non c'è più: Iside che viene disvelata dalla scienza. *Iside rappresenta semplicemente i fenomeni naturali, e il suo svelamento simboleggia i progressi di una scienza dominata da una concezione meccanicistica della natura. Alla fine del Settecento, invece, il tema dell'Iside-Natura invade letteralmente la letteratura e la filosofia, provocando uno scossone profondo nell'atteggiamento verso la natura, per effetto di diversi fattori, tra i quali bisogna contare la massoneria. Per prima cosa, è forse bene prendere in considerazione l'idea di Robert Lenoble, secondo cui la meccanizzazione del mondo avrebbe provocato un'"angoscia a scoppio ritardato". Con ciò intendeva dire che la rivoluzione meccanicistica aveva provocato, nell'immaginario collettivo una sorta di separazione dell'uomo da madre Natura, una sorta di maturazione in tal senso, ma accompagnata da un senso di angoscia. Angoscia a scoppio ritardato, allora, giacché questa crisi che avrebbe dovuto affiorare nel Seicento, si era invece prodotta nel Settecento. Non è che a poco a poco che ci si è resi conto dello stravolgimento della condizione umana causato dalla rivoluzione meccanicistica, prima e industriale poi. Solo gradualmente si è sentito il bisogno di promuovere un nuovo contatto con la natura.* L'idea di aver abbandonato la natura, di avere fatto della natura una sorta di macchina: secondo questi è ciò che ha provocato l'angoscia perché ci si è separati dalla natura. Che cosa comporta la separazione dalla natura? Non avere più l'idea che la natura sia protettrice, che ci aiuti, ma, anzi, diventa quella cosa cattiva che nasconde i suoi segreti e alla quale occorre estorcerli. Poi, però, dice, nel Settecento accade che c'è questo ritorno al contrario. A pag. 260. *La percezione estetica comporta sempre un elemento affettivo, di piacere, ammirazione,*

entusiasmo o terrore. Riconoscere un valore proprio all'approccio estetico della natura significa necessariamente introdurre anche nel rapporto tra l'uomo e la natura un elemento affettivo, sentimentale o irrazionale. Questa evoluzione è abbozzata già in Rousseau, nel quale si può constatare chiaramente come il sentimento e l'emozione davanti alla presenza del Tutto si sostituiscano alla ricerca dei segreti della natura. Questo è stato il passaggio fondamentale nel Settecento. Di fronte alla natura c'è angoscia, c'è l'ammirazione, ma c'è anche il terrore di qualcosa di più grande, qualcosa di insondabile, di indelimitabile, di indeterminabile, di indicibile.

Intervento: È proprio quello che è successo nella fisica classica. Lei ha citato gli illuministi, a me viene alla mente Pierre Simon Laplace: il superuomo di Laplace, che conoscesse le condizioni iniziali, cinematiche, di tutte le particelle, allora potrebbe prevedere tutto. Sono andati avanti così tutto l'Ottocento, trovandosi di fronte a dei problemi, che hanno superato poi con la meccanica dei quanti, introducendo l'approccio statistico, anche con la meccanica statistica, però, poi, Einstein dice che Dio non gioca ai dadi. Quindi, il problema è...

Sì, non si toglie.

Intervento: Non si può accettare l'idea di una natura imprevedibile.

Ma questa idea che, come dici tu giustamente, ha a che fare con una natura imprevedibile, quindi, non si può aritmetizzare, non si può calcolare, è ancora il problema dell'uno e dei molti. Si presuppone che la natura debba essere l'uno, che quindi non ci siano i molti, che invece costituiscono l'impossibilità per la natura di essere uno, o di essere soltanto uno. A pag. 260 cita Rousseau. *Credo che, se avessi svelato tutti i misteri della natura, mi sarei sentito in una situazione meno piacevole di quest'estasi stordente...* Che aveva provato di fronte alla grandezza della natura. *...alla quale il mio spirito si abbandonava senza ritegno e che nell'agitazione del mio trasporto mi faceva esclamare di tanto in tanto: O grande Essere! O grande Essere! Senza poter dire o pensare nulla di più.* Di fronte a questa immensità si sente piccolo, si sente una nullità, di cui parla Plotino, dell'uomo di fronte all'Uno: di fronte all'Uno ciascuno è una nullità, è nulla. *Appare qui con chiarezza il superamento della curiosità per i segreti della natura, a tutto beneficio di un'esperienza affettiva che invade l'essere intero e che consiste nel sentirsi una parte del Tutto.* Ecco il vantaggio per la volontà di potenza: sentirsi parte del Tutto. Prima, la volontà di potenza, in questo aspetto prometeico, è puntata a estorcere alla natura i suoi segreti e, quindi, diventare Dio. In questo caso, invece, è il risvolto orfico: partecipare, sentirsi parte del Tutto. Potremmo dire, per riprendere questioni antiche, della distanza tra gli gnostici e i neoplatonici. Prometeo, in fondo, è gnostico, vuole essere Dio, togliendo, rubando agli dei il loro potere, il fuoco in quell'occasione. L'aspetto orfico, invece, è quello neoplatonico, che si rende conto che queste cose appartengono agli dèi, però io posso fare parte di questo tutto, in cui ci sono anche gli dèi; cioè, io posso avvicinarmi all'Uno; non potrò mai essere l'Uno, non potrò mai essere Dio, ma potrò avvicinarmi all'Uno, sempre dopo la *purificatio*, naturalmente. *Questa esperienza vissuta diventerà uno degli ingredienti essenziali del fenomeno che stiamo realizzando. Stolberg, nel 1777, parlava già in proposito della necessità di una predisposizione affettiva, che chiamava "pienezza del cuore".* Notate immediatamente l'impronta neoplatonica. *Ciò non esclude, del resto, la possibilità di metodi limpidi e razionali. I due atteggiamenti potranno anche coesistere, per esempio in Goethe. Lo stesso Kant non esiterà a parlare del "brivido sacro" che si prova al cospetto della Natura e dell'"ammirazione e venerazione sempre nuove" che si sentono nel contemplare in cielo stellato sopra di noi. Così, da Schelling a Heidegger, passando per Nietzsche, questa esperienza, accompagnata da angoscia, terrore, piacere o stupore, diverrà parte integrante di alcune correnti della filosofia.* Potremmo dire tutte. Ma non basta ancora, perché, a pag. 263, dice *...l'avvertimento lanciato da Iside a chi vuole svelarla verrà preso sul serio alla fine del Settecento, da filosofi e poeti. La figura di Iside cambierà allora di significato e, a quel punto, saranno il rapimento, lo stupore, e persino l'angoscia al cospetto di Iside-Natura a diventare i temi prediletti di numerose opere letterarie.* Qui parla di Schiller. A pag. 268. *L'immagine velata e terribile di Iside ricompare nel poema di Schiller intitolato L'immagine velata di*

Sais, scritto nel 1795. Il poema mette in scena un giovane, avido di conoscere la verità, che è entrato nel tempio di Sais e lì apprende che, per l'appunto, è la Verità a nascondersi sotto il velo della dea. Lo ierofante (sacerdote) lo avverte che nessun mortale ha il diritto di alzare il velo: "questa sottile garza per la tua mano, certo, è lieve, ma sono quintali per la tua coscienza". L'imprudente ritorna al tempio di notte. Il terrore lo coglie, una voce interna cerca di trattenerlo. Ma alla fine alza il velo e cade a terra senza sensi. "Per sempre svanì per lui la gioia della vita, e presto una profonda angoscia lo portò nella tomba. ... guai a chi alla verità si accosta nella colpa". Il poema suscitò una certa ostilità, soprattutto in Herder, per il quale era inammissibile che il desiderio di vedere la verità fosse una colpa. Ponendo Iside come la verità, cioè come la verità epistemica, qual è l'angoscia che prova questo giovane quando toglie velo? Trova che non c'è niente. Aristotele non ne fu angosciato, proprio per niente, è rimasto tranquillamente lucido e, anzi, ha continuato ad analizzare con la sua precisione, il suo metodo, tutta la questione, dicendo che in realtà la verità epistemica non c'è perché l'universale è fatto di particolari, e questi particolari non saranno mai universali. Si può interpretare in prima battuta questa poesia nell'ottica del pessimismo, idealista potremmo aggiungere, che trova espressione anche in altre opere di Schiller. Iside rappresenta qui, Schiller lo dice apertamente, la Verità, come in certe rappresentazioni allegorica del Settecento. E questa Verità può essere tanto la Verità sulla natura, quanto la Verità sulla condizione concreta dell'uomo. In entrambi i casi, lascia intendere Schiller, la Verità è talmente orrenda che non si può vivere dopo averla conosciuta. Questa è l'idea, che è talmente orrenda che non si può vivere dopo averla conosciuta. Ma non si può vivere perché? Perché non c'è. Sta lì la questione, che Aristotele aveva inteso benissimo, senza nessuna angoscia. Qui, invece, insistono con questa angoscia, per dare importanza alla cosa, per sentirsi loro stessi importanti in quello che stanno dicendo, facendo, ecc. Nella stessa prospettiva, 1799, Le parole dell'inganno parla del Diritto, della Felicità e della Verità. Illusorio pensare che un giorno il Diritto trionferà, dovrà lottare eternamente. Illusorio pensare che un cuore nobile possa raggiungere la Felicità: è solo uno straniero su questa terra. Illusorio pensare che la Verità possa essere colta da un intelletto umano: "il suo velo non alza una mano mortale; noi non possiamo che indagare e opinare". Queste parole avrebbero potuto essere benissimo dette da Plotino riferendosi all'Uno. Non raggiungeremo mai l'Uno, è inutile che cerchiamo di raggiungere l'Uno, che è il Bene assoluto, la verità assoluta, la giustizia assoluta, la bellezza assoluta, tutti gli assoluti che volete aggiungerci. Nella poesia Cassandra (1802), durante il festino in onore di Achille e Polisseno, figlio di Priamo, Cassandra si domanda: Vale la pena alzare il velo, Là dove il terrore incombe? Solo errore è la vita e la verità è morte. Sembra quasi di sentire Nietzsche, di cui parleremo più avanti. La Vita è qu, festa, gioia, apparenza, inganno. La Morte è invece la Verità, che consiste nel sapere. Il problema è che non consiste nel sapere, non c'è niente da sapere nel senso della verità epistemica, perché non c'è, l'abbiamo inventata noi. Quindi la verità è morte nel senso che è la morte dell'idea di una verità epistemica, questo sì, certo. Se non c'è verità epistemica, allora, ciò che io credo, le mie opinioni e tutto ciò di cui sono fatto, su che cosa si fonda? Sempre Schiller. Perciò, anima nobile, fuggi l'inganno e conserva la fede celeste! Quel che orecchio non vede e non videro gli occhi è tuttavia il bello è il vero! Non sta là fuori, lo cerca là il folle; sta dentro di te e tu lo crei in eterno. A pag. 271. Anche per Hegel lo svelamento di Iside coincide con ritorno dello spirito in se stesso. Ma il processo, per lui, si situa nel divenire storico. La formula di Sais "Nessun mortale ha mai sollevato il mio velo" significa appunto che la Natura è una realtà che differisce da sé stessa, che è altro dalla sua apparenza immediata, che ha un'interiorità nascosta. In parte c'è che anche in Hegel, perché anche lui è figlio del neoplatonismo, inesorabilmente. Egli (Hegel) critica, del resto, Goethe per il suo rifiuto di distinguere un dentro e un fuori della Natura. Solo che, per Hegel, l'occultamento della natura corrisponde unicamente al momento storico egizio, mentre la natura si svela e si sopprime nel pensiero greco, che scoglie l'"enigma". Nel pensiero greco c'era questa cosa, che poi ha esplicitato Eraclito: ciò che sorge dilegua. Da qui lo scioglimento dell'enigma, che non è più enigma, è semplicemente il funzionamento del linguaggio, è ciò che facciamo parlando: ciascuna cosa che diciamo, dicendola,

dilegua in altre parole. Senza angoscia e senza tutte quelle storie lì. *Non a caso la sfinge egizia è sconfitta dal greco Edipo. La sfinge muore quando l'uomo viene definito, dal pensiero greco, e viene definito scoprendo che l'interno della natura non è altro che l'uomo stesso.* Potremmo dire, creata dall'uomo stesso, è lui che ce l'ha messo dentro. È un po' quello che diceva Hegel a proposito di Dio: tutto ciò che dico di Dio lo sto dicendo di me. *Insomma...* Sembra citare Hegel, indirettamente. *...ciò che noi crediamo altro da noi, la Natura, non è altro che noi stessi, ossia Spirito.* Qui, sempre a proposito di Iside e del romanticismo che riprende questo tema orfico della verità velata, dice a pag. 273. *Ciò che la conoscenza della verità non è il risultato di un gesto di svelamento di una realtà bell'e fatta, cioè un insegnamento da apprendere passivamente. La verità è semmai qualcosa che l'uomo deve trovare in maniera attiva, da sé e in sé: "I sacerdoti d'Egitto, dunque, non insegnano nulla, giacché credono che tutto sia nell'uomo; si limitano a rimuovere gli ostacoli". La verità è riposta nel cuore dell'uomo.* La verità è riposta nel cuore dell'uomo. Non ci siamo mossi da Plotino. Qui c'è un lungo capitolo che lui intitola *Il brivido sacro*. il brivido sacro, naturalmente, è connesso con quel brivido che l'umano prova quando si trova di fronte all'ineffabile, a ciò che non può essere detto. Ciò che non può essere detto, ciò di cui non si può parlare, si deve tacere. È meglio tacere perché, se comincio a parlarne, mi accordo che è tutt'altro da ciò che penso che sia. Ecco qui, ancora, siamo in pieno neoplatonismo. A pag. 278. *Oltre a questa esperienza...* Parla di Goethe. *...di angoscia davanti ai fenomeni originari, si constata talvolta in Goethe un sentimento ambiguo nei confronti della Natura. È qualcosa che affiora già in I dolori del giovane Werther, quando l'eroe del romanzo narra come lo spettacolo inebriante della vita universale si sia trasformato per lui nella visione terrificante della metamorfosi universale delle cose.* La metamorfosi universale delle cose non è altro che il dire: dicendo, le cose si modificano, si trasformano continuamente. A pag. 280. *La mia impressione, tuttavia, è che sia solo nella seconda metà del Settecento che comincia a farsi davvero strada, e con tutta questa intensità, un'espressione congiunta d'angoscia e di stupore di fronte alla natura. Influenzato dalle rappresentazioni massoniche e romantiche di Iside...* Aveva fatto questo racconto su come la massoneria abbia ripreso gli antichi miti egiziani. *...e dal loro latente cosmoteismo, il rapporto tra natura diventa più affettivo, più emozionale, e soprattutto presenta un accento ambivalente, un accento misto di terrore e meraviglia, di angoscia e voluttà. Lo svelamento della statua di Iside tende via via a perdere il significato di scoperta dei segreti della natura, per tramutarsi in atteggiamento attonito dinanzi al mistero.* Mercoledì prossimo avremo ancora qualche cosa da leggere e successivamente riprenderemo Filone. Questo è stato solo un intermezzo per intendere la questione dell'indicibile. Per Filone è Dio: Dio è ciò che non può essere detto. Infatti, c'è una citazione anche in questo testo: sia Yahweh sia Iside non dicono mai il proprio nome; Iside dice Io sono colei che è, ecc., e Yahweh dice lo stesso. Hadot azzarda una connessione stretta fra le due figure, che ci sia o non ci sia, in ogni caso è qualche cosa che non può essere detta, è l'indicibile, l'ineffabile, ma che comunque deve esistere.

13 novembre 2024

Pierre Hadot *Il velo di Iside*

A pag. 283. *...la volontà di gioia e di superficialità emana anch'essa da un sapere, da quello che Nietzsche chiama un sapere della profondità, un sapere di quello che è il vero fondo delle cose, e cioè, a conti fatti, da una volontà di verità, che fonda il pessimismo stesso. "Gli uomini della profondità" sono altrettanto pessimisti.* Perché pessimisti? Perché guardando dentro la profondità non vedono nulla. Da qui il pessimismo: io ho guardato bene, con attenzione, ma non ho visto niente. A pag. 284. Cita Nietzsche dai *Frammenti postumi*. *"Sembra che siamo giocondi perché siamo immensamente tristi. Noi (filosofi) siamo seri, conosciamo l'abisso, e per questo ci discendiamo da ogni serietà".* Chi conosce l'abisso, chi l'ha visto, sa come stanno le cose, sa che al fondo non c'è fondo, e, quindi, gli

viene la tristezza, la malinconia. A pag. 285. *Questa adorazione dell'apparenza e questa gioia sono dunque indissolubilmente legate alla conoscenza terribile della Verità, il cui alito freddo dà i brividi.* Qui cita Nietzsche da *Al di là del bene e del male*. *Chi ha guardato il mondo in profondità indovina quale saggezza ci sia nel fatto che gli uomini sono superficiali. È l'istinto di conservazione che insegna loro a essere volubili, leggeri e falsi.* Perché, se fossero profondi, guarderebbero dentro l'abisso e si accorgerebbero che questo abisso non c'è. *La creazione degli dei è una creazione artistica, che si abbevera, secondo Nietzsche, alle fonti istintuali dell'arte. La Verità e l'illusione che permette di vivere sono inseparabili.* Dunque, Hadot ci dice qui che la fortuna degli umani è nell'essere superficiali perché, se guardassero dentro l'abisso, troverebbero la gelida verità. Quindi, ecco che si salvano essendo superficiali, essendo giocherelloni. A pag. 286. *Nella prefazione alla Gaia scienza, tuttavia, Nietzsche sembra riferirsi soprattutto al poema di Schiller, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, L'immagine velata di Sais. Il poema mette in scena un giovane divorato dal desiderio di svelare la statua di Iside, dopo che lo ierofante gli ha detto che è la Verità stessa a nascondersi sotto il velo della dea.* C'è sempre la verità che interviene, una verità epistemica. Ecco perché non si trova questa verità al fondo dell'abisso: perché non è mai esistita, perché l'abbiamo inventata noi. Almeno Parmenide non è andato a togliere il velo alla dea, lui le parlava direttamente. *Costui penetra di notte nel tempio e decide di strappare via il velo, per poi morire di tristezza, senza rivelare nulla di ciò che ha visto.* Charles Andler, a proposito di questa presenza di Schiller in Nietzsche, cita la fine di Cassandra, dello stesso Schiller: *“L'errore e la vita. E il sapere è la morte”.* Solo che il pessimismo di Schiller, a differenza di quello nietzschiano, è un pessimismo idealista, che trova rifugio nell'Ideale e nella rinuncia alla vita. *Comunque stiano le cose, quel che è certo è che Nietzsche fa proprio l'atteggiamento di quanti, come Rousseau e Goethe, rifiutano di strappare il velo alla dea. Si dovrebbe onorare maggiormente il pudore con cui la natura si è nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze.* La natura ama nascondersi. Ora, qui si può porre una questione interessante. La natura ama nascondersi, così recita la traduzione secondo Hadot, traduzione neoplatonica del famoso frammento di Eraclito. *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.* Ma questo nascondimento è proprio un nascondimento? Prendete la parola greca *ἀλήθεια*, sulla quale Heidegger ha molto lavorato. C'è l'alpha privativa, quindi, non nascosta. Ma nell'*ἀλήθεια* questo non nascondimento è esattamente ciò che appare, cioè, è il non nascondimento che appare... anche se potrebbe apparire ovvio. Forse, si intende bene la cosa se la si riferisce a ciò che diceva de Saussure rispetto al segno: *significante / significato.* Nel segno che cosa è nascosto, cioè, che cosa non appare, cosa trascende? C'è il sensibile, il significante; infatti, lo chiama l'immagine acustica, immagine perché è quella, io sento un suono, se dico libro sento questo suono come un'immagine chiusa; l'immagine acustica è il sensibile. Questo significante non esiste senza un significato, perché altrimenti non significherebbe nulla, ma il significato non si percepisce, non è sensibile, è trascendente, trascende il significante; purtuttavia c'è perché, se non ci fosse non ci sarebbe nemmeno il significante. Ora, che cosa dice l'*ἀλήθεια*? Forse, questa questione è stata presente fin da sempre, addirittura nel greco preomerico. Si è sempre saputo che nel dire, nella parola, c'è qualcosa che è “nascosto”, sempre tra virgolette, ma che di fatto si mostra: è nascosto ma si mostra. *‘Αλήθεια* dice anche questo, che è nascosto ma si mostra, ed è proprio nel suo mostrarsi... non è che esce dal nascondimento, perché questa alpha privativa significa semplicemente “non”, non-nascosto, non dice che esce dal nascondimento, questo ce lo aggiungiamo noi dopo, né entra né esce. È il non-nascosto, semplicemente, cioè, appare. Ma, tuttavia, c'è la parola *λήθε*, che indica appunto il qualche cosa che è in ombra, che non si vede, significa tante cose, poi. Ecco, *ἀλήθεια* è non questo, è l'apparire di qualche cosa, ma nel suo apparire fa apparire qualcosa che al tempo stesso non appare: non appare ma appare. Esattamente come il significante e il significato: il significato non appare, non è il sensibile, non lo tocco, non lo vedo.

Intervento: Però, nel momento in cui mostro il significato diventa un significante.

Esattamente. In effetti, non posso mostrare il significato perché, mostrandolo, mostro significanti perché, se dico il significato dico significanti, ciascuno dei quali, a sua volta, ha altri significati. Quindi, nella parola greca *ἀλήθεια*, così verrebbe da pensare, c'è tutta la questione del linguaggio. Heidegger non aveva torto a dire che tutto l'Occidente si è potuto costruire, così come si è costruito, sulla dimenticanza della parola greca *ἀλήθεια*. In un certo senso, sì, ma forse è più addirittura di quanto lui immaginava che fosse, perché l'*ἀλήθεια* è la prerogativa, la peculiarità, la particolarità del segno, che è linguistico, ovviamente. Il segno è fatto del *λέγειν* e del *τί*, il dire qualcosa. Non esiste il *λέγειν* senza il *τί*. Non esiste il significante senza il significato: se dico dico qualcosa, e questo qualcosa è il significato di ciò che dico, del mio dire. Quindi, *ἀλήθεια* è effettivamente il fondamento stesso del linguaggio. Qualcosa si mostra, ma mostrandosi mostra anche ciò che non si mostra. Che cosa non si mostra? il significato, che non si mostra nel senso che non è sensibile, non lo posso vedere, toccare. Ma di che cosa è fatto questo significato? Non è altro che un rinvio. Come dire, allora, che il significante è tale in quanto rinvia ad altro, *κατά τινός*. Il significato è questo stesso rinvio, nel senso che il significante, dicendosi, rinvia a un significato, naturalmente, il quale significato non è altro che questo rinvio a qualche cos'altro, è sempre un rinvio a qualche cosa, un connettersi con qualche cosa. È questo che verrebbe da pensare, che ha interrogato e dato da pensare da millenni gli umani: come è possibile che in ciò che appare ci sia qualcosa che non appare? Ma che le due cose si co-appartengano. È la questione dell'uno e dei molti: l'uno è lì, lo vedo, ma i molti? Magari, sì, vedo anche i molti, ma sono appunto molti, quindi non li vedo tutti; quindi, è come se non li vedessi; ci sono ma non li posso determinare. E qui sembra proprio il cuore di tutto il pensiero occidentale, nella parola *ἀλήθεια*: qualcosa che appare e che, apparendo, mostra ciò che non appare. Tutti si sono dati un gran da fare su questa cosa, lo stesso Heidegger, l'essere e l'ente, la sua famosa differenza ontologica: l'essere non appare ma è la condizione dell'ente. È il famoso *Lichtung*, il raggio di sole che illumina la cosa e allora la vedo. Questo *Lichtung* è l'essere, è lui che illumina la cosa, che illumina l'ente, che lo fa vedere. Ma non è l'ente; tuttavia, senza questo essere non c'è neanche l'ente. A Heidegger è sfuggito il fatto che si co-appartengano. In fondo, in lui, proprio perché pone la differenza ontologica tra essere ed ente, comunque, queste due cose rimangono separate. È l'essere che mostra l'ente; quindi, l'essere è altro dall'ente. Sì e no. Sì, perché li distinguo; no, perché si coappartengono, non posso separare uno dall'altro, in nessun modo. Questo l'aveva intuito tempo fa anche Sini, e cioè che Heidegger, parlando di essere ed ente, in realtà parlava di qualcosa che si intende molto meglio se viene riferita a significante e significato: l'ente come significante e l'essere come significato. Ecco perché l'*ἀλήθεια* è così importante, ha ragione Heidegger a dedicarci tutto il tempo, perché è veramente il cuore di tutto il pensiero occidentale, ciò che ha dato da pensare per millenni. Ha anche ragione quando dice che tutto il pensiero occidentale, di fatto, ha confuso l'essere con l'ente, in quanto parlava dell'essere, ma, in realtà, parlava dell'ente. Poi, con Plotino la questione si è posta in termini molto precisi e determinati. L'uno è ciò che non si vede, sarebbe l'essere. Questa cosa che non si vede, che non si può dire, ecc., è la condizione di qualunque altra cosa. L'uno poi diventa Dio. È sempre la questione dell'*ἀλήθεια*, cioè, il significato, l'essere che fa apparire l'ente per quello che è; senza significato non c'è significante, senza Dio non c'è il creato, è la stessa cosa. Anche l'idea poi arrivata, come dice qui Hadot, con il Rinascimento e arrivata fino a noi, di qualche cosa che è nascosto dietro, su cui si è costruita l'ermeneutica, da dove viene, in fondo? Viene dal concetto di *ἀλήθεια*, cioè, qualunque parola comporta qualcosa che non appare, qualunque apparire è anche non apparire. Ciò che appare sono gli astratti; ciò che non appare è il concreto, non appare mai, appaiono solo gli astratti, cioè, gli enti. Dunque, questa idea di qualche cosa che è nascosto dietro, che è da trovare. Solo che tutto il pensiero occidentale ha immaginato questa cosa come un velo da squarciare per arrivare alla verità, oppure un velo da mantenere perché, se si vede la verità, succede il finimondo. Tutto questo per dire, in effetti, una cosa straordinariamente semplice, e cioè la co-appartenenza di uno e molti: c'è una co-appartenenza,

nel senso che non può darsi l'una cosa senza l'altra, sta qui ciò che appare e ciò che non appare. In che senso possiamo dire che appare? Rispetto a ciò che non appare, rispetto ai molti. L'apparire di qualche cosa è sempre connesso con il non apparire di qualche cos'altro; così come il finito è sempre connesso con l'infinito. Quindi, ecco l'*ἀλήθεια*, che mostra la co-appartenenza dell'apparire e del non apparire. Non importa cosa appare e cosa non appare, ciò che importa è che ci sia l'apparire, e se c'è l'apparire c'è il non apparire. Ecco che cosa esce dall'oscurità: è ciò che non appare che a un certo punto compare, ma, comparando, veicola di nuovo con sé ciò che non appare. Esattamente come il significante, che ha un significato, ma se dico questo significato non posso che dire significanti, i quali significanti, ciascuno di loro, si portano appresso una serie infinita di significati. Ecco che a questo punto il concetto di *ἀλήθεια* diventa anche più facilmente comprensibile. *Ἀλήθεια*: co-appartenenza di uno e molti. L'*ἀλήθεια* è la co-appartenenza. Potremmo anche dire che è una relazione, certo, una relazione nell'accezione di come la intende Aristotele. *Ἀλήθεια* è questo: la relazione, la co-appartenenza tra un elemento e ciò che quell'elemento non è, cioè, il suo contrario; fino ad arrivare a Hegel, il negativo, l'antitesi A questo punto, inteso meglio ciò che l'*ἀλήθεια* propone, andiamo avanti. A pag. 287, citazione da Nietzsche, *La gaia scienza. Rispetta il mistero, Che i tuoi occhi non si facciano prendere dalla brama, La Natura-Sfinge, cosa mostruosa, Ti terrorizzerà coi suoi innumerevoli seni*. Rispetta il mistero, non indagare. Non indagare che cosa? A questo punto possiamo dire: non indagare l'*ἀλήθεια* perché è ciò che dà da pensare agli ingenui, all'abisso, al terrore, all'angoscia, a tutte queste belle storie. Ma l'*ἀλήθεια* non è niente di tutto ciò, l'*ἀλήθεια* è la co-appartenenza di un elemento e il suo contrario. Ora, vi ricordate dei due atteggiamenti, prometeico e orfico. Prometeo è quello che straccia il velo perché vuole la verità vera; Orfeo, invece, dice "È meglio lasciarlo lì, non sappiamo cosa c'è sotto, meglio non indagare". A pag. 289. *Si potrebbe quasi dire che l'atteggiamento orfico è qui decisamente contrapposto a quello prometeico. In ogni caso Nietzsche rimane sempre fedele alla sua intuizione di fondo: la verità è inseparabile dai suoi veli; così come l'apparenza, le forme, l'illusione vitale sono inseparabili dalla verità. "La verità è tale solo per il non-vero che la vela". Nell'ottica della metafora della Natura-Sfinge, non svelare la Natura significa lasciare che il busto della giovane donna, simbolo di bellezza e arte, nasconda la bestia feroce e terribile, simbolo della Verità. Non c'è nessuna bestia dietro, c'è una co-appartenenza dell'uno e dei molti. A pag. 293. A proposito di Baubo... È il nome di un tremendo demone notturno. ...va comunque ammesso che Nietzsche, più di ogni altro, insiste sull'aspetto sessuale implicito nella metafora del velo di Iside. Ne parlava anche Freud, non di Iside ma di uno strappare il velo e togliere la verginità. Bisognerebbe analizzare le cause e le conseguenze psicologiche di queste rappresentazioni. Ma, come ho già detto all'inizio del libro, non essendo né psichiatra né psicanalista, non mi sento abbastanza qualificato per abbozzare un'analisi del genere ed esistono del resto già importanti studi su questo argomento. Mi limito, dunque, a dare solo qualche indicazione su un'eventuale ricerca di questo tipo. Tradizionalmente si è assimilata spesso la conoscenza allo svelamento di un corpo femminile dal suo possesso sessuale. La conoscenza come stupro, in fondo. In *L'essere e il nulla*, Jean Paul Sartre ha descritto queste rappresentazioni, cioè queste metafore, raccogliendole sotto l'etichetta di "complesso di Atteone". Per lui, la vista è godimento, e vedere significa deflorare. C'è, poi, una citazione di Sartre. E del resto, la conoscenza è una caccia. Bacone la chiama la caccia di Pan. Lo scienziato è il cacciatore che coglie di sorpresa una nudità bianca e la viola col suo sguardo. A pag. 297. A partire dalla fine del Settecento, non soltanto la ricerca dei segreti della natura è sostituita da un'esperienza affettiva di angoscia o meraviglia davanti all'indicibile, ma per la tradizione filosofica che va dall'epoca romantica fino ai giorni nostri la nozione stessa di segreto della natura è sostituita da quella di mistero dell'essere o dell'esistenza. Mistero dell'esistenza: perché esistiamo? Risposta: perché parliamo, e questo ci consente di costruire, di inventarci la nozione di esistenza. A pag. 298. Si passa qui dalla natura che si nasconde all'essere che si ritira e rinchiude in sé. Questa negazione originaria, scrive Schelling, è "madre e custode di tutte le cose visibili", e se ne possono osservare in seguito gli effetti nei fenomeni di avviluppamento, nello*

spazio e nei corpi. Se la natura si nasconde, è perché essa nel suo fondamento “proviene dal principio cieco, oscuro, inesprimibile di Dio”. C’è Dio che si nasconde, è il *Deus absconditus* di Cusano, teologia apofatica, negativa, ciò che Dio non è. Che cosa Dio non è? Non è un posacenere, non è una matita, e così si va avanti fino a che si esaurisce la lista. “La natura ama nascondersi” significa in questa prospettiva: “L’Essere è originariamente in uno stato di contrazione e non-dispiegamento”. La nozione di Natura presenta d’altronde in Schelling qualche ambiguità, giacché, come nella frase appena citata, sembra far riferimento alla natura “fisica”, ma sembra far riferimento pure a quella che Vladimir Jankélévitch chiama “la Natura teosofica in cui Schelling intravede la divinità occulta di Dio. Dietro il velo c’è Dio e, quindi, la verità epistemica. Questa è la fantasia: la verità epistemica che è nascosta nella donna. Da qui tutta una serie di superstizioni, connesse con la donna, di fantasie, tutte innescate dal neoplatonismo, quando il neoplatonismo ha già dato alla donna importanza, quella importanza che prima, con i presocratici, non aveva, attraverso la questione sessuale. Andiamo avanti. A pag. 300. Nel mondo contemporaneo, non si parla più di segreti della natura, e Iside se ne è andata, con il suo velo, nel paese dei sogni. Ma l’*aforisma* di Eraclito è sempre vivo e continua a stimolare la riflessione. Heidegger riattualizza l’*aforisma* di Eraclito. Egli identifica la *physis* di Eraclito con ciò che chiama Essere e propone diverse traduzioni, abbastanza difformi ma convergenti, del suo *aforisma*: “L’essere ama velarsi”, “Allo svelarsi appartiene un velarsi”, “L’essere (l’apparire schiudentesi) inclina di per sé all’autonascondimento”, “Il velarsi appartiene alla predilezione dell’Essere”. Oppure le due formule citate da Alain Renaut: “L’Essere si sottrae mostrandosi nell’essente in quanto tale” e “L’Essere si ritrae schiudendosi nell’essente. In effetti, ci si avvicina, ci si accorge di qualche cosa, ma non arriva mai a porre l’*ἀλήθεια* come la co-appartenenza. A pag. 303. È però tipico dell’uomo, dimenticare l’essere. Per vivere, l’uomo deve interessarsi degli essenti. Ipnotizzato dalla cura per le cose, che considera come bell’e fatte, l’uomo non può prestare attenzione al loro schiudersi, al loro sorgere, alla loro *physis*, alla loro natura nel senso etimologico del termine. Come sottolinea Jean Wahl: “Questo atto (= l’oblio dell’essere a favore dell’essente) in qualche modo ci costituisce, noi che lo compiamo sempre, noi uomini, il cui destino è appunto quello di compiere quest’atto. Noi stiamo sempre agli assassini dell’essere”. Potremmo dire dell’Essere di Heidegger ciò che Potino diceva dell’Uno: “Non è assente da nulla, eppure è assente da tutto, sicché, presente, non è però mai presente, se non per quanto sono in grado di accoglierlo”. A pag. 304. Heidegger ha ragione a interpretare così l’*aforisma* Eraclito? Ha di sicuro ha ragione intendere La *physis* come uno schiudersi, come un far apparire. E ha ragione pure a scorgere nell’*aforisma* la cifra del metodo di Eraclito, che consiste nel cercare sempre di cogliere l’identità dai contrari. Non è proprio identità dai contrari ma la co-appartenenza dei contrari. Parlare di identità già presuppone altre cose. Non penso che però Eraclito avrebbe potuto concepire l’Essere come uno schiudersi, un far apparire, non penso, cioè, che l’avrebbe identificato con la *physis*. Ma queste sono sue opinioni. Qui c’è una citazione da Waelhens. Ciò che ci spaventa dinanzi a questo mondo, cui noi siamo abbandonati senza difesa e senza riparo, è il fatto bruto, nudo, inesorabile e insormontabile del nostro essere-nel-mondo. Ciò che mi fa indietreggiare per l’angoscia è questa esteriorità nella quale sono immerso per intraprendermi la mia carriera di esistente, senza averlo voluto e senza poterne fermare il decorso. L’angoscia scaturisce della nostra condizione e la rivela. Essa è il sentimento autentico della situazione originaria. Cioè, l’angoscia è la situazione autentica; come dire, se qualcuno è autentico è necessariamente angosciato, perché si rende conto dell’assenza della verità epistemica. A pag. 307. Wittgenstein, alla fine del *Trattato logico-philosophicus*, parla anch’egli dell’esistenza dell’esserci nel mondo. Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è (6.44). È questa domanda: perché c’è qualcosa anziché nulla? Era la domanda di Leibniz. Il “come è il mondo” è l’intreccio dei fatti interni al mondo, che è oggetto della scienza, qualcosa che può dunque diventare oggetto di un linguaggio sensato, qualcosa che è “dicibile”. “Che il mondo sia” corrisponde invece all’esistenza del mondo, ossia a qualcosa che per Wittgenstein è ineffabile e può essere soltanto mostrato. È così, infatti, che egli definisce “il mistico”. “V”è davvero dell’ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico” (6.522). Si mostra,

ma ciò che mostra non è dicibile, rimane ineffabile, perché non ci sarebbero le parole? A pag. 308. *Merleau-Ponty diceva, come visto, che il mondo non può diventare un problema soggetto a soluzione. E Wittgenstein si situa nella nostra prospettiva: l'impossibilità della risposta sopprime la possibilità della domanda.* Sembrano tutti modi, in effetti, del disagio che si prova di fronte all'ἀλήθεια alla co-appartenenza. Perché è la co-appartenenza che rende impossibile la verità sistemica, la co-appartenenza dell'universale e del particolare. Non c'è un universale senza particolari, e viceversa, si co-appartengono, non c'è mai una separazione. Questa separazione c'è nel discorso religioso. *Nella sua totalità, il mondo è inesplicabile e Wittgenstein rimprovera alla scienza moderna di voler dare l'impressione di spiegare tutto, laddove non è affatto così. Noi non possiamo infatti uscire dal mondo per trattarlo con un oggetto di studio. Stiamo nel mondo così come stiamo nel linguaggio. Per Merleau-Ponty il mondo è un mistero insolubile ed egli ne trae la conclusione che "la filosofia consiste nell'imparare daccapo a vedere il mondo".* Un mistero insolubile. Nessuno si è mai soffermato sul fatto che questo mistero insolubile lo abbiamo inventato noi; che sarebbe già interessante da porre come questione su cui riflettere, cioè: io invento il mistero e poi dico che il mistero è insolubile. Perché non esiste in natura, non c'è nessun mistero, da nessuna parte. C'è ἀλήθεια, cioè, la co-appartenenza di ciascun elemento - ma questo è il linguaggio - con il suo negativo. Come ha rilevato Hegel: tesi e antitesi, e poi la co-appartenenza, la sintesi. Interessante è la chiusura che fa a pag. 310. *Ho abbozzato questo paragone tra due filosofi radicalmente diversi, come sono Merleau-Ponty e Wittgenstein, solo per far intravedere una certa tendenza generale della filosofia del Novecento, che rinuncia a spiegazioni astratte dell'esistenza del mondo, aprendosi invece all'eventualità di un'esperienza del mistero dell'esistenza nel mondo e di un contatto vissuto con l'inesplicabile insorgenza della realtà, con la physis, nel senso originale della parola.* E qui siamo tornati a Plotino: è inutile cercare, perché l'Uno non è determinabile, puoi soltanto aprirti e avere esperienza dell'Uno. E, quindi, siamo tornati proprio a Plotino, alla fine del Novecento siamo tornati a Plotino. Se la scienza non può rispondere a tutte le domande, allora non ci resta che la contemplazione dell'Uno. Bene, finito questo, riprendiamo, ma ormai lo riprenderemo mercoledì prossimo, Filone di Alessandria, con tutti i suoi problemi. Anche lui deve ricondurre l'uno ai molti. Per esempio, la domanda che si fa se Dio sia immobile o mobile, si muove oppure no. Se è immobile, cioè, è uno, allora come è accaduto che a un certo punto sono sorte le cose? Domanda alla quale Plotino risponde.

20 novembre 2024

Riprendiamo, dunque, Filone di Alessandria. Siamo ancora alla presentazione di Radice, ed eravamo rimasti ai due corni di un dilemma. Ci si chiedeva: se Dio è immobile, come fa ad avere creato qualche cosa? È immobile, però, ha creato delle cose, quindi, è anche mobile. Ma, allora è mobile o immobile? Erano questi i problemi che si ponevano. A pag. 101. *In tal senso, i due corni dell'alternativa prendono, per così dire due direzioni diverse: a) l'immutabilità ontologica di Dio tende a trasformarsi nelle caratteristiche della Sua fedeltà e della immutabilità della Sua volontà e delle Sue deliberazioni, in contrasto con la precarietà dell'umano e del cosmico; invece il motivo della infinita attività assumerà sempre più spesso i caratteri di una incessante azione provvidenziale (una immutabile volontà di bene) in favore del creato... "Quale anima non penserebbe che il padrone e il governatore dell'universo, senza nulla cambiare della Sua natura, restando sempre identico a se stesso, non è sempre buono e instancabile dispensatore dei suoi beni?"* È un primo modo, un primo abbozzo, per risolvere la questione. *Resta sempre identico a se stesso, ma restando sempre identico a se stesso. È sempre buono e instancabile dispensatore dei suoi beni.* Lui è identico a se stesso, ma in questa identità continua a dispensare i suoi beni. Come avete immediatamente avvertito, è sempre comunque il problema dell'uno e dei molti. A pag. 103. *Potremmo pertanto concludere queste nostre osservazioni con le parole del Baskin: "il Dio che non partecipa a nient'altro allo scopo di migliorare è*

sicuramente il Dio della filosofia greca... Cioè, quel Dio cui non importa assolutamente niente di migliorare o peggiorare gli umani. ...ma il Dio che gioisce per le pie disposizioni e per gli uomini che si esercitano nella santità è senza dubbio il Dio dell'Antico Testamento". Avrete anche colto, sicuramente, che nel Dio, che non partecipa a nient'altro, al quale non importa niente degli umani, è assente l'anima bella, che invece è presente nel Dio dell'Antico Testamento, perché gioisce per le pie disposizioni e per gli uomini che si esercitano nella santità. A pag. 107, Capitolo quinto. Dopo aver trattato della concezione prevalentemente religiosa e teologica di Dio, affrontiamo ora la concezione metafisica, di cui forniamo una presentazione unitaria, con l'espressione globale "sfera del divino". Riteniamo legittima questa impostazione unitaria per i seguenti motivi: a) innanzitutto, tra le varie figure metafisiche che compongono questo ambito, esiste una costante e strutturale ambiguità di epiteti che si intreccia con una reciprocità di funzioni. b) In secondo luogo, c'è una base filosofica comune per queste varie figure, consistente nella funzione mediatrice fra Creatore e creato. c) In terzo luogo, esiste una precisa struttura logica, che metteremo in rilievo, la quale rende in un certo senso necessario raggruppare in un'unica categoria i vari concetti qui a tema. Anche lui è costretto a fare quello che dicono i neoplatonici: unificare. D'altra parte, per comprendere bisogna unificare. A pag. 108. In particolare, in questo ambito si dovrà spiegare come il carattere della inconoscibilità, della immutabilità, della impassibilità di Dio si concilino con il Suo rapportarsi al mondo, il quale, peraltro, alla luce di quanto si è detto nel capitolo precedente, si pone come il tema essenziale della teologia filoniana. L'Alessandrino cerca di risolvere il problema, distinguendo varie figure concettuali e metaforiche in corrispondenza con le diverse funzioni divine in relazione al creato; tuttavia, proprio nel fare questo, egli ripropone in modo ancora più marcato, anche se ad un differente livello, l'antinomia di fondo fra l'unicità e la molteplicità di Dio, della quale offre soluzioni che rimangono, almeno in parte, problematiche. Ed è per questo motivo che tutto l'ambito della realtà intermedie è dominato dalla dialettica uno-molti, la quale è particolarmente evidente soprattutto nella prima figura metafisica, certo la più importante, il Logos, da cui cominceremo la nostra analisi. Questo tentativo da parte di Filone di eliminare il problema dell'uno e dei molti, in che modo poi lo risolve? Facendo delle distinzioni, ma soprattutto ponendo questo problema dell'uno e dei molti al di sotto di Dio. Ma, naturalmente, mettendolo al di sotto non risolve il problema, semplicemente fa come se non ci fosse. A pag. 112, Qui c'è una citazione dall'Erede delle cose divine di Filone: "Tutte le altre cose sono per loro natura inconsistenti, e, se mai riescono ad avere una qualche consistenza, è perché sono tenuti insieme dal Logos divino. Questo fa il logos divino tiene insieme. Egli è la colla e il vincolo che riempie tutte le cose della sua essenza. Colui che rinserra e tiene insieme ogni cosa è, per eccellenza, ripieno di se medesimo, non avendo bisogno di altro assolutamente". Il senso precipuo di questi passi, letti alla luce di quanto abbiamo mostrato nel capitolo terzo, è quello di trasmettere al creato il carattere divino della immutabilità e della stabilità, giacché, come dice Filone, "il Logos infinito di Dio eterno è il più forte e il più stabile sostegno della totalità del cosmo. Vedete che c'è sempre bisogno di qualche cosa che, intanto, metta insieme, cioè, unifichi, e che poi mantenga unificato. Sono tentativi di arginare l'irruzione continua e incessante dei molti, che, come sappiamo da Platone, sono i cattivi, e i cattivi vanno arginati, vanno ingabbiati, vanno rinchiusi. Ora, il Logos avrebbe per Filone questa prerogativa di tenere insieme. Poi, farà questa distinzione, che c'è in greco, per la quale si può usare logos tanto come parola quanto come ragione, indistintamente, a seconda della esigenza del momento. Questione questa notevole perché dice di come sono fatte le parole: vengono utilizzate a seconda della esigenza del momento. Ciascuna parola ha un numero indeterminato di significati, ed è questo a costituire la possibilità dell'interpretazione perché, se non ci fossero tutti questi significati, cosa interpreterei? Naturalmente, si tratta di de-cidere, proprio di tagliar via quei significati che io ritengo importanti, e sono importanti quei significati che consolidano la mia volontà di potenza. È per questo che esiste l'interpretazione, perché le parole sono polivoche, non sono univoche. E, allora, c'è il significante e poi c'è l'ἀπείρων, significati a perdita d'occhio, e, quindi, bisogna decidere quali significati accoglieremo, che sono quelli che naturalmente servono

alla mia tesi, ovviamente. Questo, da una parte, costituisce la possibilità stessa di parlare, cioè, di rinviare e, quindi, dell'interpretazione; dall'altra, dice anche dell'impossibilità dell'interpretazione, perché l'interpretazione determina un certo significato, un certo numero di significati. E tutti gli altri, perché vengono scartati? In base a quale criterio? In teoria, non dovremmo scartarne nessuno, ma se non ne scartassimo nessuno, non parleremmo.

Intervento: Quindi, è necessaria l'interpretazione?

Sì e no, direi così, di primo acchito. È necessaria perché è quella cosa che consente di mostrare un rinvio, cioè, di avere accesso a quei significati che mi servono per la volontà di potenza; non è necessaria, perché qualcuno potrebbe dire che, per esempio, già soltanto il λέγειν τί è un caso di interpretazione, perché ci si sposta dal λέγειν al dire qualcosa; questo qualcosa sarebbe l'interpretato del λέγειν, che sarebbe l'interpretante. Sì, certo, ma a condizione che il λέγειν e il τί siano separati, ma se sono lo stesso? Se sono lo stesso allora non c'è più l'interpretante e l'interpretato, perché sono la stessa cosa. Per questo dicevo sì e no, cioè, questa simultaneità è quella che, peraltro, consente l'interpretazione, senza questa simultaneità non ci sarebbe neanche la possibilità dell'interpretazione, la quale interpretazione dice quali significati scegliere: l'interpretazione precisa quali significati occorrono, quelli che mi servono. Può farlo perché ciascuna parola ha una quantità sterminata di significati. A pag. 112. *Per ciò che concerne l'ambito della mediazione antropologica, è presto detto: basti tener conto che per Filone le anime immortali sono "Parole incorporate" e che l'uomo noetico altro non è che una copia del Logos. Ancora, nella costituzione antropologica Filone pone in massimo risalto il Logos come forza direttiva della sensazione ed è manifesto che ciò avviene per analogia con l'azione del Logos sul cosmo.* Ecco l'analogia, che è importantissima nell'interpretazione, perché l'interpretazione ha bisogno dell'analogia, si nutre di analogia. Questa analogia comparirà spessissimo nel logos, analogia con il cosmo. Naturalmente, occorre presupporre che il cosmo abbia un ordine, e allora io posso costruire quell'analogia che dice "siccome il cosmo è ordinato in un certo modo, anche il logos, che grosso modo funziona alla stessa maniera, anche lui avrà un suo ordine. È il pensiero che funziona così, quando pensa funziona così. L'analogia è ciò che, sì, consente di pensare, ma consente di pensare cose che non sono sostenibili in nessun modo. Qualunque opinione non è sostenibile teoricamente perché non esiste una verità epistemica. L'opinione muove dalla certezza inconsapevole che esista la verità epistemica, altrimenti non avrebbe quella opinione, perché non significherebbe niente, non ce l'avrebbe così come non ha l'opinione opposta, per esempio. L'opinione, la credenza, la percezione tutte queste cose, necessitano dell'idea della verità epistemica, senza la quale crolla tutto. Non c'è opinione possibile senza verità epistemica. Io penso che sia bene così. Posso pensarlo, certo, ma perché lo penso? Cosa me lo fa pensare, se non altre cose che io per qualche motivo ritengo vere? E se non fossero vere? C'è anche questa eventualità. Lo sono e non lo sono simultaneamente. Dove sta la verità? In un certo senso, dappertutto, ovunque, in questa infinita frammentazione, in questo ἀπείρων. Potremmo dire che la verità sta nell'ἀπείρων, in un certo senso. L'ἀπείρων è l'impossibilità dell'opinione: come faccio a avere un'opinione? Non posso appoggiare il piede su nulla, non posso soffermarmi su nulla, perché appena mi soffermo questa cosa scompare: apparendo dilegua. Eppure, si pensa sempre per opinioni, anzi, non c'è altro che le opinioni, cioè la *doxa*: si pensa così, si crede così? È inevitabile. Ciò che è evitabile, anche se non è facile, è il credere che sia così. Certo, mi avvalgo della *doxa*, so che questo tavolo può sostenere questo libro, penso che sia così, e mi avvalgo di questo per metterci sopra il libro. Ma anche questa banalissima considerazione, se incominciassi a interrogarla, mi troverei faccia a faccia con l'ἀπείρων, con l'impossibilità di stabilire alcunché, perché, per fare una cosa del genere, devo già presupporre di sapere che cos'è il libro, di sapere che cos'è il tavolo, di sapere cosa significa sostenere, sapere che cos'è la forza di gravità, devo fare come se sapessi tutte queste cose. Ma le so? Cosa dico quando dico che so qualcosa? Che conosco il principio di ragione. Ma questo principio di ragione dove lo trovo? Nella verità epistemica. Ma

se non c'è la verità epistemica, che facciamo? A pag. 114. *Qui c'è un passo interessante, che si trova nel primo libro del De vita Mosis, dove si introduce la figura dell'orthòs logos... L'orthòs logos proprio sarebbe la parola adeguata alla cosa. ...che, nella considerazione del nostro filosofo, viene a corrispondere alla legge di natura (si ha così la retta ragione di natura, che è principio e fonte di virtù) e, per altro verso, anche alla guida dell'uomo virtuoso, in quanto "protettore, tutore, padre del nostro essere composto". L'orthòs diventa principio e fonte di virtù, perché ci si adegua alla natura. Di nuovo, qui c'è la presupposizione di sapere cosa sia la natura. Ovviamente, stiamo parlando di un discorso religioso, quindi un discorso che è sempre e comunque pilotato dalla credenza in un Dio che garantisce tutto. Il perché ce l'ha mostrato prima: a differenza del greco, dove Dio non garantisce niente, nell'ebraismo e naturalmente nel cristianesimo, Dio, invece, diventa garante di tutto. È un bel passo avanti. Si legge qua e là fra le righe, poi, alla fine, lo dirà più o meno esplicitamente: finalmente poi è arrivato il cristianesimo, con il quale abbiamo risolto tutto. Perché lui è fondamentalmente cristiano, ma è un neoplatonico, tanto Reale quanto il suo allievo Radice. Sempre a pag. 114. ...appare chiaro che la forza generativa del Logos non investe semplicemente la sfera morale, ma anche il livello gnoseologico in senso lato (la conoscenza del sensibile e del soprasensibile); e ciò è del tutto naturale, se si tiene conto della stretta connessione che esiste, nel nostro filosofo, fra la sfera etica e quella conoscitiva. Attenersi alla natura è principio e fonte di virtù. D'altra parte, a tale rapporto fa capo anche la vasta tematica del Logos come luce, attraverso la quale si va esplicando un sistema di tipo emanazionistico, che rende conto unitariamente sia degli aspetti noetici, sia di quelli sensibili della conoscenza: Filone fa ben notare che, tanto a livello dei sensi quanto a livello spirituale, la luce e la "illuminazione" sono condizioni essenziali del conoscere. Questo viene da Platone, dal mito della caverna: la luce che illumina e che mostra come stanno veramente le cose. L'illuminazione, certo, è quella che fa vedere le cose, come, per esempio, questa lampada. Ma c'è un'altra illuminazione, quella spirituale, quella che fa vedere la verità, quella vera, quella epistemica. Passiamo ora agli ultimi due aspetti del Logos inerenti al livello di mediazione religiosa: sia il Logos sacerdotale che quello profetico hanno una specifica funzione mediatrice. Il primo esercita questa funzione in due sensi: l'uno, che si dispone dall'alto in basso e cioè da Dio all'uomo, e che consiste nel tradurre in parole la volontà e la natura dell'Ineffabile; l'altro, che si dispone dal basso in alto, e cioè dall'uomo a Dio, e che si risolve invece in una funzione di guida e di purificazione, esercitata nei confronti dell'uomo che intende spiritualmente progredire: in tal senso, esso finisce col coincidere con la nostra coscienza individuale. Questi due movimenti, che, in fondo, sono quelli di Plotino, sono circolari, cioè, dall'Uno l'Intelletto, l'Anima e tutto il resto, che poi risale all'Uno, dopo la purificazione.*

Intervento: La necessità di trovare qualcosa di superiore, di una guida, come se non avesse sufficiente fiducia nelle sue possibilità.....

Dice bene, in effetti. L'uomo, anche nel pensiero greco, è travolto da infinite cose, cioè, dai molti, e finché è travolto dai molti non riuscirà mai a trovare la sua direzione. Poi, è arrivato Aristotele a dire che non c'è neanche la verità epistemica... Un disastro totale. Quindi, dicevo, è come se il pensiero greco, almeno in buona parte, avesse mostrato l'assenza – pensate ai sofisti - di una direzione, perché non c'è una verità da seguire, non c'è una verità da raggiungere. Non sappiamo da dove siamo partiti né dove siamo diretti; di conseguenza possiamo solo continuare questo racconto, che è il nostro vivere, in fondo. Racconto che, possiamo dirla così, non ha né capo né coda, in un certo senso, perché non è sottoponibile a un criterio vero-funzionale, perché non c'è questo criterio vero-funzionale, lo possiamo inventare, ma rimane una cosa inventata da noi. È sorta a un certo punto, l'idea, l'urgenza, la necessità, invece, di un qualche cosa di stabile - probabilmente, anche in connessione con vicende sociali e politiche - di qualche cosa di fermo, di sicuro, qualche cosa che desse l'opportunità di governare con certezza.

Intervento: Come se l'uomo avesse paura di essere solo...

Sì, anche. Essere solo con i suoi pensieri, cioè, io ho un'idea, però questa idea è evanescente, mi sfugge, quindi cerco altri che la confermino, altri che mi dicano "sì, bravo, hai ragione, è così". A cosa servono gli altri? Servono a confermare che io sono il migliore. A questo punto è sorta, ma è sorta poi in fondo con Plotino dopo il pensiero greco, che ha mostrato la catastrofe del pensiero, soprattutto con i sofisti: l'impossibilità di costruire qualunque cosa. Da qui la famosa accusa di Platone: voi sofisti distruggete tutto ma non proponete niente. No, non proponiamo niente, perché non c'è niente da proporre, di stabile, di fermo, di sicuro, non c'è nessuna verità epistemica da proporre. Che era quello che Platone chiedeva: mostratemi allora voi qual è la verità! Non c'è e, pertanto, non la potevano mostrare. Quindi, la questione è importante, perché coinvolge qui tutto il pensiero occidentale, almeno da Filone, che è quello che ha proposto l'ermeneutica, in un certo qual modo. Poi, Plotino ha dato una sistemata e, in seguito, è arrivato Agostino e tutti quanti gli altri che hanno costruito il cristianesimo. Sì, Paolo, in parte sì, certo, ma da solo non avrebbe fatto niente senza il supporto teologico dei Padri della Chiesa, dei padri fondatori. Basti pensare ai tre padri cappadoci: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. I tre padri cappadoci sono i primi, subito dopo Tertulliano e Origene, e siamo al primo secolo dopo Cristo, il corpo era ancora caldo e già si agitavano per costruire ciò che sarebbe diventato poi il cristianesimo. Ecco, allora, l'ermeneutica: l'ermeneutica serve esattamente a questo: a non essere soli perché, se io dico che cosa vuole dire quest'altra cosa, e faccio in modo che altri lo pensino - perché l'interpretazione è sempre rivolta ad altri, non interpreto per me; sì, posso interpretare per me, ma immaginando che questa mia interpretazione poi possa essere diffusa. L'interpretazione serve a convincere, è anche uno strumento retorico, potente.

Intervento: Quindi costringo gli altri a pensare come me. ...in ogni caso, perché anche se non fossero d'accordo, avrei comunque condotto i miei interlocutori a ritenere che la verità epistemica che ho posto io sia degna di dibattito...

Questa è una tecnica che viene utilizzata spessissimo, anche oggi. Per esempio, Gabriele è una persona onesta, però, io insinuo che invece sia un malfattore, senza avere nessuna prova, lo insinuo. Naturalmente, lo faccio utilizzando la grancassa dei giornali, della televisione, ecc. Cosa succede? Succede che a un certo punto le persone incominciano a pensare che, se tutti i giornali, ecc., dicono che è un malfattore, almeno qualcosa di vero ci sarà. Ora, questa è la figura di cui dicevamo, cioè, utilizzare un aspetto particolare, prendere questo aspetto, che non importa se è vero oppure no, anzi, se è falso è meglio, perché se è falso è costruito meglio: essendo falso l'ho costruito io con tutti i crismi. Mentre, se devo dire una cosa vera, se devo attenermi a ciò che è accaduto, che mi dicono che sia accaduto, ho comunque dei limiti. Se, invece, mi invento una cosa, non ho limiti, posso inventarmi tutto quello che mi pare, posso inventarmi, per esempio, che Gabriele ha sottratto un miliardo alle casse del Vaticano.

Intervento: L'interpretazione ha a che fare con il velo di Iside. L'interpretazione cerca di togliere questo, velo.

È il suo compito.

Intervento: Di svelare quello che il testo voleva veramente dire.

Esattamente. Salvo poi incappare nel circolo ermeneutico: io tolgo il velo, quello che mi si rivela, a questo punto come faccio a sapere che è la verità vera? Devo interpretare anche quella e vado avanti all'infinito.

Intervento: Tra l'altro, seguendo la non contraddizione del ragionamento, perché alla fine è l'interprete che interpreta. Può anche aggiungere a una conclusione che di per sé non pensava che all'inizio fosse quella giusta, ma la cosa importante è che il suo ragionamento sia coerente, perché ha bisogno che ciò che interpreta porti alla verità esistente, la quale non deve essere incoerente.

Non deve essere autocontraddittoria, mentre sappiamo che ciascun elemento linguistico è autocontraddittorio, perché è se stesso in quanto è altro. La autocontraddittorietà fa parte integrante di ciascun elemento linguistico. È necessariamente autocontraddittorio, se non la fosse

non potrebbe rinviare ad altro. Quindi, evitare la contraddizione è, sì, importante, ma la contraddizione come figura retorica. In fondo, il principio di non contraddizione è una figura retorica, anche se è posto come principio logico. Queste cose è come se venissero utilizzate dalla retorica per limitare la possibilità di parola. Ciascuna parola ha una quantità sterminata di significati, alcuni dei quali anche contraddittori. Quindi, il principio di non contraddizione fa in modo che tutti quelli che si oppongono a ciò da cui sono partito vengano scartati. Bisogna aspettare fino a Hegel, perché qualcuno dica: “beh, non è proprio così, perché anche quello che scartiamo ha a che fare con ciò che invece teniamo”. E, infatti, ha a che fare, perché sono due facce dello stesso, e mostra come ciascun elemento sia necessariamente differente da sé, ciascuna elemento è per forza anche il suo negativo; se non lo fosse, scomparirebbe anche lui. Noi ci troviamo sempre di fronte a questo problema: noi continuiamo a parlare, ma attenendoci all’unica verità di cui disponiamo, cioè la doxa. In fondo, anche quello che stiamo facendo qui è rilevare come dei discorsi, sui quali poi si è costruito tutto il pensiero occidentale, siano fondati su niente, si sono costruiti sul nulla. Sono costruiti anche quelli sulla doxa e dopo che ho operato un lavoro enorme per cancellare questa provenienza dalla doxa, facendo invece procedere tutto quanto da un dio. E Dio, come sappiamo da Guglielmo di Ockham, e anche da Einstein, non mente e, quindi, è così come dice lui. Ecco, qui parla delle idee, che sono un aspetto importante. Siamo a pag. 116. *Cominciamo dalla figura metafisica delle idee. Va subito detto che la teoria delle Idee costituisce una verità irrinunciabile per il nostro filosofo. Dice, infatti, Filone: “Non v’è un solo tipo di uomini empi e sacrileghi, ma ve ne sono molti e differenti. Gli uni, infatti, sostengono che le Idee incorporee non sono se non un nome vuoto, privo di vera realtà... Cioè, negando totalmente la posizione di Platone, per il quale, invece, le Idee sono la cosa più reale che si possa immaginare. ...eliminando così dagli esseri ciò che costituisce la loro realtà assolutamente necessaria, ovvero il paradigma archetipico di tutte le qualità essenziali, secondo cui ciascuna cosa riceve la sua forma e la sua misura. A pag. 117. La collocazione delle Idee nel mondo avviene per il tramite del concetto di Potenze, come risulta dal seguente testo di fondamentale importanza: “Secondo la dottrina delle Idee, Dio ha creato l’universo, ma senza impegnarsi di persona in questo compito, perché, essendo Egli detentore della felicità perfetta, non poteva entrare in contatto con la materia indefinita e caotica. Egli fece ricorso alle Sue Potenze incorporee, il cui vero nome è Idee, al fine di conferire ad ogni categoria la forma che lei era più propria”. Quindi, in Filone queste Idee non sono altro che le Potenze di Dio. Dio non poteva sporcarsi le mani, ma attraverso le Idee potere costruire tutto quanto. Siamo a pag. 120. ...facciamo notare che la maggior parte delle connotazioni della Sophia - le quali possono rapportarsi alla immagine della Sapienza come luogo, come moglie o sposa di Dio in relazione alla creazione del mondo, e come fonte - trovano ampi paralleli anche nella simbologia del Logos. Dobbiamo dunque considerare l’identità dei due termini in senso assoluto e totale? E, in caso di risposta affermativa, qual è il motivo di una tale ridondanza di termini? Bisogna innanzitutto notare che Filone anche in questo caso assume una posizione a prima vista ambigua. /.../ Orbene, questa contraddizione può trovare un’adeguata giustificazione nell’ambivalenza semantica del termine logos, il quale, da un lato significa “parola”, dall’altro “ragione”. La parola significa tante cose. Quindi, possiamo giocare, prendiamo di volta in volta quel significato che ci è più conveniente. Per esempio, anche in ambito giudiziario, quali elementi considera il giudice? Quelli che gli servono per chiudere il caso, quelli che servono per la sua carriera, oltre ad altre considerazioni e ad altri fattori che intervengono, naturalmente. ...in quanto significa “ragione”, esso può ritenersi generatore e promotore di Sapienza, se non addirittura identico alla Sapienza, come, peraltro, si verificano nella maggioranza dei casi. Lo stesso riferimento al concetto di parola spiegherebbe altresì la medesima funzione cosmopoietica delle due figure; basterebbe in questo senso interpretare la “parola” di Dio nel suo significato biblico: ovvero come parola che crea e nello stesso tempo ammaestra e redime. Ed è proprio a questo punto e su questa base, che è lecito, rispondendo alla domanda che ci eravamo posti, equiparare le figure di Logos e di Sapienza, ritenendo quest’ultima come la trasposizione in forma biblica della prima. In questo caso*

la Sapienza sarebbe la corretta interpretazione della parola. Quindi, c'è il significante e il significato è La Sapienza; il sapere è cogliere il significato più appropriato, cioè il significato che meglio si confà a ciò che io voglio. Siamo a pagina 129. *Quando Filone parla del rapporto fra le Potenze e Dio come trinam perceptionem uni (la percezione trinitaria dell'uno), o delle Potenze come "ombre" dell'unica e medesima realtà, oppure parla di Dio come "visibile anche separatamente..., e nello stesso tempo rivelantesi nelle Potenze", certo non ha di mira la riduzione a sistema della realtà del divino, ma la sua strutturale unificazione. In quest'ottica, per lui non è tanto rilevante precisare con esattezza i caratteri specifici e l'ordine dei livelli gerarchici, quanto determinare il loro messo fondativo, per quello che ha unificante. L'importante è unificare, ricondurre tutto quanto a Dio. Finché non avviene questa unificazione permangono i molti e finché permangono i molti non c'è la possibilità di stabilire alcunché. Ecco perché la co-appartenenza dell'uno e dei molti rappresenta sempre e continua a rappresentare un enorme problema: perché impedisce l'unificazione, o meglio, unificando disperde, e disperdendo unifica. Vi ricordate il famoso detto di Eraclito: ciò che sorge sorgendo dilegua. L'uno, sorgendo, dilegua nei molti; i quali molti, naturalmente, dileguano nell'uno, ma si co-appartengono. Co-appartenendosi è impossibile stabilire qualunque cosa, è impossibile dunque avere un'opinione, posso soltanto continuare a raccontare.*